



PLURALISMO Y
TOLERANCIA
LA SOCIEDAD LIBERAL
EN LA ENCRUCIJADA

José M^a Aguirre Oraa y José Martínez de Pisón, coords.

PERLA *Ediciones*

PLURALISMO Y TOLERANCIA
La sociedad liberal en la encrucijada

PLURALISMO Y TOLERANCIA
La sociedad liberal en la encrucijada

José M^a Aguirre Oraa y José Martínez de Pisón, coords.

© De los textos: Daniel Innerarity, José Ignacio Lacasta-Zabalza, André Berten, Javier de Lucas, Raúl Susín Betrán, Joaquín Giró Miranda, José M^a Aguirre Oraa y José Martínez de Pisón.

© De la ilustración de cubierta: Enrique Cabezón García

© Del grafismo: www.kbcreativos.com

© De la edición: P E R L A *ediciones*

San Juan 14, 26001 LOGROÑO (La Rioja)

Tel. 941 243 545 Fax: 941 224 767

e-mail: castroviejolibrero@eniac.es

Dep. Legal: LR-248-2004

ISBN: 84-609-1786-X

Impreso en la U.E.

ÍNDICE

Los autores	9
Presentación, José M ^a AGUIRRE ORAA y José MARTÍNEZ DE PISÓN	15
I.- LA POLÍTICA DEL PLURALISMO	
La gestión política del pluralismo DANIEL INNERARITY	25
Antipluralismo dominante y pluralismo conveniente JOSÉ IGNACIO LACASTA-ZABALZA	37
Tolerancia, escepticismo y etnocentrismo ANDRÉ BERTEN	57
Democracia, tolerancia y fundamentalismo JOSÉ M ^a AGUIRRE ORAA.....	77
II.- PLURALISMO Y TOLERANCIA.	
REALIDADES Y RETOS EN LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES	
La tolerancia en las sociedades multiculturales JAVIER DE LUCAS	105
Tolerancia y derechos fundamentales JOSÉ MARTÍNEZ DE PISÓN CAVERO	135
Revisando tópicos. Diagnóstico y propuesta de tratamiento de las diferencias en las sociedades multiculturales RAÚL SUSÍN BETRÁN	161
Pluralismo y educación intercultural JOAQUÍN GIRÓ MIRANDA	197

LOS AUTORES

José M^a AGUIRRE ORAA: Profesor Titular de Filosofía Moral de la Universidad de La Rioja. Doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina. Sus campos de investigación han sido la epistemología, la filosofía moderna y contemporánea, la ética y sus fundamentos y la filosofía política. Trabaja sobre las cuestiones de ética y de política desde una perspectiva de teoría crítica y de filosofía de la liberación. Además de abundantes artículos sobre los temas apuntados, se pueden señalar sus publicaciones: *Filosofía: historia y presente* (Vitoria, Eset, 1993), *Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer* (Paris, Ed. du Cerf, 1998) y *Filosofía española de los siglos XIX y XX* (Fundación Universidad de La Rioja, Logroño, 2001). Y, junto con X. Insausti, *Pensamiento crítico, ética y Absoluto* (Vitoria, Eset, 1990), así como *Obras Completas de José Manzano Martínez de Marañón (1928-1978). Tomo I: Objetividad y verdad. Teología natural. Antropologías filosóficas. Tomo II: Artículos y escritos inéditos* (Vitoria, Diputación Foral de Álava, 1999).

André BERTEN: Catedrático de Filosofía en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina (Bélgica). Colabora con Philippe Van Parijs en la Cátedra Hoover de Ética Económica y Social y con Jacques Lenoble en el Centro de Filosofía del Derecho. Desde 1975 ha dictado cursos como profesor invitado en Universidades de Francia Brasil, Chile, Uruguay, Colombia, España. Tiene numerosos artículos publicados sobre filosofía social, filosofía de la historia, teoría de la democracia y filosofía del lenguaje, campos que han sido el objeto fundamental de sus líneas de investigación. Entre sus libros podemos señalar *Les droits de l'homme dans tous leurs états y Langage, démocratie, mass-media* (Paris, Cerf, 1999). Y los siguientes libros colectivos: junto con J. Lenoble, *Dire la Norme. Droit, politique, énonciation* (Paris, LGDJ, 1990) y, junto con P. da Silveria y H. Pourtois, *Libéraux et communistes* (Paris, Presses Universitaires de France, 1997).

Joaquín GIRÓ MIRANDA: Profesor Titular de Sociología en la Universidad de La Rioja. Su campo de investigación está centrado en el estudio del fenómeno de la inmigración donde ha abierto distintas líneas de investigación tales como *Asociacionismo étnico*, *Inmigración y educación intercultural*, e *Inmigración y voluntariado*, esta última bajo el patrocinio de la Asociación Internacional del Voluntariado. Ha publicado recientemente *Asociacionismo étnico, identidad cultural y ciudadanía* (Logroño, Universidad de La Rioja, 2003) y, junto con el profesor José Martínez de Pisón, *Ciudadanía e inmigración. Perspectivas socio-jurídicas* (Logroño, Universidad de La Rioja, 2003).

Daniel INNERARITY: Profesor Titular de Historia de la Filosofía de la Universidad de Zaragoza y profesor visitante en la Universidad Panamericana. Entre otras publicaciones, cabe destacar *Praxis e intersubjetividad* (Pamplona, Universidad de Navarra, 1985), *Ética de la hospitalidad* (Barcelona, Paidós, 2001), *Dialéctica de la modernidad* (Madrid, Rialp, 1990), *La filosofía como una de las bellas artes* (Barcelona, Ariel, 1995) y *Libertad como pasión* (Pamplona, Eunsa, 1992). Recientemente, Premio Nacional de Ensayo 2003 por el libro *La transformación de la política*.

José Ignacio LACASTA-ZABALZA: Catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad de Zaragoza. Se ha dedicado preferentemente al estudio de la historia del pensamiento jurídico y político, así como a analizar problemas tan actuales en la agenda política como la identidad nacional o el garantismo jurídico. Entre sus libros destacan: *Revolución socialista e idealismo en Gramsci* (Madrid, Revolución, 1981), *Hegel en España* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984), *Cultura y gramática del Leviatán portugués* (Zaragoza, Prensas Universitarias, 1987), *George Sorel y su tiempo. El conductor de herejías* (Madrid, Talasa, 1994) y *España uniforme. El pluralismo enteco y desmemoriado de la sociedad española y de su conciencia nacional e intelectual* (Pamplona, Pamiela, 1998), que ha sido traducido al gallego.

Javier DE LUCAS: Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Valencia. Dirige desde 1990 el *Grupo de estudios sobre Inmigración, Minorías y Ciudadanía* de la Universidad de Valencia. Ha publicado numerosos libros y artículos sobre derechos de las minorías, la sociedad multicultural, los problemas de la inmigración, etc. Entre otros: *Europa convivir con la diferencia* (Madrid, Tecnos, 1992), *El desafío de las fronteras, Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural* (Madrid, Temas de hoy, 1994), *Europa como fortaleza* (Barcelona, Icaria, 1997). Ha coordinado también varios libros. Entre ellos, *La multiculturalidad*, (Madrid, Cuadernos CGPJ nº VI, 2001) *El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo* (Valencia, Tirant lo Blanch, 2002); junto a S. Naïr, *Le Déplacement du monde. Migrations et thématiques identitaires*, (París, Kimé, 1997) y, junto a F. Torres, *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas* (Madrid, Talasa, 2002). Ha publicado recientemente el libro *Globalización e identidad* (Madrid. Icaria, 2003).

José MARTÍNEZ DE PISÓN: Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de La Rioja. Ha publicado los siguientes libros en temas relacionados con la inmigración, ciudadanía y derechos humanos: *Derechos Humanos: historia, fundamento y realidad* (Zaragoza, Egido, 1997), *Políticas de Bienestar. Un estudio sobre los derechos sociales* (Madrid, Tecnos, 1998), *Constitución y libertad religiosa en España* (Madrid, Dykinson, 2000), *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales* (Madrid, Tecnos, 2001) y *El derecho a la educación y la libertad de enseñanza* (Madrid, Dykinson, 2002), y diversos artículos sobre derechos humanos, sobre pensamiento jurídico y político, sobre la globalización y sus efectos (pobreza, inmigración, etc.). Ha coordinado, junto con A. García Inda, la edición de los libros *El voluntariado: regulación jurídica e institucionalización social* (Zaragoza, Egido, 1999) y *Ciudadanía, Voluntariado y Participación* (Madrid, Dykinson, 2001). Recientemente ha publicado, junto al prof. A. García Inda *Derechos fundamentales, movimientos sociales y participación*

(Madrid, Dykinson, 2003) y, junto con el prof. J. Giró, el libro *Ciudadanía e inmigración. Perspectivas socio-jurídicas* (Logroño, Universidad de La Rioja, 2003).

Raúl SUSÍN BETRÁN: Profesor Titular de Filosofía del Derecho de la Universidad de La Rioja. Ha participado en distintas investigaciones sobre temas conectados con las transformaciones del derecho en el Estado social. Entre sus publicaciones cuenta con una monografía *La Regulación de la pobreza. El tratamiento jurídico-político de la pobreza: los ingresos mínimos de inserción* (Logroño, Universidad de La Rioja, 2000), y con diferentes trabajos en revistas y libros colectivos sobre pobreza, políticas sociales y, entre otros temas, voluntariado. Recientemente ha publicado, junto con M^a J. Bernuz Benítez, *Ciudadanía. Dinámicas de pertenencia y exclusión* (Logroño, Universidad de La Rioja, 2003).

PRESENTACIÓN

José M^a Aguirre Oraa y José Martínez de Pisón

I

El proceso de profunda transformación que afecta a las sociedades contemporáneas plantea tantas cuestiones como nuevos retos. Vivimos un período de transición que no sólo afecta a los modos de organizar la convivencia social, sino también a las categorías que durante los últimos siglos han permitido explicar y afrontar los cambios sociales. En los artículos que componen este libro colectivo y que fueron expuestos para su debate en las *Jornadas sobre Pluralismo y tolerancia* celebradas en la Universidad de La Rioja los días 27 y 29 de noviembre de 2003, no pretendemos colmar todas y cada una de las cuestiones emergentes, sino tan sólo buscamos, en el mejor de los casos, aclarar algunas de las aristas que han surgido en torno a dos conceptos básicos de nuestra cultura política: el del pluralismo y el de la tolerancia¹. No obstante, es inevitable que en el transcurso de la reflexión sobre ambos conceptos se susciten temas de envergadura, como puede ser el de la democracia, el de ciudadanía, o el papel de los derechos fundamentales. En todo caso, también se trata, con nuestras modestas contribuciones, de presentar ideas y tesis que sirvan para promover debates más amplios.

Hemos agrupado las diferentes aportaciones en torno a dos grandes secciones. La primera, que lleva el título *La política del pluralismo*, tiene por objeto la exposición de diferentes puntos de vista en el análisis del concepto de pluralismo y de su presencia en la vida políti-

¹ Desde hace tiempo, un grupo de investigadores de las universidades de La Rioja y de Zaragoza trabajamos conjuntamente en la reflexión y discusión de temas relacionados con el panorama actual de la filosofía política, el derecho y la sociología. La realización de estas jornadas, así como la publicación de sus resultados ha sido posible gracias a la concesión de diferentes proyectos y ayudas a la investigación: del Ministerio de Ciencia y Tecnología (BXX2000-0985-C02-01), del Gobierno de La Rioja (ACPI2001-01) y de la Universidad de La Rioja, que, además, colaboró con una exigua cantidad prevista para actividades de extensión universitaria.

ca de las sociedades contemporáneas. El que las sociedades abiertas y plurales, tal y como el modelo liberal nos ha presentado su forma de entender la convivencia social, hayan devenido en sociedades más complejas —en sociedades multiculturales, como defienden buena parte de los textos aquí presentados— no quiere decir que el concepto de pluralismo deba ser aparcado en un rincón de la historia de las ideas. Más bien, el debate sobre el pluralismo ha adquirido nueva fuerza y de lo que se trata es de reflexionar sobre su reubicación en el discurso político y en la práctica cotidiana de nuestros gobernantes. Por su parte, la segunda sección, titulada *Pluralismo y tolerancia. Realidades y retos en las sociedades multiculturales*, contiene una serie de artículos que afrontan sin tapujos los cambios sociales antes anunciados y su repercusión en el fenómeno emergente de la convivencia multicultural con especial referencia al papel de la tolerancia en el tratamiento de esta nueva realidad. No parece que la tolerancia sea ahora la respuesta más adecuada a los nuevos retos. Por ello, cabe preguntarse desde el derecho, la filosofía política y la sociología, cuál debe ser la respuesta ante una realidad multicultural que plantea nuevos retos y exige nuevas perspectivas teóricas y prácticas para la convivencia, la democracia, los derechos fundamentales, el modelo educativo, etc.

El texto que inaugura este libro colectivo y su primera sección es una interesante reflexión de Daniel Innerarity sobre "La gestión política del pluralismo". Para este profesor de filosofía de la universidad de Zaragoza, no hay política sin pluralismo social, pues aquella no cabe en un contexto de "demasiada uniformidad" o de "demasiada dispersión". "No hay una buena política —afirma Innerarity— en aquella sociedad que, para mantenerse unida, sacrifica su diversidad, ni en aquella que es incapaz de configurar un espacio verdaderamente común en el que se encuentren quienes piensen de modo diferente". Pues bien, si esto es así, una buena política es aquella que garantiza y promueve el pluralismo. Lo cual quiere decir que la política es una actividad que tiene que ver con realidades contingentes, que es un lugar de compromiso y que sirve para articular el antagonismo. El autor saca interesantes conclusiones de cada uno de estos aspectos de la gestión política del pluralismo, muy oportunos, por cierto, para revisar el panorama político que ha vivido —ha sufrido, más bien— nuestro país.

El artículo del profesor José Ignacio Lacasta-Zabalza va más allá del análisis anterior para denunciar el escaso pluralismo existente en la vida política española. De "uniformidad cultural y política de estos últimos años del siglo XX e inicios del siglo XXI en el seno del Estado español", habla el autor en consonancia con otros trabajos de su currículum y que se manifiesta en el antagonismo creciente contra los nacionalismos de las diferentes nacionalidades españolas. En su opinión, son numerosas las ideas antipluralistas preponderantes en la sociedad española que se plasman en una nutrida legislación, siendo las más flagrantes la Ley de Extranjería y la Ley de Partidos que ha supuesto "la mutilación del pluralismo al poner fuera de la ley a Batasuna y otras asociaciones electorales con la aquiescencia del Tribunal Supremo y del Tribunal Constitucional". Frente a las simplificaciones de la actual agenda política, Lacasta-Zabalza propone la distinción conceptual entre el pluralismo cultural, político y jurídico y su reubicación en la Constitución de 1978. Pues, en definitiva, como bien afirma, de lo que se trata es del reconocimiento y efectiva realización de los derechos de las personas, entre los cuales debe citarse el derecho a la diversidad cultural y a la propia identidad.

El profesor André Berten pretende, en su artículo "Tolerancia, escepticismo, etnocentrismo", esbozar las bases teóricas de lo que llama un "universalismo sobrio o moderado". Presenta su "universalismo tolerante" frente al falso universalismo posthegeliano de un fin de la historia, que afirma que se han diluido las ideologías y solamente queda el modelo liberal-capitalista, y frente al catastrofismo de un choque o encontronazo de civilizaciones. La defensa de este universalismo lleva al autor a discutir no sólo con estas dos alternativas, sino también con el escepticismo y con el pragmatismo. De hecho, entabla un interesante diálogo con autores como Rorty y Habermas. Lo cierto es que en estas páginas podemos encontrar una propuesta moral cuya aplicación puede extenderse a otras acuciantes cuestiones de ética práctica.

Cierra la primera sección el artículo de José M. Aguirre, "Democracia, tolerancia y fundamentalismo", en el que también reivindica una relación de reciprocidad entre la ética y la política pues,

como afirma, "sin la ética la política es muchas veces ciega en sus planteamientos, sin la política la ética funciona con frecuencia sin manos para una acción eficaz". Esta lectura ética de la política muestra una perspectiva diferente sobre la democracia y el pluralismo que permite la denuncia de las posturas autoritarias y fundamentalistas. No cabe pluralismo en un contexto dominado por el fundamentalismo, dando igual que éste sea cristiano, islámico o hinduista. Frente a estos fundamentalismos, nada mejor que la tríada de valores de la Revolución Francesa y de los movimientos socialistas posteriores –Libertad, Igualdad y Fraternidad– y la defensa de los derechos humanos. La entronización de estos valores y de los derechos humanos como máxima política son un poderoso argumento a favor de una lectura moral de la democracia y del pluralismo. El autor termina su reflexión con una defensa del cosmopolitismo inter-nacionalista.

La transformación de la sociedad plural en sociedades multiculturales y el puesto de la tolerancia centran la segunda sección del libro, *Pluralismo y tolerancia. Realidades y retos en las sociedades multiculturales*. Precisamente, el debate sobre la tolerancia se halla muy polarizado entre quienes siguen reivindicando el viejo papel de la tolerancia en el discurso político e incluso pretenden elevarlo, por encima de su carácter de virtud cívica, al puesto de principio jurídico intocable capaz de resolver por sí solo los conflictos sociales; y quienes, considerándola como una categoría histórica, reconocen su papel principal en el tramo inicial de la lucha por las libertades, incluso en la actualidad, en el ámbito de las virtudes, pero que, una vez positivados los derechos fundamentales e institucionalizada la democracia, debe ceder ante dichos derechos su privilegiado puesto³.

Pues bien, esta segunda postura se encuentra bien representada en los trabajos de Javier de Lucas y José Martínez de Pisón y es también el punto de partida de la reflexión de Raúl Susín. El primero hace un interesante excursus sobre el discurso en torno al multiculturalismo para denunciar los excesos de quienes anuncian el choque de civilizaciones, y así pone de manifiesto que no es un fenómeno nuevo, ni único, y reclama la necesidad de desdramatizar el debate. El profe-

³S. Sastre (2003): "Las razones de la tolerancia". *Claves de Razón Práctica*, 134, pp. 31-39.

sor de la Universidad de Valencia saca las oportunas conclusiones sobre la proyección de ese discurso sesgado sobre la legislación y política migratoria y sobre el "Derecho Penal del enemigo".

Por otra parte, José Martínez de Pisón, siguiendo otros estudios del profesor Javier de Lucas, resume los argumentos de quienes rechazan la centralidad de la tolerancia en la agenda política. Si bien es cierto que autores de primera línea, como J. Rawls, W. Kymlicka o N. Bobbio, reclaman la tolerancia como virtud pública, los críticos consideran que el recurso a esta categoría supone en realidad un retroceso, una vuelta a tiempos premodernos. Esta conclusión se sostiene en, al menos, cuatro argumentos. Primeramente, se señala el carácter histórico del concepto de tolerancia, lo cual supone el reconocimiento de su importante papel para superar la crisis de la conciencia europea del siglo XVI, pero también de su legitimación instrumental y su alcance limitado. Como afirma el profesor Martínez de Pisón, la tolerancia es una tolerancia cristiana, de la que se excluyen las otras religiones, ateos y agnósticos (incluso, en Inglaterra, a los católicos). En segundo lugar, el análisis conceptual de la tolerancia muestra que se sustenta en una relación vertical, de poder, entre quien reclama respeto a sus creencias o ideología y entre quien está en disposición de impedirlo. Esta verticalidad parece un vicio de raíz que obstaculiza la igual consideración de religiones, creencias e ideologías.

En tercer lugar, el análisis de la fundamentación y proyección de la tolerancia sobre las sociedades pone de manifiesto también las consecuencias no liberales de un discurso que últimamente insiste demasiado en la necesidad de poner límites al respeto y consideración del diferente. El discurso sobre la tolerancia no puede superar una relación dialéctica con el principio moral de la autonomía individual: éste, por un lado, es el fundamento de la tolerancia, pero, por otro, la defensa de la intolerancia del intolerante supone una fuerte restricción a la autonomía individual. En última instancia, como reclaman este grupo de profesores entre los que se incluyen también José Ignacio Lacasta-Zabalza y Raúl Susín, cuando nos encontramos bajo el amparo de un ordenamiento jurídico en el que se reconocen y garantizan los derechos fundamentales, no tiene sentido hablar de la tolerancia

para resolver los problemas y tensiones generados por la cohabitación de códigos normativos diferentes, incluso cuando sean contrarios. Lo que hay que hacer en estos casos —y entre ellos, el de la inmigración— es hablar de derechos y resolver los conflictos con el lenguaje de los derechos.

Basándose en estos argumentos, el profesor Raúl Susín desvela la amenaza de que la tolerancia liberal se convierta en mera retórica, pero lo cierto es que esta constatación le permite además adentrarse en interesantes digresiones sobre el presente y futuro del Estado-nación o del concepto de ciudadanía. Precisamente, la reflexión sobre la ciudadanía y su propuesta de reformulación vuelve a insistir en una constante de la posición crítica con la tolerancia: si creemos en la tesis ilustrada de la universalidad de los derechos, ésta exige su extensión a todos, a los inmigrantes, a los extranjeros, y el estatuto de ciudadanía no puede ser un corsé que lo impida. Con estos mimbres, el autor pretende sustentar la sugerente teoría de que es posible sustentar una ciudadanía cosmopolita que, a la vez, sea diferencia, y que ésta debe ser la respuesta al difícil equilibrio entre igualdad y diferencia. Es más, incluso, propone interesantes instrumentos de política práctica para demostrar que su concepto de ciudadanía es viable.

Los problemas derivados de la inmigración y su relevancia para la transformación de las sociedades contemporáneas está presente en buena parte de los trabajos aquí presentados. Pero, en particular, ocupa un puesto central en el trabajo de Joaquín Giró, "Pluralismo y educación intercultural". Este trabajo presenta una interesante reflexión sobre el fenómeno de la inmigración y su papel en la aparición del multiculturalismo y de la cuestión de la identidad para la cual el autor parte de la clarificación terminológica tanto de este término como del concepto de pluralismo y de interculturalidad. Finalmente, apuesta por las políticas interculturales y, sobre todo, por la educación como importante instrumento de integración.

II

Los coordinadores de este libro no quisiéramos finalizar esta introducción sin mostrar nuestro agradecimiento a cuantos han hecho posible la realización de las *Jornadas sobre Pluralismo y tolerancia*, así como la publicación de las ponencias que fueron objeto de un amplio debate y discusión. En primer lugar, tenemos que agradecer a los ponentes mismos, a quienes hemos sometido a unas reglas y a un calendario siempre necesario para llevar a buen puerto las tareas propuestas. Igualmente, a los participantes en dichas jornadas que, teniendo en cuenta que la asistencia no estaba premiada con algún que otro crédito con el que rellenar el expediente, constituyeron un número nada despreciable. Y, como no podía ser menos, queremos agradecer especialmente el apoyo obtenido de Jesús Alonso Castroviejo y de la editorial Perla para hacer posible esta publicación. Desde aquí queremos saludar este tipo de iniciativas que, aunque modestas (máxime en Comunidades Autónomas pequeñas como La Rioja), bien merecen nuestro aplauso y bienvenida. Gracias, Cachi.

I

LA POLÍTICA DEL PLURALISMO

LA GESTIÓN POLÍTICA DEL PLURALISMO

Daniel Innerarity

La política es una actividad que articula el pluralismo social de modo que no haya ni demasiada uniformidad ni demasiada dispersión. No hay una buena política en aquella sociedad que, para mantenerse unida, sacrifica su diversidad, ni en aquella que es incapaz de configurar un espacio verdaderamente común en el que se encuentren quienes piensen de modo diferente. Para este objetivo no vale cualquier política. Hay políticas que lo impiden. Para que la política garantice, permita o promueva el pluralismo, es necesario entenderla y practicarla de acuerdo con una serie de principios que la configuran como una actividad contingente y limitada, como compromiso y lugar para el ejercicio de un antagonismo democrático.

1. LA POLÍTICA ES UNA ACTIVIDAD QUE TIENE QUE VER CON REALIDADES CONTINGENTES, NO CON VERDADES ABSOLUTAS.

¿En qué consiste ese tipo de acción que llamamos política? ¿Qué esperamos de quien ha ganado unas elecciones o de quien las ha perdido? ¿Qué es lo que no hace un partido o un político cuando no interpreta bien la realidad social, cuando no se decide o se anquilosa? ¿A qué invitamos concretamente cuando exigimos que el terrorismo abandone la violencia y haga política? A mi juicio, la política, especialmente cuando queremos diferenciarla de otras actividades, exige fundamentalmente dos cosas: 1) haber caído en la cuenta de que su terreno propio es el de la contingencia y 2) una especial habilidad para convivir con la decepción. Habrá sin duda otras definiciones más exactas pero seguro que ninguna de ellas deja de recoger, en alguna medida, estas dos propiedades.

La política es, en primer lugar, una gestión de asuntos desde el punto de vista de su contingencia, es decir, considerándolos como abiertos, decidibles, imprevisibles, opinables, controvertidos, revisables. Gracias a esta propiedad la perspectiva política se distingue de otras actividades como las que llevan a cabo los científicos, los militares, los moralistas o los economistas. Por supuesto que cabe tratar los

asuntos políticos como algo solucionable por éstos, pero ése no es el núcleo de lo que entendemos como específico de la política. Lo específicamente político es aquella dimensión de los problemas que no pueden resolver adecuadamente esas otras profesiones. Politizar es situar las cosas en un ámbito de pública discusión, arrebatárselas a los técnicos, los profetas y los fanáticos.

Hacer política es renunciar a otro procedimiento que no sea convencer, pero convencer a otros es algo que nunca puede estar plenamente garantizado. Quien entra en un diálogo, aunque las reglas de juego estén muy claras, no sabe exactamente cómo va a salir. Solamente es sincero un diálogo en el que yo pueda convencer a otros, pero en el que también pueda ser convencido, en todo o en parte. Lo demás son escenarios para la autoconfirmación. Dialogar es siempre algo arriesgado y así parecen haberlo entendido los que se niegan a hacerlo temiendo perder algo en esa operación. Forma parte de la naturaleza de la política una imprevisibilidad más radical que en otros asuntos. Los efectos de lo que se dice y de lo que se hace no están nunca suficientemente garantizados. La abundancia de medios no asegura el efecto previsto. Tal vez sea esta propiedad la que asemeja a la política con el juego, por lo que hacer política consista en realizar apuestas arriesgadas, más que en programar, calcular, ordenar o planificar.

De ahí que la política sea fundamentalmente un aprendizaje de la decepción. Está incapacitado para la política quien no haya aprendido a gestionar el fracaso o el éxito parcial, porque el éxito absoluto no existe. Hace falta al menos saber arreglárselas con el fracaso habitual de no poder sacar adelante completamente lo que se proponía. La política es inseparable de la disposición al compromiso, que es la capacidad de dar por bueno lo que no satisface completamente las propias aspiraciones. Similarmente los pactos y las alianzas no acreditan el propio poder sino que ponen de manifiesto que necesitamos de otros, que el poder es siempre una realidad compartida. El aprendizaje de la política fortalece la capacidad de convivir con ese tipo de frustraciones e invita a respetar los propios límites.

Perder no es dejar de tener razón, porque tampoco haber ganado le asegura a uno el tenerla. Tener razón no depende de tener

la mayoría (existe incluso una estupidez típica de la mayoría que viene a consistir en querer tener, además de la mayoría, la razón), aunque en política no hay conducta razonable que pueda sustraerse a la obligación de formar una mayoría. Hay ideas muy valiosas en toda oposición y alternativas que no dejan de serlo por una mala acción política. En una sociedad democrática hacer política es el único instrumento legítimo para construir una nueva mayoría o para conservarla.

2. LA POLÍTICA ES UN LUGAR DE COMPROMISO Y NO DE IMPOSICIÓN O UNILATERALIDAD.

En el origen de la decepción política, en el desinterés o la desafección de muchos ciudadanos, se encuentra generalmente el hecho de que se ha esperado demasiado de ella. La política es una actividad civilizadora, que sirve para encauzar razonablemente los conflictos sociales, pero no es un instrumento para conseguir la plena armonía social o el consenso absoluto, ni para dar sentido a la vida o garantizar la libertad plena y su buen uso. Por eso tampoco es muy grave la apatía política, dentro de unos ciertos límites. Las democracias pueden soportar un alto grado de desinterés; de hecho, cuando las personas generalmente apáticas muestran de repente un vivo interés por la política suele ser señal de peligro. Forma parte de la normalidad democrática un cierto aburrimiento, que se echa de menos en épocas agitadas.

Necesitamos abordar los conflictos desde posturas que no induzcan a esperar demasiado ni demasiado poco. En toda inteligencia política hay una decepción bien aprovechada. Hay que aceptar los límites de la política y hacérselo saber a los propios seguidores. La política sirve nada más y nada menos que para conciliar intereses naturalmente divergentes. Es el mejor medio para resolver los conflictos de intereses que surgen entre la pluralidad de valores e intereses que caracterizan a las sociedades avanzadas. Pero la política sirve a la pacificación cuando se entiende y se practica como compromiso, como pacto y acuerdo, no como un medio para conseguir plenamente unos objetivos diseñados al margen de las circunstancias reales, fuera de la lógica institucional o sin tener en cuenta a los demás, entre ellos a quienes no los comparten. Cualquier objetivo político sólo es

realizable en colaboración con otros que también quieren participar en la definición de esos objetivos. La colaboración democrática proporciona muchas posibilidades, pero impone también muchas limitaciones. La política surge de la aceptación de esas y otras limitaciones. De entrada, los límites que proceden del hecho de reconocer otros poderes de grupos o intereses sociales con tanto derecho como uno para disputar la partida.

Para que haya política no hace falta un consenso muy amplio. Un consenso absoluto sólo podría darse mediante la violencia impositiva o la trivialidad general de la que nadie puede discrepar; el único acuerdo fundamental que se requiere en una sociedad moderna es la utilización de los medios políticos, que unos llaman reglas del juego y otros respeto a lo que decida la mayoría, y que son dos caras de una misma moneda. Casi todos los regímenes tienen en su origen la experiencia de que cualquier cosa es mejor que la guerra. Antes de nada, una comunidad política está formada por personas que se han cansado de la violencia, para las que determinados sufrimientos no valen la pena y prefieren un compromiso razonable.

Por eso la acción política implica siempre transigir. Quien aborda cualquier problema como una cuestión de principio no puede sentirse a gusto en política, aunque comparezca en ese escenario. Quien habla continuamente el lenguaje de los principios, de lo irrenunciable y del combate se condena a la frustración o al autoritarismo. El hombre de las reivindicaciones absolutas es incapaz de negociar y termina no obteniendo nada, ni siquiera lo que podría haber conseguido con una estrategia inteligente. La primera dificultad para la consecución de acuerdos políticos está en el empleo abusivo del lenguaje impreciso de los principios. No se puede hacer un programa político con palabras incuestionables como democracia, diálogo, libertad o justicia, sin decir al mismo tiempo cómo se van a desarrollar, concretar o aplicar en el caso concreto. Cuando falta esta concreción uno puede temerse que esas palabras van a arrojarse contra el discrepante en los medios como si no estuviera de acuerdo con los fines. La actividad política es importante no porque no existan ideales, sino porque hay demasiados. La política no cuestiona la posible grandeza

de esos ideales; se limita a establecer el escenario en el que debatir acerca de ellos sin imposiciones ni violencia.

La política fracasa cuando los grupos rivales preconizan objetivos que según ellos no admiten concesiones y se consideran totalmente incompatibles y contradictorios, por lo menos tal como los formulan los protagonistas. Todos los fanáticos creen que sus oponentes están fuera del alcance de la persuasión política. Nadie que no sea capaz de entender la plausibilidad de los argumentos de la otra parte podrá pensar, y menos actuar, políticamente. Éste es el primer requisito para que se desplieguen las virtualidades pacificadoras de la política: argumentar bien, ponerse al alcance de los argumentos del oponente y no refugiarse en la vaguedad de los conceptos generales.

Los problemas políticos de la sociedad tienen muchas soluciones posibles o no tienen ninguna que sea realmente definitiva, pero hay remedios, acuerdos, compromisos e incluso ajustes, ninguno perfecto, pero varios, o quizá muchos, en la franja que va de lo más o menos positivamente satisfactorio a lo más o menos tolerablemente aceptable. Las divergencias reales de intereses continuarán, pero con voluntad, habilidad, recursos y buena suerte, a veces pueden hacerse menos intensas y más pacíficas. Éste es el ámbito en que se hacen valer virtudes propias de la política entendida como compromiso: la prudencia, la conciliación, los acuerdos parciales, la adaptabilidad. Por supuesto que este tipo de acuerdos nunca es perfecto y nunca responde a lo que cualquiera que esté profundamente implicado en la batalla habría aceptado antes de iniciar las negociaciones. Ahora que se discute mucho acerca de si la paz tiene o no un precio, hay algo que sí puede afirmarse rotundamente: la incapacidad para el acuerdo se paga siempre con un precio demasiado caro.

Si hubiera que definir la función de la política en pocas palabras, yo diría que se trata de la capacidad de convertir lo disyuntivo en aditivo. El sociólogo Ulrich Beck hablaba a este propósito de una gestión del "y". La buena política transforma el "esto o aquello" en "esto y aquello", sustituye la dicotomía amigo-enemigo por relaciones de cooperación. La política es la resistencia —siempre fracasada o realizada parcialmente— contra la imposición, la confrontación, la uni-

lateralidad y la exclusión, el empeño por resolver los problemas sociales en términos de integración, un combate contra la incompatibilidad. Sus tareas fundamentales son la mediación, la convergencia, la cooperación y el acuerdo. Una buena política no requiere hacer valer los intereses de todos (lo que resulta casi siempre imposible), pero no puede haber dejado de intentarlo. La inevitable parcialidad de toda decisión se atempera por el hecho de que haya estado precedida por un momento deliberativo en el que no ha dejado de ser tomado en consideración ningún interés legítimo.

Es razonable que la apelación al bien común esté en principio bajo sospecha. Forma parte de la retórica de la confrontación política que los partidos presenten siempre sus exigencias en nombre de intereses generales, aun cuando no sean otra cosa que pretensiones particulares. El concepto de bien común es, no obstante, irrenunciable para la política. Sólo un concepto de este tipo puede justificar una visión más elaborada de la política y evitar que los políticos se limiten a beneficiar a su clientela, como si fueran simples mandatarios de su electorado inmediato. Pero es que, además, el interés propio que no se abre a la colaboración resulta ser de muy poca utilidad para el interesado. Hay una serie de argumentos en favor de lo que podría llamarse "altruismo por interés" que obligan a reflexionar acerca del interés bien entendido y a concebir la política como una cooperación inteligente.

Existen, por ejemplo, algunos riesgos en las instituciones que se producen cuando sólo persiguen el interés particular de sus miembros. Tanto en el mercado como en la política, son numerosas las relaciones en las que la mera persecución de los bienes privados conduce a una situación que es mala para todos. Quien haya reflexionado, por ejemplo, sobre cómo se produce un atasco puede entender que la relación entre lo privado y lo común es más compleja que la mera adición. El individualismo crea muchas veces situaciones de incompatibilidad que son desventajosas para todos o para algunos individuos.

La otra gran paradoja de la desatención hacia lo común estriba en que si la concreción del bien común es algo controvertido, tampoco el interés propio es algo bien conocido y absolutamente determinable. La maximización del propio interés está sometida a la incer-

tidumbre característica, por ejemplo, de las acciones complejas y de largo alcance. Hay muchos problemas económicos y sociales que no se deben a que haya una mala voluntad por parte de los agentes o a una indisposición a encontrar el acuerdo, sino a su perplejidad e ignorancia acerca de qué es lo más conveniente. No somos sujetos que sabemos perfectamente lo que queremos y luchamos contra otros por conseguirlo. Ni nuestro interés económico ni nuestro interés político se formula con independencia o contra el de otros, sino a través de la discusión y cooperación con ellos. Los partidos políticos no deberían hablar entre sí por razones estratégicas: si el diálogo en política tiene algún sentido es porque los agentes están convencidos de que no tienen toda la razón y que lo razonable sólo se encuentra en el intercambio de argumentos con los demás.

3. LA POLÍTICA SIRVE PARA ARTICULAR EL ANTAGONISMO Y NO PARA ELIMINARLO.

La política organiza la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas. La atención a lo común no puede pasar por alto la realidad de lo diferente. El antagonismo será más o menos intenso, pero no es completamente eliminable. Por eso la queja excesiva contra el "espectáculo" de la controversia política esconde, en muchas ocasiones, un desconocimiento acerca de la naturaleza de la política, que no es otra cosa que la instancia en la que hacemos valer nuestras discrepancias más fundamentales, aquellas que no comparecen en otras esferas más técnicas o menos significativas.

Transformar al enemigo en adversario —una de las funciones de toda política— no equivale a anular las diferencias que definen una y otra posición. La política democrática consiste en "domesticar" la hostilidad, para lo cual es necesario, en primer lugar, reconocer la existencia del antagonismo potencial que acompaña a toda posición ideológica y a toda construcción de identidades colectivas. No se trata, pues, de eliminar las pasiones o relegarlas a la esfera privada —lo que, por lo demás, es imposible—, sino de ponerlas en juego de tal forma que den lugar a un pluralismo democrático. Tampoco se trata de alcanzar un consenso sin exclusión, sino de establecer la discrimina-

ción entre nosotros y ellos de modo que sea compatible con el respeto democrático.

El ideal de sociedad democrática no consiste en una sociedad que hubiera realizado el sueño de una armonía social perfecta. Existe democracia cuando ninguna instancia social puede erigirse en dueña y representante de la totalidad. Y es aquí donde el reconocimiento de las particulares identidades conecta con el deseo de radicalización democrática. Porque la actitud democrática exige que cada uno reconozca el carácter particular y limitado de su punto de vista. También nuestra visión del mundo es local. Por eso hay concepciones diversas acerca de lo que puede significar ser cosmopolita. De este modo puede advertirse el error de identificar democracia y universalidad, que está en la base del "patriotismo constitucional" de Habermas: haber pensado que la adhesión a unos principios universales es una condición de la tolerancia política. Más bien habría que decir lo contrario: es tolerante quien sabe de la particularidad de los motivos, opiniones e intereses que explican y limitan al tiempo su posición en el conjunto de la sociedad, quien está seguro de no representar a la totalidad ni tener el monopolio de las buenas intenciones, quien no excluye al discrepante como "irracional", aunque lo considere profundamente equivocado.

La insistencia en marcos institucionales cerrados o la elevación de los acuerdos vigentes —por muy amplios que puedan ser— a la dignidad de consensos universales y definitivos es algo profundamente *contrario a la incertidumbre constitutiva de la democracia moderna* (Mouffe). Presentar así las cosas equivale a reificar las instituciones y hacerlas imposibles de modificar, o sea, menos habitables, lo que contradice de hecho el principio de máxima inclusión que persiguen sus defensores. Pero la topografía del espacio político es más elástica y abierta de lo que pretenden hacernos creer los que entienden la política como un espacio de juego perfectamente definido y fijado para siempre.

Los enfrentamientos ideológicos o identitarios no suponen necesariamente un peligro para la democracia, que más bien proceden de la falta de discusión, la presión unanimista, la imposición de lo políticamente correcto o de hacer pasar lo particular por el punto de

vista universal al que todos deberían plegarse. Aparecen así, por ejemplo, formas impositivas de consenso, a las que se invita a otros, mientras se prepara la artillería contra quien exprese alguna objeción. Los administradores de lo correcto se niegan a ampliar el diálogo racional con quienes no aceptan sus reglas del juego. Resulta llamativa la facilidad con que es descalificada como no razonable la posición de quien discrepa en asuntos importantes. Y la discrepancia, que las más de las veces se refiere a los modos y formas, es interpretada interesadamente como vulneración de los principios democráticos.

Una de las causas de la actual desafección política es la dificultad de configurar alternativas y hacer visibles posibilidades diferentes. Para que haya alternativa real no basta con proclamarlo o exigirlo, ni con definirse como diferente o postularse para sustituir a los que gobiernan: esos discursos, por sí solos, no construyen una alternativa, para lo que además es necesario convencer de que se van a hacer cosas distintas. La política es elección (su acto central son precisamente las elecciones) y para elegir tiene que haber diferencias, aunque éstas no vayan a ser tan gruesas como en épocas pasadas.

Pero la crisis de las ideologías y la imposición hegemónica de unos modelos correctos han estrechado el campo de las posibilidades y, lo que es más grave, han convencido a las propias fuerzas políticas de que su rivalidad es accidental, de que la diferencia es más sospechosa cuanto más diferencia. Se impone no desentonar en exceso y subrayar las coincidencias. Da la impresión de que para ganar unas elecciones no hay que tratar de convencer a los ciudadanos de la necesidad de otra política sino de que otros podrían hacer mejor eso mismo. Ganar unas elecciones equivale meramente a sustituir, quitar y poner; nadie se arriesga a proponer algo distinto y eso lo sabe bien el que manda, cuya estrategia consiste precisamente en arrojar sobre la oposición la sospecha de que quiere cambiar algo. Pero la oposición corre así el riesgo de que a los ciudadanos no les compense la alterancia para que nada cambie y se decidan por la continuidad, que prefieran, como suele decirse, el original a la fotocopia. La estrategia más rentable para los gobiernos es convencer a los electores de que cuanto hace la oposición no es sino aventurismo y desvarío, riesgos innecesarios.

rios que ponen en peligro la estabilidad institucional. Todo esto da lugar a una discusión absurda: la oposición se hace perdonar asegurando que no quiere cambiar nada y el gobierno acusa a la oposición de querer cambiarlo todo.

Esta táctica política viene combinándose con una nueva ocupación de los espacios políticos que da lugar a no pocas incomodidades. La debilitación del antagonismo entre la derecha y la izquierda hace que el antagonista se convierta en competidor con la idéntica pretensión de conquistar el centro político. Dejan de considerarse antagonistas porque aspiran precisamente a lo mismo. La lucha política se enrarece, no cuando hay una gran tensión ideológica, sino cuando todos quieren más o menos lo mismo. Al otro no se le combate desde posiciones diferentes sino que se trata de ocupar su lugar, robándole argumentos o desplazándolo del campo de juego. Esto es algo menos respetuoso con el adversario que la controversia abierta, pues en lugar de enfrentarse con él intentará destruirlo, dejarlo fuera de lugar.

En este panorama la alternancia electoral sólo puede esperarse de la naturaleza o de la moral, no de la política; los vuelcos estarían originados en circunstancias casuales, golpes del destino, que bajo la forma de catástrofes naturales o escándalos de corrupción se desean secretamente como único elemento de giro posible en una normalidad política de la que ha desaparecido el antagonismo. Cuando no se tiene otra política que ofrecer, sólo cabe implorar un golpe de suerte que modifique el campo de batalla. Ahora bien, esperar que el trabajo propio lo hagan las mareas o los errores colosales del adversario es, por lo general y salvo contadas excepciones, una forma de prepararse para la derrota.

Con la renuncia al antagonismo democrático desaparece la idea de alternativa, se pierde la posibilidad de una forma legítima de expresión de las resistencias contra las relaciones de poder dominantes. Este es, a mi juicio, el verdadero problema de una cierta izquierda en estos momentos: que acepta el terreno de juego establecido por sus adversarios, abandona la lucha por definir ese campo y se contenta con que le dejen jugar en esas condiciones desventajosas. A partir de ahí, quejarse de que el gobierno instrumentaliza la Constitución o los pactos es un lamento de perdedor.

Muchas de las cosas que suceden en la política actual tienen una explicación en esas formas que – pese a toda la retórica al uso – están favoreciendo la homogeneidad, pues dejan poco espacio para el disenso y la disputa política. La revitalización de la democracia hay que esperarla más de la discrepancia razonable que del fervor por el consenso. Si la democracia es imposible sin un cierto consenso, también debe permitir que las diferencias se expresen y que se constituyan identidades colectivas en torno a posiciones diferenciadas. Declarar como algo superado los antagonismos de identidad o las diferencias ideológicas indica una voluntad de no tomarse en serio el pluralismo de los valores en política.

ANTIPLURALISMO DOMINANTE Y PLURALISMO CONVENIENTE

José Ignacio Lacasta-Zabalza

El pluralismo, al autorizado decir de Isaiah Berlin, consiste en admitir "que la idea de la variedad es una cosa buena, que una sociedad en la que se mantengan muchas opiniones" es mejor "que una sociedad monolítica en la que una opinión es la obligatoria para todos los demás" (Berlin 1999: 67-71). Esta idea, aparentemente sencilla, es bastante reciente. Nadie antes del siglo XVIII podía haber aceptado esto, pues la idea de la verdad (para un católico, protestante o musulmán) era única e incompatible con esa variedad que exigen nuestras sociedades contemporáneas. El pluralismo nació de la tolerancia religiosa, de las varias religiones –pero casi siempre bajo el predominio de una– practicadas en el seno de un mismo territorio. Hoy en día, el recurso a la tolerancia, según J. M. Martínez de Pisón tras las reflexiones multiculturales de Javier de Lucas, se ha convertido en un latiguillo en manos de ciertos políticos de profesión, que no puede ocultar lo siguiente: que el Estado no puede tolerar lo que no tiene derecho a prohibir (Martínez de Pisón 2001: 128). Ni el Estado ni la ciudadanía tienen por qué "tolerar" la práctica del Islam o la edificación de una mezquita (si reúne los requisitos legales). Pues lo que deben hacer es reconocer el derecho fundamental de los musulmanes a la práctica en España de su religión (al amparo de la libertad religiosa del artículo 16 de la Constitución de 1978 y del carácter laico, no religioso, del Estado español).

No es tiempo de tolerancia, sino de reconocimiento de las diversidades y de los derechos humanos para todos los seres humanos. Reconocimiento que se encuentra con un serio obstáculo ante *El hombre unidimensional* que criticara allá por los años sesenta del siglo XX Herbert Marcuse (Marcuse 1981). El ser humano captado por los escasos valores transmitidos por los medios audiovisuales, ajeno al contraste de esas variedades intelectuales exigidas por Isaiah Berlin, incapaz de ponerse en el lugar del otro diferente, poseedor de una cul-

tura muy limitada que se nutre mentalmente de unas pocas verdades adquiridas por el hábito y no por la reflexión, fácilmente manipulado por la insistencia propagandística de los poderes oficiales y, en fin, posible protagonista destacado de la *uniformidad* observable en las sociedades occidentales a las que España pertenece.

El auge de la uniformidad cultural y política de estos últimos años del siglo XX e inicios del XXI en el seno del Estado español, ya criticado en el libro *España uniforme* (Lacasta-Zabalza 1998) en relación –sobre todo– al crecimiento de un nacionalismo español de corte intransigente y declaradamente incompatible con otros idearios, ha desvelado ciertos caracteres contrarios al pluralismo de esa conciencia, no solamente en su dimensión política cotidiana, contra los nacionalismos de las nacionalidades y especialmente contra el vasco (sin matiz alguno que diferencie a los partidarios de la violencia y a sus opuestos). Esta uniformidad también se despliega desde el alineamiento mundial y monocorde de las actuales relaciones internacionales españolas de subordinación a los USA, a fuerza de reclamar una acción militar abstracta y permanente contra un no menos abstracto terrorismo, lo que se manifiesta política y concretamente en innecesarios antagonismos con los países árabes y, lo que es peor, a través de una sostenida propaganda mal disimulada contra el Islam, que va de las imágenes audiovisuales para uso y consumo de toda la población a las argumentaciones más refinadas de Giovanni Sartori y su cohorte de imitadores entre los intelectuales españoles. No es por casualidad que el pequeño libro de Sartori titulado *La sociedad multiétnica* (2002) lleve como significativo subtítulo para su Apéndice actualizado *Extranjeros e islámicos*.

Tampoco es por azar que un abanderado de este tipo de pensamiento oficial como Mikel Azurmendi, en su libro *Todos somos nosotros* (2002: 62-64), ensamble en las mismas páginas su vasallaje debido a Sartori y su rechazo a todo el nacionalismo vasco con la curiosa fórmula de "la desintegración social en Euskadi por causas étnicas". Porque Azurmendi rinde tributo a la uniformidad política con el uso de uno de los adjetivos preferidos de los promotores de los tópicos uniformes, llamando "étnico" a todo lo que no encaja en las medidas

homogéneas de quien está en el poder y en el Gobierno del Estado. Un libro, el de Azurmendi, que en lugar de combatir la xenofobia realmente existente en sectores de la sociedad española, se acomoda a ella como algo inevitable, pues –en sus palabras– "ya brota entre la ciudadanía un sentimiento de invasión e inseguridad". Sentimiento injusto, pues no se apoya en la realidad sino en el miedo, y contrario a una mínima actitud cívica. Que prescinde, como la peor cultura de nuestra sociedad, de la más débil memoria que recuerde el carácter emigrante de tantos españoles hace no más de veinte años (canarios, andaluces, extremeños, gallegos, etc.). Que supiera cómo y por qué todavía existe un artículo en la Constitución española de 1978, el 42, que obliga al Estado español a velar por los derechos económicos y sociales de los trabajadores españoles en el extranjero y a orientar su política encaminada a conseguir el "retorno" de esos emigrantes.

Así, como resultado de esas ideas antipluralistas preponderantes, las Leyes de Extranjería y sus sucesivas reformas limitan derechos fundamentales de los inmigrantes que nunca se debieron cercenar ni suspender, amén de potenciar una xenofobia institucional que cierra filas ante una muy flaca idea de lo español y lo europeo. Identidad pobre más definida por lo que niega (los nacionalismos históricos, lo islámico, los derechos de los inmigrantes...) que por lo que afirma (una abstrusa e incommovible España a través de los siglos o una etérea y errática idea de la Constitución cavilada como una extraña ley sin derechos para todas las personas).

Es en el interior de este evanescente concepto de Constitución desde donde Mikel Azurmendi exige la "lealtad constitucional" (otro tópico predilecto de los uniformadores) a quienes discrepamos de su intento de legitimar la xenofobia legal. Edificio de Azurmendi que se viene abajo cuando se somete al test de los derechos fundamentales concretos y exigibles por la propia Constitución. Como cuando el iusfilósofo Andrés García Inda inquiere al libro *Todos somos nosotros* por los derechos de asociación, reunión y manifestación de los inmigrantes indocumentados (*Heraldo de Aragón*, 4.3.2003). Ya que entonces el libro de Azurmendi balbucea excusas –que ya escuchamos bajo el régimen franquista- sobre los riesgos de "caos y algarada" para el orden

público en las protestas de los inmigrantes. O equipara "inmigración irregular y delincuencia" como el peor mensaje al subconsciente colectivo del peor telediario sobre la detención de los náufragos de una patera, reportajes cotidianos en los que se insiste más en el carácter ilegal de la inmigración (o en las mafias que los gestionan) que en los sufrimientos y hasta muertes de los seres humanos de carne y hueso, víctimas de la penuria en sus países de origen y de una política irresponsable de inmigración en los países que debieran ser de acogida.

Lo chocante, prosigue García Inda, es que a quienes tratamos de llevar esta divergencia a los medios práctica y estrictamente constitucionales, de los derechos de todas las personas sin distinciones, se nos reproche que adoptamos una posición formalista o relativa a los aspectos jurídico-formales de la discusión constitucional. Algo muy extraño si se tiene en cuenta que todo lo que se refiere a estos derechos fundamentales atañe materialmente a la libertad de miles y miles de personas.

Pero la propaganda uniformadora no se agota en las restricciones establecidas por las leyes de extranjería. Es en flagrante oposición al nacionalismo vasco, en la variante de su sector más radical (aunque no necesariamente todo él partidario de la violencia ni mucho menos, como lo demuestra la presencia en las urnas de la formación Aralar o la asociación Batzarre en Navarra), como el poder político, mediante la Ley de Partidos, ha aplicado la mutilación del pluralismo al poner fuera de la ley a Batasuna y otras asociaciones electorales con la aquiescencia del Tribunal Supremo y del Tribunal Constitucional. Y ha sido también en materia de extranjería cuando también en el mismo año 2003 los dos partidos principales han acordado la limitación y el establecimiento de condiciones muy restrictivas para el ejercicio de los derechos fundamentales. En palabras concluyentes del catedrático de Derecho Constitucional Marc Carrillo sobre estos dos fenómenos (*El País*, 10.11.03):

"la reforma operada por la Ley 4/2000 plantea serios problemas de constitucionalidad, al hacer depender de nuevo el ejercicio de algunos derechos fundamentales (reunión, asociación, libertad sindical) de la condición administrativa previa de residente legal. Y, por supuesto, la nueva

legislación de partidos políticos, sin duda concebida para hacer frente a la grave situación del País Vasco, presenta serios problemas de habilitación constitucional cuando preceptúa la disolución de un partido político, no siendo como no es una ley penal".

Esta acción en pro de una conciencia social uniforme nace del actual Gobierno del PP, pero se ve acompañada en determinados aspectos sustanciales (como en la reforma de las normas de extranjería del año 2003 o en la Ley de Partidos) por el principal partido de oposición y no pocos intelectuales antaño catalogados como personas de izquierda. Por sintetizar correctamente las críticas a la Ley de Partidos desde una perspectiva de defensa del Estado Democrático de Derecho, no es ocioso detenerse en las declaraciones de Garbiñe Biurrun, magistrada del Tribunal Superior de Justicia del País Vasco, realizadas a la revista *Hika* (nº 148 del 2003: 6-9). Esta magistrada nada objeta a la vía penal de persecución del terrorismo, pues "si un partido político está colaborando con una banda armada, es lógico que sus actividades sean suspendidas". Porque hay que estar —como lo está esta magistrada— "radicalmente en contra de mantener cualquier organización, sea del carácter que sea, que colabore con ese horror que representa el terrorismo".

Los problemas vienen —prosigue Biurrun— cuando la ilegalización va por otros caminos diferentes del penal y el sujeto condenable queda desdibujado, por "falta de una demarcación nítida entre lo que es una organización terrorista (y, en consecuencia, una persona susceptible de ser acusada de terrorismo)" y lo "que pueden ser sus entornos", donde hay gentes que es posible que piensen de modo parecido al terror organizado "pero que no cometen, ni directa ni indirectamente, delitos tipificados por el Código Penal".

Lo que se deriva de todo esto, opina Biurrun en la misma dirección crítica —que aquí igualmente se comparte— del Catedrático de Derecho Constitucional Javier Pérez Royo (en quien expresamente se apoya esta magistrada) es que: "...el pluralismo político queda muy golpeado por la Ley de Partidos y, además, lo hace de una manera muy concreta y muy próxima: suprimiendo el derecho de participación en los asuntos públicos a un sector significativo de la población vasca".

No deja de ser curioso que todos cuantos se pronunciaron a favor de la Ley de Partidos, cabezas pensantes y partidos políticos, se reclamen partidarios de la Constitución de 1978 cuando ésta, desde sus primeros compases (el Preámbulo y el artículo 1.1) propugna la defensa y promoción no sólo de ese pluralismo político sino también del cultural.

Ya en un plano de consideraciones predominantemente jurídicas cabría intentar distinguir entre pluralismo político y cultural, aunque los dos ámbitos de acción del concepto *pluralismo* estén seriamente entrelazados en su devenir y orígenes. Por ejemplo, si se habla del pluralismo constitucional, esa idea se relaciona con varias proyecciones de diferente alcance y consecuencias a propósito del texto español de 1978.

Aún más: *Constitución pluralista* es una calificación que le viene que ni pintada a la propia norma española de 1978. Pues, asegura Prieto Sanchís, "la Constitución pluralista no es ni un mandato ni un contrato" (2003: 123). Y el consenso entre fuerzas políticas dispares está en el origen del texto español de 1978, lo que conviene destacar y así lo hace este mismo autor en este mismo pasaje: "No significa ese consenso —que sin duda existió en la aprobación del documento— un simple acuerdo de mínimos sobre las reglas del juego democrático que dejase las manos libres al futuro legislador, tampoco la incorporación de contenidos materiales siempre claros y precisos, aun cuando pudieran ser el fruto de mutuas cesiones, sino que viene a expresar la plasmación de líneas o principios ideológicos heterogéneos y a veces tendencialmente contradictorios que presentan, sin embargo, una idéntica pretensión de validez y de conformación de la sociedad".

Es pertinente el ejemplo del artículo 27 de la Constitución aducido por Prieto Sanchís y concerniente al derecho a la educación. Porque, tras él, se pueden detectar diversas ideologías manifestadas en el proceso constituyente, en un equilibrio inestable entre las proposiciones laicas y las derivadas a favor de la enseñanza religiosa. Posteriormente, el Tribunal Constitucional no ha dado la razón a una u otra mayoría parlamentaria, sino que se ha mantenido en un territorio integrador que ha querido armonizar ambas posiciones en una operación interpretadora que Prieto Sanchís, no sin acertado humor, describe como un verdadero "encaje de bolillos" (2003: 124).

Si eso ocurre con los derechos fundamentales como el del artículo 27, la categoría de los *principios rectores* puede llevar, no ya a la posibilidad de un pluralismo ideológico y hermenéutico, sino a la esclavitud de la norma con respecto a la mayoría parlamentaria del momento o a su auténtico vaciado de contenido. Piénsese, si no, en el artículo 47 de la Constitución que consagra el derecho de todos los españoles a una vivienda digna. No deja de sonar a cierto escarnio su proclama a favor de la utilización del suelo por parte de los poderes públicos –textualmente– "de acuerdo con el interés general para impedir la especulación". Pues lo que prevalece en la sociedad española de hoy es exactamente el mando de la especulación en materia de vivienda (y en otras materias, según se vio en las repetidas elecciones del año 2003 a la Comunidad de Madrid), asunto que, incluso, ha llegado a desvirtuar el derecho de todos los españoles a una morada digna, puesto que el artículo 245 del Código Penal de 1995, en su apartado 2, llega a castigar con la pena de multa de tres a seis meses a los ocupantes pacíficos de los inmuebles –los famosos *okupas*– aunque estén deshabitados los edificios y pisos, puesto que lo que busca por encima de todo la citada norma penal es la protección del propietario titular de unos derechos que pasan por encima del interés general y hasta del estado de necesidad en no pocas ocasiones.

Y aunque sea aquí una reflexión un tanto colateral, los principios rectores de la Constitución, al exacto decir técnico de Prieto-Sanchís, no son sino principios programáticos o hasta "directrices políticas", cuya "indeterminación no pesa sobre el supuesto fáctico, sino sobre la consecuencia jurídica" (Prieto Sanchís 1996: 41-49). Lo que no solamente admite, sino que puede potenciar, interpretaciones de la Constitución tan socialmente plurales como contradictorias entre sí.

De otra parte, también se puede afirmar que existe un cierto *pluralismo jurídico* acogido en la propia Constitución española. Tanto las categorías de los *derechos históricos* como el régimen jurídico foral de ciertos territorios abundan en esa característica. Y así lo determina la Disposición Adicional Primera cuando asegura que: "La Constitución ampara y respeta los derechos históricos de los territo-

rios forales". Lo que, además de los territorios del País Vasco y Navarra, hay que completar con el Derecho foral de otros lugares como Aragón. Realidad plural jurídica sintetizada de manera excelente en el voto particular del magistrado del Tribunal Constitucional Carles Viver Pi-Suyet en la sentencia 88 de 12 de marzo de 1993, al recordar que el Derecho Civil aragonés no es algo residual sino un orden capaz "de determinar sus específicas fuentes de producción normativa". Y ello es así, se puede añadir, porque la Constitución no parte de cero ni es un Decreto de Nueva Planta. Así, si en Navarra existe un régimen que incluye la libertad amplísima de testar, en tanto que en el Derecho Común español son obligatorias las legítimas, eso es porque existen órdenes jurídicos diferentes con diverso pasado histórico. Pues, según lo escribe Viver Pi-Suyet con respecto al fuero privado aragonés: "el Derecho Civil constituye sin duda una de las ramas del Derecho más condicionada por las características específicas de los diversos pueblos".

El artículo 1.1 de la Constitución afirma que "España se constituye en un Estado social y democrático de Derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político". Claro que el concepto de valores superiores nos remite a una situación peculiar de los mismos, de corte preeminente, tanto en el propio texto constitucional como en la jurisprudencia del mismo signo. Desde donde –ley y sentencias del Tribunal Constitucional– se puede decidir que estos valores superiores han nacido con la vocación de superar un estrecho formalismo jurídico que redujera las interpretaciones del derecho a la fabricación de una mera legalidad y, por otro lado, evitasen el recurso a artefactos metajurídicos que inyectaran de modo más o menos subrepticio el recurso a un rancio Derecho Natural cosido a la vida jurídica positiva. De manera subreptica o no tanto, pues no hay que olvidar que el diputado Manuel Fraga Iribarne quiso introducir nada menos que a Dios en algo tan en las cuitas humanas como el texto constitucional de 1978 y que Fidel Carazo, a la sazón parlamentario del Grupo Mixto en ese mismo proceso constituyente, propuso una enmienda que pretendía sustituir los ya mencionados valores superio-

res por unas esencias superiores"; enmienda que comenzaba así: "*España reconoce a Dios como fundamento inspirador del Derecho*" (Llamas 1993: 239).

Lo que, permítase la ironía al tratar de algo tan poco empírico como esos etéreos entes de carácter superior y con el máximo respeto a las ideas religiosas de cada cual (que son plurales en la sociedad española y no únicas), esa proposición teocrática —como la de Fraga y el diputado Carazo— podría también haberse formulado perfectamente con la constatación de un reconocimiento de España por Dios. En nuestra dilatada historia no sería el primero.

Y la discusión acerca de la pertinencia de nombrar o no a Dios en la Constitución nos remite a la estrecha relación existente entre el pluralismo y la libertad religiosa. No tanto en lo relativo al pluralismo político como al ideológico y religioso. El profesor Martínez de Pisón ha entresacado diversas conclusiones de esa proyección pluralista de la libertad religiosa: a) antes que nada, los poderes públicos han de aceptar como punto de partida en sus relaciones con las iglesias y las confesiones "la idea del *pluralismo ideológico y religioso* como una realidad presente en las sociedades democráticas desarrolladas y, entre ellas, la española", b) el reconocimiento del pluralismo lleva consigo el respeto a la diversidad de creencias y la implantación del *principio de neutralidad estatal* como palanca para la estructuración del Estado democrático de Derecho; c) todo ello es inseparable de la idea de igualdad religiosa, pues sin igualdad no puede haber libertad en esa materia, no siendo admisible la discriminación en el trato por motivo de esta materia religiosa o por la profesión de diversos credos, lo que constituye un mandato para el Estado y sus funcionarios (Martínez de Pisón 2000: 283-289).

Ni en el seno, pues, del iusnaturalismo antipluralista de corte religioso ultramontano (como el aquí recordado de los diputados Fraga y Carazo con motivo del proceso constituyente) ni dentro tampoco de un positivismo que no hace suyo otro criterio hermeneútico que la forma y la norma estrictas, esos valores superiores del artículo 1.1, por ese camino de en medio cavado entre el iusnaturalismo y el positivismo, lo son de manera explícita aunque, sostiene Ángel

Llamas, de modo implícito bien puede considerarse que hay otros del mismo rango en el mismo texto como la "seguridad jurídica" y la "solidaridad" (Llamas: 244). Con todo, lo que resulta inequívoco es que la Constitución y la jurisprudencia de la misma clase incluyen al *pluralismo político* entre esos superiores valores decisivos para la formación del ordenamiento jurídico español. Y que los partidos políticos "expresan el pluralismo político" además de concurrir a la formación de la voluntad popular, tal y como lo afirma el artículo 6 de la misma Constitución, en cuya normativa se proyecta este valor al reconocer en su artículo 16.1 la libertad ideológica de todos los ciudadanos y en el 23 el derecho de toda la ciudadanía a acceder en condiciones de igualdad a los cargos y funciones públicas.

En opinión del profesor J. Javier Santamaría el pluralismo político es el menos difuso de los cuatro valores superiores del artículo 1.1 o el menos poroso a la hora de definirlo y delimitarlo. Así lo demuestra la jurisprudencia del Tribunal Constitucional en cuatro dimensiones: a) al relacionar la actividad del legislador con el pluralismo político y establecer los márgenes en los que se desarrolla una amplia capacidad de maniobra para promulgar las leyes según las diversas opciones políticas en el poder; b) como regla para determinar la composición plural necesaria —como plural es la sociedad— de los órganos de carácter público y diversos órganos colegiados; c) en conexión con la libertad de expresión, para dar cobertura normativa a distintas opciones políticas (incluso en posiciones que chocan con ciertos preceptos constitucionales); d) como criterio decisivo para delimitar el papel que en nuestro sistema constitucional les corresponde a los partidos políticos, así como para precisar la titularidad de la representatividad de los cargos públicos, quienes, en reiteradas decisiones de este tribunal, son representantes de todos los representados y no solamente de aquéllos que les eligieron (Santamaría 1997: 402-404).

Por eso, no hace sino introducir alguna confusión, o falta de la necesaria nitidez, el párrafo primero del Preámbulo de la Constitución española cuando recoge que "la Nación española, deseando establecer la justicia, la libertad y la seguridad y promover el bien de cuantos la integran, etc.". Donde desaparece el pluralismo político

y se introduce el ideal de la *seguridad* en el sentido implícito –ahora explícito– de la reflexión del profesor Llamas sobre el carácter no cerrado ni en régimen de *numerus clausus* de los valores superiores.

Pero hay otra noción que está en las normas constitucionales y ha de ser aquí también comentada. Se trata del *pluralismo cultural*. El primer y cuarto párrafos del Preámbulo constitucional de 1978 aseveran que la Nación española proclama su voluntad de "proteger a todos los españoles y pueblos de España en el ejercicio de los derechos humanos, sus culturas y tradiciones, lenguas e instituciones".

La hermosa fórmula *pueblos de España*, de resonancias federalistas, es objetada por quienes no admiten los derechos colectivos de dichos pueblos o de las nacionalidades. Antonio Torres del Moral escribe a propósito de este párrafo cuarto (Tajadura 1997; XVIII):

"¿Son los pueblos sujetos de derechos en el sentido técnico jurídico de la expresión? A mi juicio, no, salvo que veamos en el pueblo una persona jurídica, tesis que plantea muchos más problemas de los que resuelve. Se trata más bien de deseos o aspiraciones colectivas, tan importantes políticamente que el Derecho debe hacerse cargo de ellas, pero no de derechos en sentido estricto".

Torres del Moral no se refiere, pues nada dice sobre esto, al constitucionalmente más importante "pueblo español" en quien reside la soberanía nacional y del que "emanan los poderes del Estado" (según el artículo 1.2 del texto de 1978). Como es habitual entre una amplia serie de juristas e intelectuales españoles, piensa en exclusiva y en contradicción con la idea de los "pueblos de España" donde lo que ve son las "nacionalidades" del artículo 2 de la misma Constitución.

Por otra parte, la opinión de Torres del Moral no se ajusta mucho a lo que mantienen algunos preceptos de la misma Constitución. Así, la Disposición Transitoria Cuarta bien es cierto que no se refiere al "pueblo navarro", pero deposita en Navarra el importante derecho a incorporarse o no al régimen autonómico vasco, iniciativa que corresponde adoptar por mayoría al Órgano Foral competente, ratificada posteriormente en referéndum expresamente convocado y aprobado también por mayoría de los votos válidos emitidos, sufragio ejercido por sus titulares jurídicos individuales: todos los navarros de ambos sexos que estuvieren en condiciones legales de introdu-

cir sus papeletas en las urnas en el momento oportuno, supuesto en el que, por cierto, la Constitución no convoca al pueblo español ni nadie ha discutido nunca como atentatorio contra su soberanía.

Los mismos razonamientos sobre la titularidad colectiva e individual de esos derechos podría predicarse del artículo 2 del vigente Estatuto de Gernika o Ley Orgánica de Autonomía para el País Vasco de 18 de diciembre de 1979, que prescribe: "Álava, Guipúzcoa y Vizcaya, así como Navarra, tienen derecho a formar parte de la Comunidad Autónoma del País Vasco". Además, la negación de los derechos colectivos y de su titularidad, así como el soslayo del concepto "pueblos de España", no deja de ser una proposición unilateral y roma. Pues como observa con importante certeza Bartolomé Clavero (2000: 63-77):

"Sólo si nos cegamos para con alguno de ellos, para con el individual o para con el colectivo, quedamos condenados a no entendernos (...) Requisito del derecho individual es el derecho colectivo. Legitimación del derecho colectivo es el derecho individual. La predicación es mutua. El redondeo puede producirse; el círculo, cuadrar. No hay derechos individuales sin derechos colectivos, como tampoco debe haber, tampoco cabe admitir, lo segundo sin lo primero".

Para no fabricar discusiones sobre meras palabras, no se debería hacer ascos de entrada a la idea de "pueblo" ni, por tanto, a la de "pueblos de España", si bien esta última tiene algunas ventajas integradoras en las que la cultura dominante de los juristas intérpretes de la Constitución no se ha querido detener, con manifiesta incapacidad para ponerse en el lugar de las partes y dejar de pensar en el todo siquiera sea por un momento.

Gomes Canotilho, Catedrático de Derecho Constitucional de la Universidad de Coimbra, escribe que la definición de *pueblo político* —que lo es también el sujeto constituyente— se compone del concepto normativo de pueblo, formado a su vez por los electores en condiciones de votar y quienes no poseen ese derecho pero saben políticamente lo que quieren (por ejemplo, los menores de 18 años cuando ésta sea la edad que se exija para ejercer el sufragio universal) (Gomes Canotilho 1999: 71-72). Ese pueblo político, de modo integrador, no se agota en la idea de las mayorías políticas o pueblo mayoritario, sino

que también, lo que atañe muy directamente a un sano entendimiento del pluralismo político, ha de componerse de las minorías:

"El hecho de que las decisiones políticas sean en la generalidad de los casos tomadas por mayoría y valgan como decisión del pueblo, no debe hacernos olvidar que las minorías que votaran en contra, se abstuvieran o no comparecieran a votar continúan siendo "pueblo político".

De lo que habría que apartarse es de un "concepto naturalista, étnico o racial de pueblo caracterizado por origen, lengua y/o cultura común" (1999: 71-72), reflexión del jurista portugués Gomes Canotilho que habría que tratar con especial cuidado a este lado de la frontera y no adjudicar esos defectos en exclusiva a los nacionalismos históricos o periféricos. Se debería criticar en concreto y con minucia, sin concesiones por supuesto, cuando esas manifestaciones se producen realmente, de manera empírica y verificable, y no aplicar a la ligera el adjetivo "étnico" a todo nacionalismo que no gusta. Porque también es peligroso para la libertad difundir que el castellano está en peligro de extinción en Catalunya, atacar sin fundamento las lenguas de las nacionalidades, desprestigiarlas, difundir bulos acerca de discriminaciones lingüísticas que nunca tuvieron lugar (otra cosa es criticarlas en concreto cuando se producen) o, como hacía el régimen franquista, llamarles "dialectos". Incluso se ha llegado a afirmar en un no lejano discurso de la Corona, cuyos responsables son los ministros que lo refrendan, que no ha habido opresión de las lenguas diferentes al castellano. Eso, cuando todavía no se ha perdido la jurídica memoria de la Orden de 16 de mayo de 1940 y del Boletín Oficial del Estado de 17 de mayo de 1940; disposiciones oficiales que llamaban "vicios del lenguaje" a los idiomas periféricos y desterraban su uso al ámbito "parcialmente incoercible de la vida privada". También desune lo suyo confundir dolosamente el nacionalismo contrario a la violencia con el partidario de la misma, suma o compendio de casi todas estas ideas contra el nacionalismo periférico, así como contra la influencia islámica en la cultura española y las pluralistas tesis de Juan Goytisolo, que pueden leerse en el libro de Federico Jiménez Losantos de tan joseantoniano título como: *Lo que queda de España* (1995).

De todas maneras, sería conveniente ponerse en la piel de los nacionalistas catalanes, vascos y gallegos para aprender cómo y por qué les sigue pareciendo injusto —como les pareció similar precepto de la Constitución de 1931— el artículo 3.1 del actual texto del mismo rango; ya que obliga a conocer la lengua castellana ("Todos los españoles tienen el deber de conocerla y el derecho de usarla"), ese *deber* que, con toda seguridad, parecería tiránico a los promotores del todo si se tratase del idioma vasco, catalán o gallego.

Esta antes mencionada proposición crítica del profesor Torres del Moral está expresada en el prólogo a un libro del también profesor Javier Tajadura sobre el Preámbulo constitucional. Y es el mismo Tajadura quien abunda en este tipo de razonamientos (271):

"Ello implica que por muy integradas en la tradición que se pretendan, por muchos siglos de antigüedad que ciertas prácticas aleguen, si no respetan los principios democráticos y los derechos fundamentales, no encuentran un genérico amparo en el párrafo cuarto del Preámbulo: culturas de los pueblos de España. Y si no lo encuentran ello quiere decir que la noción constitucional de cultura es la contenida en el párrafo quinto: cultura en singular, como valor de un contenido universal. Cultura como progreso".

Prácticas, sean provenientes del nacionalismo periférico o del español que, si conculcan los principios democráticos y los derechos fundamentales, no es que no tengan cabida en el Preámbulo sino que es la Constitución la que les deniega, por antidemocráticas y antipluralistas, cualquier cobijo. Aunque Tajadura, como es norma entre no pocos intelectuales promotores del todo, solamente advierte esos peligros contra la democracia en el interior de los nacionalismos periféricos.

Ante la gravedad de lo sostenido por estos dos profesores, Torres del Moral y Tajadura, y para no perder el necesario sentido gramatical de las normas jurídicas, se hace preciso recordar lo que literalmente se recoge en el mencionado párrafo quinto: "Promover el progreso de la cultura y de la economía para asegurar a todos una digna calidad de vida".

Tajadura deduce de ahí que la noción de "cultura" en singular se refiere de modo palmario a la "universal". Contrapone, de manera bastante artificiosa, la concepción "universalista" francesa a la

"particularista" del romanticismo alemán. Y de ahí deduce que las culturas en plural del Preámbulo son las de "los pueblos de España", particularistas en su esencia; en cambio, piensa este autor, la "cultura" en singular del mismo Preámbulo "parece corresponderse mejor con la concepción universalista" (p. 266).

Pero hay quien entiende, como Federico Jiménez Losantos, la cultura en singular en tanto que la española cristiana y de blanca epidermis sin añadidos islámicos (en su indudable caminar histórico también musulmán, judío, mudéjar y mozárabe) y sin aditamentos periféricos como los catalanes. De este modo lo han hecho también numerosos deudores todavía existentes –como Gustavo Bueno– de Ortega y Gasset, Menéndez Pidal, Laín Entralgo y tantos otros. Es algo bastante conocido, según la autorizada pluma de Juan Goytisolo en un pasaje crítico a Manuel García Morente que (Goytisolo J., 1999, p. 19): "la historia oficial de España, tal como se enseña aún en las escuelas, puede cifrarse en un arduo proceso ascético-depurativo, destinado a la supresión de los anticuerpos (hebreos, moriscos, luteranos, enciclopedistas, masones, etcétera)".

De esta línea de pensamiento orteguiano y su albacea Julián Marías (entre otros), decía en 1968 Américo Castro que "escriben cosa tras cosa para demostrar que España siempre fue como Europa" (Castro 1997: 58-61). Cuando un examen desapasionado que va desde el *Diccionario de la lengua* a la contemplación del fabuloso arte mudéjar aragonés, pasando por la herencia de los judíos conversos en Santa Teresa o fray Luis de León, debería decirnos inmediatamente que hubo una fuerte presencia de moros y judíos por mucho que solamente se quiera ver a los cristianos.

Además, no se sabe muy bien de dónde saca Tajadura esa incompatibilidad entre las culturas de los pueblos de España, sus nacionalidades y regiones, con la perspectiva intelectual ilustrada y liberal. No lo vieron así ilustrados y liberales como Benito Feijóo, Humboldt o el príncipe Luis Luciano Bonaparte (este último, autor de un mapa del euskera y sus dialectos que aún hoy guarda el máximo interés). La lista sería interminable, pero baste la acreditada opinión de Julio Caro Baroja en su formidable libro *Los vascos*, modelo de

combinaciones entre esas vistas llenas de amor por lo particular suyo (lo vasco) y sana metodología universal, con una amplitud de miras absolutamente libre tanto de prejuicios del terruño como de la unidad cultural forzada desde el centro geográfico de la península ibérica (Caro Baroja 1971: 11-12):

"Para aviso del que pueda sentirse desorientado quiere -el autor del libro- indicar ahora, en primer término, que siente como el que más los problemas del país; en segundo, que a pesar de ello no ha sido nunca militante de ningún grupo o partido político de los que más han podido influir en él. Por último dirá que, en esencia, fundamentalmente, es, ante todo y por encima de todo, liberal, y que esto no quiere decir hoy -como podría acaso significar en la época de sus abuelos- que sea centralista o algo por el estilo".

Que la cosa no es nueva, lo testimonia muy bien la dedicatoria de tan significativo libro para la cultura vasca, española y universal: "A la memoria de Pío Baroja (1872-1956), cantor del pueblo vasco". De manera que se puede tener una fructífera percepción liberal y universal de lo particular, al tiempo que entender la cultura y las lenguas de los pueblos de España como partes enriquecedoras de un patrimonio común compartido con otras historias comunes y los avatares mundiales de la lengua castellana. Todo ello es posible si se incluye y no se excluye, si se integra y no se desintegra mediante la adjudicación de "particularismos" (condena tan de Ortega y Gasset) a todo lo que desagrada a los entusiastas del todo.

Hora es ya de criticar esa solipsista cultura española en singular y dejar el estilo ideológico de Ortega y Gasset, promotor del ideario central criticado antes por Caro Baroja, cuando Ortega escuchaba en 1900 "el rumor de regionalismos, nacionalismos, separatismos" de lo que él llamaba "la dispersión intrapeninsular" (Ortega y Gasset 1984: 57 y 58). Todavía mantenido -y no en solitario- por Julián Marías cuando en 1996 habla de España y ve "la intensificación del *particularismo*, y con él de la insolidaridad entre regiones españolas" (Marías 1996: 134-139). Porque cuando haya insolidaridad, crítquese en concreto y en sus manifestaciones palpables para conocer de lo que se habla. De lo contrario, no se hace, mediante una indebida generalización, sino atribuir a las razones de los nacionalismos históricos peninsulares el sambenito de "insolidarios" porque sí.

No fomenta el pluralismo constitucional ese aspecto unitario a la fuerza del programa de Ortega y Gasset, de la "unidad de destino en lo universal" de José Antonio Primo de Rivera (tan admirador como deudor de Ortega), ni tampoco lo impulsan las ideas —en la estela de Ortega— de Julián Marías y Gustavo Bueno. Con todo, la organización de España plurinacional o su Estado de la misma índole, sigue siendo un problema que no se puede resolver con invocaciones a la unidad patriótica ni con vestiduras rasgadas cada vez que este asunto toca los ribetes de la reforma constitucional.

Pero nuestra organización interna, la de nuestros pueblos, con ser un asunto importante no es el más importante. No se pueden comparar nuestros problemas —en sociedades donde sobra el colesterol— con los de las personas que no tienen qué llevarse a la boca, ya sea en el África subsahariana, el Magreb o en América latina (Latinoamérica, donde podría experimentarse esa vocación realmente universal de la cultura con mayúsculas en singular o probablemente en plural). Pues, si algo se ha de reprochar al Preámbulo constitucional es su falta de fundamento universal (como sí lo hace el artículo 10) en la dignidad de la persona, de todas las personas sin distinción de origen, así como en el reconocimiento del libre desarrollo de la personalidad en esta sociedad ya mundial en tantos aspectos y no siempre positivos. Un pluralismo (ideológico, político, constitucional) carecería de sentido en el mundo de hoy sin la lucha por la generalización de los derechos humanos, pues, según escribe con acierto el profesor Martínez de Pisón, lo que es una crítica a la línea de flotación de las excluyentes leyes de extranjería españolas (también las del año 2003) (160):

"Los derechos fundamentales son derechos de la persona, de todas las personas, no sólo de los ciudadanos. Es decir, hay que reivindicar la universalidad de los derechos, entendida no en sentido lógico y abstracto, sino como una consciente y sincera pretensión de extenderlos a todos tanto dentro de las fronteras nacionales como fuera de ellas".

BIBLIOGRAFÍA

- AZURMENDI, Mikel (2002): *Todos somos nosotros*. Madrid: Taurus.
- BERLIN, Isaiah (1999): "Pluralismo", en *Isaiah Berlin. La mirada despierta de la historia*, AA.VV., Pablo Badillo O'Farrell y Enrique Bocardo Editores, Madrid: Tecnos.
- BIURRUN, Garbiñe (2003): "Entrevista" por Josetxo Fagoaga, *Hika* nº 148.
- CARO BAROJA, Julio (1971): *Los vascos*, Madrid: Istmo.
- Carrillo, Marc, "Los ciudadanos y los poderes en la Constitución", *El País*, 10 de noviembre de 2003.
- CASTRO, Américo (1997): *El Epistolario (1968-1972)*, prólogo de Juan Goytisolo, edición e introducción de Javier Escudero, Valencia: Pre-Textos.
- CLAVERO, Bartolomé (2000): "Derechos humanos (individuales) y derechos históricos (colectivos)", AA.VV., *Derechos históricos y constitucionalismo útil*, introducción de Ernest Lluch y Miguel Herrero y Rodríguez de Miñón, Bilbao: Fundación BBV.
- GARCÍA INDA, Andrés, "Los derechos de todos", *Heraldo de Aragón*, 4 de marzo de 2003.
- GOYTISOLO, Juan (1999): *Obra inglesa de Blanco White*, Madrid: Alfaguara.
- GOMEZ CANOTILHO, José Joaquim (1999): *Direito Constitucional e Teoria da Constituição*, Coimbra: Almedina.
- JIMÉNEZ LOSANTOS, Federico (1995): *Lo que queda de España*, Madrid: Temas de Hoy.
- LACASTA-ZABALZA, José Ignacio (1998): *España Uniforme. El pluralismo enteco y desmemoriado de la sociedad española y de su conciencia nacional e intelectual*, Pamplona: Pamiela/Gobierno de Navarra.
- LLAMAS GASCÓN, Ángel (1993): *Los valores jurídicos como ordenamiento material*, Prólogo de Gregorio Peces-Barba, Madrid: Universidad Carlos III/Boletín Oficial del Estado.
- MARÍAS, Julián (1996): *España ante la Historia y ante sí misma (1898-1936)*, Madrid: Alianza.

- MARTÍNEZ DE PISÓN, José M. (2000): *Constitución y libertad religiosa en España*, prólogo de J. I. Lacasta-Zabalza, Madrid: Dykinson/Universidad de la Rioja.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, José M. (2001): *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid: Tecnos.
- ORTEGA Y GASSET, José (1984): *España invertebrada*, Madrid: Austral.
- PRIETO SANCHÍS, Luis (1996): "Diez argumentos a propósito de los principios", *Jueces para la Democracia* nº 26.
- PRIETO SANCHÍS, Luis (2003): *Justicia constitucional y derechos fundamentales*, Madrid: Trotta.
- SANTAMARÍA IBEAS, J. Javier (1997): Prólogo de Gregorio Peces-Barba, Madrid: Universidad de Burgos/Dykinson.
- SARTORI, Giovanni (2002), *La sociedad multiétnica. Extranjeros e islámicos*, Madrid: Taurus.
- TAJADURA TEJADA, Javier (1997): *El Preámbulo constitucional*, Prólogo de Antonio Torres del Moral, Granada: Comares.

TOLERANCIA, ESCEPTICISMO, ETNOCENTRISMO

André Berten

Las cuestiones morales, su destino y su porvenir, no pueden quedar disociadas de las profundas incertidumbres concernientes al futuro de la humanidad y al modo de su supervivencia. Me atrevería a decir que el futuro de la humanidad depende —aunque no exclusivamente— de las elecciones éticas que hagan los hombres frente a la mundialización. Esto es verdad no solamente con respecto a los problemas del medio ambiente, sino también con respecto a las relaciones pacíficas o bélicas entre las naciones o las culturas. Ahora bien, las cuestiones morales continúan siendo cuestiones muy discutidas, no solamente porque hay desacuerdos fundamentales sobre las soluciones normativas que deberían darse a muchos problemas esenciales —como, por ejemplo, la legitimidad de la pena de muerte o las cuestiones bioéticas—, sino también porque hay desacuerdos que pueden ser denominados “meta-éticos”, o sea desacuerdos sobre la posibilidad misma de dar soluciones a esos problemas, sobre la forma eventual de las soluciones o sobre la posibilidad o la necesidad de fundamentar las normas morales. El escepticismo y el relativismo moral, por ejemplo, consideran que no hay posibilidad de decidir sobre la verdad de las proposiciones normativas, o que cada cultura —o peor, cada individuo— decide cuáles son las reglas morales obligatorias. En este sentido, el “pluralismo” no es solamente el “pluralismo razonable” del que habla John Rawls en su libro *El liberalismo político*, sino un “multiculturalismo” que, quizás, no puede ser resuelto en el marco de un diálogo racional y razonable, del tipo del diálogo argumentativo de Jürgen Habermas.

La indeterminación aparente acerca de las cuestiones éticas y meta-éticas es una indeterminación acerca de los fundamentos de la vida en común, que remite a un fenómeno cultural más amplio, a una característica de nuestra civilización denominada “post-moderna”, a una de las consecuencias de esta mundialización que acontece de manera violenta y caótica. En este contexto, las esperanzas universalistas —nacidas en la época de la Ilustración, de Kant y de Condorcet, de las Revoluciones Americana y Francesa, de las Declaraciones de los derechos humanos

universales— parecen hoy en día radicalmente debilitadas y puestas en cuestión. Por ello podemos preguntarnos si la prolongación o reconstrucción de estas perspectivas racionalistas, como vemos en las obras de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, no constituyen actualmente las nuevas utopías de nuestro tiempo.

Frente a esa situación, y en la medida en que nosotros continuamos creyendo y esperando en un futuro más justo, más pacífico o menos violento, más solidario o menos egoísta, en la medida en que continuamos creyendo que esas características son mejores para la humanidad, resulta imprescindible preguntarse cuáles son los argumentos susceptibles de tornar nuestras creencias y esperanzas menos utópicas y cuáles son, en la práctica, las orientaciones capaces de hacer aportaciones a los interrogantes contemporáneos.

En este artículo defenderé lo que un filósofo alemán, Wolfgang Kersting, ha definido como “universalismo sobrio”¹ o “universalismo moderado”. Este universalismo “tolerante” se presentará como una doble alternativa. En primer lugar, se trata de una alternativa respecto a dos pronósticos opuestos: por una parte al falso universalismo posthegeliano de un fin único y determinado de la historia, al estilo del liberalismo individualista de Francis Fukuyama², que considera que todas las formas políticas posibles ya han sido experimentadas y que sólo queda el liberal-capitalismo, y por otra parte al catastrofismo de un choque o encontronazo de civilizaciones, de una guerra de los dioses, al estilo de un Samuel Huntington³. No merece la pena discutir de manera amplia y detallada las tesis ideológicas y opuestas de Fukuyama y Huntington, tesis que se destruyen mutuamente en la medida en que el fin de la Historia, entendido como la dominación universal del mercado liberal, provoca o suscita la guerra santa, el integrismo y el repliegue identitario.

¹ KERSTING Wolfgang (2003), *Universalismo e direitos humanos*, Porto Alegre, Edipucrs, p. 79 sq.

² FUKUYAMA Francis (1992), *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press (MacMillan Inc.)

³ HUNTINGTON Samuel P. (1996), *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster.

En segundo lugar, este universalismo sobrio es también una alternativa a un universalismo transcendental absoluto a la manera de Karl Otto Apel⁴ y a un relativismo cultural radical, sea éste postmoderno o inspirado en Richard Rorty⁵, sea comunitarista y nostálgico al modo de Alasdair MacIntyre o de Michael Sandel⁶. El universalismo transcendental significaría que es posible descubrir, por un análisis del lenguaje en cuanto tal, un análisis del funcionamiento pragmático del lenguaje, las reglas universales de la argumentación y fundamentar así las normas morales. El universalismo sobrio y tolerante que me parece hoy aceptable toma en consideración las objeciones del relativismo cultural al universalismo transcendental para mostrar que un universalismo que yo denominaría pragmático, hermenéutico y comunicativo no es imposible, a pesar de ser muy difícil.

Para llegar a esa conclusión voy a discutir el etnocentrismo postmoderno y pragmático de Rorty, una forma seductora de tolerancia, y no para recusar totalmente su relativismo aparente, sino para mostrar, apoyándome en los presupuestos de su pragmatismo, que, a pesar de sus afirmaciones escépticas, él no puede dejar de defender algunas posiciones universalistas. Seguidamente propondré una breve y prudente lectura hermenéutica de la pragmática comunicativa de Habermas, intentando mostrar que su universalismo hipotético se apoya sobre un conjunto de argumentos convergentes, entre los cuales juega un papel esencial la interpretación de la Historia reciente.

Pero, antes de todo y en primer lugar, me gustaría indicar algunas dificultades que presentan las tentativas de descubrir los fundamentos universalistas de las normas éticas, dificultades que permiten entender mejor los argumentos relativistas contemporáneos.

⁴ Cf. por ejemplo, APEL Karl-Otto (1981), "La question d'une fondation ultime de la raison", *Critique*, t. XXXVII, n°413, oct. 1981, p. 895-928.

⁵ Cf. por ejemplo, RORTY Richard (1989a), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press.

⁶ Cf. por ejemplo, MACINTYRE Alasdair (1984, 2nd ed.), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press; SANDEL Michael J. (1996), *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press.

1. EL ESCEPTICISMO MORAL.

a) Es bien conocida la crítica hegeliana del formalismo moral kantiano⁷. Un aspecto de esta crítica consiste en mostrar la contradicción necesaria entre universalidad y particularidad. La exigencia de universalidad hace imposible la aplicación de las normas a la particularidad de la vida efectiva y condena de antemano todo orden ético concreto. En otras palabras, si hay una exigencia de universalidad de las normas morales, su inscripción en la realidad no puede ser moral, porque es siempre y necesariamente particular. Sin embargo, se podría responder a Hegel que, para la conciencia moderna, el carácter negativo del formalismo kantiano tiene una doble ventaja: en primer lugar la ventaja de dejar la aplicación contextual a la conciencia intencional del sujeto y así respetar su libertad; y, en segundo lugar, la posibilidad de abrir el pensamiento político al pluralismo de las concepciones de la vida buena o, en los términos kantianos, a la indeterminación de las concepciones de la felicidad. Sin embargo, esta interpretación resulta peligrosamente relativista. Por ello, podemos preguntarnos: ¿hasta dónde alcanza esta indeterminación?, ¿actuar moralmente significa procurar la propia felicidad? Y, si así sucede, ¿existirá todavía alguna forma de pensamiento y de acción que pueda pretender una extensión universal?

En la perspectiva liberal, parece que las únicas normas universales son aquellas que adoptan la forma jurídica de los derechos humanos. Pero, por otro lado, parece que la traslación de las normas morales al nivel jurídico sólo soporta la forma negativa y formal de la interdicción (prohibición). Un ejemplo simple puede confirmar esta afirmación. Una prescripción-prohibición del tipo “no matarás”, puede obtener una realización jurídica concreta, pues es posible determinar los casos de homicidios y sancionar las transgresiones. Sin duda, como siempre, hay *hard cases*, casos límites en los que el juez tendrá que usar los recursos de la hermenéutica jurídica para decidir si el caso es ciertamente un homicidio, o si no lo es. Pero, a pesar de esta indecisión, la determinación sigue siendo infinitamente más clara que la de una prescripción positiva del tipo “tú debes respetar absolutamen-

⁷ Cf. las célebres páginas de Hegel en *La Fenomenología del Espíritu* sobre “La visión moral del mundo”.

te y en todos los casos la vida humana” (de los hombres, de los demás, de tu prójimo, la tuya propia...) Aquí nos encontramos claramente ante una prescripción radicalmente indeterminada, pues, más allá de los casos negativos ya dichos, ¿cómo determinar en qué consiste realmente respetar la vida humana en general? ¿Existe una obligación de dedicar mi vida entera a “salvar” el máximo de vidas concretas o a aliviar los sufrimientos o el hambre de los pobres? ¿No sería más eficaz dedicar mi vida a la investigación económica para concebir una sociedad menos mortífera? Esas cuestiones no tienen nada de abstracto. Las políticas de salud toman regularmente decisiones que ponen en juego vidas humanas: elegir la utilización de tal o cual técnica sofisticada para mantener a una persona de edad avanzada en vida implica sustraer recursos para una política de prevención que podría salvar muchas otras vidas...

b) Así, mientras que la universalización de las prescripciones positivas es imposible, la forma negativa de la interdicción-prohibición podría traducirse concretamente en leyes jurídicas. Pero, desgraciadamente y contrariamente a las apariencias, esta inscripción no ofrece ninguna garantía de universalidad. Pues la prohibición del homicidio no tiene una forma que pueda alcanzar la pretensión de universalidad. En todas las sociedades existen formas legítimas de imponer la muerte: pena de muerte, legítima defensa, tiranicidio, infanticidio, aborto, eutanasia, etc. Este cuadro de excepciones legítimas a una norma que parece universal daría más bien argumentos a los relativistas culturales y a los escépticos morales.

Es verdad que aquí se podría montar una segunda línea de defensa. Pues, si la realización de la norma “no matarás” da un desmentido hegeliano a su pretensión de universalidad, sin embargo, una característica parece universal: en todas las sociedades humanas la decisión de matar no pertenece a la arbitrariedad de los individuos sino que remite a la autoridad pública: es una decisión del gobierno, democrático o no, que dictamina respecto a la pena de muerte, a la legalidad del duelo o del aborto, a la obligación de defender la patria, etc. Así, una característica universal de las normas éticas sería su trascendencia en relación a la voluntad individual: es la idea de que las

normas morales no dependen de la decisión arbitraria de los individuos, de que la moral designa fundamentalmente la prioridad de la sociedad o de la colectividad sobre el individuo.

Otra manera de presentar esta idea de trascendencia sería decir que el fundamento universal de la moralidad no consiste en tal o cual norma, sino en el hecho bruto de que la moral consiste en la capacidad general de distinguir entre el bien y el mal. La moralidad se confundiría con el "sentido moral".

c) Sin embargo, no hemos llegado todavía al fin de nuestras dificultades argumentativas. El escéptico siempre puede responder que la preeminencia o trascendencia social sobre las decisiones individuales es sólo un hecho empírico cuya universalidad es realmente problemática: no solamente los casos individuales de transgresión son numerosos, sino que también los casos de sociedades marcadas por la arbitrariedad de un tirano o de un dictador desmienten la pretensión universalista de una ética que piensa descubrir normas universales a un meta-nivel. Finalmente, el hecho fundador de las sociedades, que según Freud y Lévi-Strauss sería la prohibición del incesto, podría también revelarse como un hecho más bien general que universal, como lo muestran las investigaciones antropológicas de Françoise Héritier, por ejemplo.

Existe quizás una respuesta funcional: las sociedades que no consiguen imponer un orden normativo por medio de la socialización (una socialización que implica por lo menos una cierta interiorización de las normas), se vuelven, según el diagnóstico de Durkheim, anómicas, centrifugas, anárquicas y, a fin de cuentas, auto-destructoras. Pero, este argumento no puede ser considerado como satisfactorio por quien está buscando una fundamentación sólida, si no para las normas, por lo menos para la normatividad o la obligatoriedad en cuanto tal. La función social de la normatividad le parece un hecho empírico; las sociedades son más o menos coherentes, más o menos estables; los individuos internalizan más o menos el sentido de las normas, desde los obsesivos incapaces de transgredir la más mínima norma hasta los psicópatas totalmente desprovistos de cualquier sentido normativo. Finalmente, la universalidad o el carácter absoluto de las nor-

mas morales aparece como una exigencia utópica, formulada por algunos filósofos o por sacerdotes, pero que nunca conseguirá convencer a la mayoría de los hombres.

Llegados a este punto de la argumentación, la situación parece desesperada: no se puede evitar la cuestión: “¿por qué ser moral?” y da la impresión de que se cae definitivamente en el escepticismo.

2. UN ESCÉPTICO A QUIEN LE GUSTA UN CIERTO UNIVERSALISMO : EL ETNOCENTRISMO PARADÓJICO DE RICHARD RORTY.

Quizás, la mejor manera de responder a ese desafío puede consistir en seguir los caminos intelectuales de un escéptico contemporáneo para averiguar si el escéptico también es immoral o amoral.

Richard Rorty es un filósofo americano que procede de la tradición analítica: su andadura intelectual pasó primeramente por una crítica de las posiciones metafísicas o positivistas para defender una epistemología pragmática, intentando mostrar que las pretensiones de verdad de la ciencia son solamente un juego de lenguaje entre otros y que la fuerza de este juego de lenguaje viene de los poderes técnicos y instrumentales de las teorías científicas⁸. Después, se interesó mucho por los problemas morales y políticos. En sus múltiples discusiones con la mayoría de los filósofos contemporáneos, entre los que incluiríamos a Jürgen Habermas y a John Rawls, siempre defendió una posición afirmativamente etnocentrista y relativista: la imposibilidad de acceder a un punto de vista de *nowhere*, el punto de vista de Dios o de una ciencia con pretensiones universalistas o, más simplemente, el punto de vista de la humanidad en general.

He aquí un ejemplo de sus reflexiones. Comentando un reportaje sobre los terribles acontecimientos en Bosnia, Rorty comprobaba que “para los serbios, los musulmanes no eran ya humanos”⁹, no formaban ya parte de la humanidad. Y puede decirse lo mismo de

⁸ RORTY Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.

⁹ RORTY Richard, 1998, “Human rights, rationality and sentimentality”, in *Truth and Progress. Philosophical papers. vol. 2*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 167.

los judíos para los nazis. “Y nosotros, añade Rorty, en las ricas y seguras democracias, sentimos en relación a los verdugos serbios lo que ellos sentían en relación a sus víctimas musulmanas: ellos son considerados más como animales que como nosotros...”¹⁰. Con estos ejemplos, Rorty quiere significar que la definición de una “naturaleza humana universal” no resiste a nuestra práctica real respecto a los “extranjeros” o incluso respecto a nuestros compatriotas. Debemos, pues, preguntarnos de dónde viene esa concepción de una humanidad a-histórica, eterna, universal... La idea del universalismo moral, dice Rorty, es una idea que nació en un mundo nutrido por el cristianismo y la filosofía de la Ilustración, un mundo excepcionalmente feliz:

“La presuposición de que nuestra comunidad moral debería ser idéntica a nuestra especie biológica [...] sólo podía haber surgido para gente que estaba suficientemente feliz de poseer más bienes materiales de los que precisaba realmente. No es una idea que podía haber aparecido para aquellos que debían luchar para sobrevivir. El universalismo moral es una invención de ricos.”¹¹.

Tal afirmación proviene de que Rorty liga fuertemente la significación de los conceptos teóricos a su uso, a su realización en nuestros comportamientos: es la solidaridad o la falta de solidaridad con los demás la que da su significado verdadero a los términos que utilizamos, cuando hablamos por ejemplo de nosotros los hombres, los Americanos, los cristianos, etc. Cuando el significado de una pertenencia es sólo teórico, podemos decir que estamos en un mundo falso o ilusorio -en términos marxistas: una ideología. Puesto que nunca o casi nunca nuestra acción es una acción solidaria con la humanidad en general, se puede decir que el concepto de humanidad y, por consiguiente, los conceptos de los derechos humanos no tienen otro significado que imaginario.

Por consiguiente, el no reconocimiento de los otros como pertenecientes a la misma “humanidad”, al mismo grupo que nosotros, vuelve absurda la idea de tolerancia: la tolerancia presupone el

¹⁰ *Id.*, p. 168.

¹¹ RORTY Richard, “Moral Universalism and Economic Triage”, 1996, en <http://www.unesco.org/phiweb/uk/2rpu/rort/rort.html>, p. 4-5.

reconocimiento de las diferencias sobre un fondo de pertenencia a una misma comunidad. ¿Es que acaso debemos ser tolerantes con los animales o con los árboles? La perspectiva adoptada por Rorty es así radicalmente “pragmática”. ¿Significa esto también que la vuelve radicalmente relativista? Merece la pena mirar las cosas desde más cerca.

A) DEL PRAGMATISMO EN GENERAL.

En la filosofía contemporánea, el “pragmatismo” se presenta bajo varias formas, desde un utilitarismo sin profundidad hasta las construcciones altamente especulativas de la pragmática trascendental o de la pragmática universal¹². Sin embargo, a pesar de esta diversidad es posible extraer algunos trazos comunes o conclusiones. Un aspecto fundamental es la articulación necesaria entre el discurso teórico y la práctica, cualquiera que ésta sea y, en verdad, la dependencia del discurso en relación a las formas de vida, individuales o sociales¹³. Es en el contexto de un pragmatismo ampliado donde expresiones tales como “práctica teórica”, “acción discursiva o comunicativa”, “uso del lenguaje”, “ligazón de los juegos de lenguaje y de las formas de vida”, etc., son utilizadas. Sea cual sea nuestra posición metafísica, no podemos negar que una parte por lo menos de la significación de nuestras expresiones lingüísticas depende del contexto de uso.

Un elemento que me parece esencial en esa aproximación, lo constituye el hecho de que, contrariamente a lo que puede parecer a primera vista, y salvo en los casos menos interesantes, el pragmatismo no implica un relativismo radical, sino una relativización de las fór-

¹² Sobre el pragmatismo anglo-sajón, cf. MURPHY J. P. (1990), *Pragmatism, from Peirce to Davidson*, San Francisco, Oxford, Westview Press; COMETTI J.P. (1994), “Le pragmatisme: de Peirce à Rorty”, en MEYER Michel (ed), *La philosophie anglo-saxonne*, Paris, PUF, p. 387-492; y el conjunto de artículos de PUTNAM Hilary (1994), *Words and Life*, Cambridge (Ma), London, Harvard University Press. Por lo demás, se sabe que tanto Apel como Habermas fueron influenciados por el segundo Wittgenstein y por Peirce. Una de las formas más argumentadas del pragmatismo contemporáneo es la de BRANDON Robert B. (1994) en *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge (Ma) & London, Harvard University Press.

¹³ Esto no significa que no exista ninguna autonomía del lenguaje, sino que esa autonomía es también un hecho socio-histórico.

mulas más metafísicas o racionalistas del universalismo. Si nosotros deseamos un futuro para la reflexión filosófica, y en especial para la reflexión ética, me parece que, aceptando ampliamente las tesis del pragmatismo, la perspectiva –o el pronóstico– de universalización puede recibir paradójicamente un apoyo importante –aún en una filosofía deconstructora como el anti-esencialismo de Rorty.

B) HACIA LA UNIVERSALIZACIÓN.

Rorty afirma, en efecto, que su etnocentrismo significa que nosotros debemos salir del paso con nuestras propias luces. Pero se puede añadir que nuestras luces, en un mundo abierto, no están limitadas a una comunidad cerrada, a una nación o a una cultura monolítica; nuestro contexto es comunicativo: en el mundo de la comunicación intercultural, podemos entender y comprender una buena parte de las acciones y modos de vivir de las otras culturas. Las creencias que otro individuo u otra cultura están sugiriendo, pueden ser también acogidas, comprobadas, intentando asociarlas a las creencias que ya poseemos. Ahora bien, esto es posible, porque todo lo que puede ser identificado como un ser humano o como una cultura humana comparte con nosotros un número considerable de creencias. Si esto no fuera así, no podríamos de ninguna manera reconocer en ellos la utilización de un lenguaje y, por consiguiente, de una creencia¹⁴.

Sin embargo, estas características generales de la especie humana no implican un universalismo moral, porque no implican una naturaleza humana idéntica en todos los hombres. Para Rorty, el problema de los derechos humanos, por ejemplo, no es el problema de su fundamentación en una naturaleza humana, en una esencia a-histórica. El con-

¹⁴ Cf. RORTY, "Rationality and cultural difference", in *Truth and Progress*, o.c., p. 186-201. Ese argumento puede haber sido inspirado por el "principio de caridad" de Quine o Davidson: si la mayoría de nuestros raciocinios (Quine) o de nuestras creencias (Davidson) no fueran verdaderos, no sólo no podríamos comunicarnos con cualquier otro individuo, sino que no podríamos tampoco sobrevivir en nuestro medio ambiente. Sobre esto, cf. *L'usage anthropologique du principe de charité*, número especial de la revista *Philosophia Scientiae. Travaux d'histoire et de philosophie des sciences*, vol. 6, cahier 2, 2002.

cepto de naturaleza humana, como cualquier concepto, es un concepto normativo, cuya normatividad depende de nuestro quehacer real. El problema de los derechos humanos es más bien el problema práctico del significado histórico de una "cultura de los derechos humanos", es decir de un acontecimiento nuevo, reciente, del mundo post-Auschwitz. La reivindicación de universalidad traduce una nueva circunstancia de comunicación, una conciencia de la posibilidad de encuentro con personas diferentes, que vienen de culturas y mundos diferentes. Por ello es la situación la que aconseja, sugiere o a veces impone la tolerancia: así, la tolerancia no es un concepto abstracto, sino el resultado de un proceso histórico concreto y, probablemente, el primer surgimiento de algunas formas de tolerancia no fue el resultado de una especulación filosófica o teológica, sino un apremio o una obligación nacida de situaciones de conflictos insolubles.

Así, en el mundo contemporáneo, el hecho de las comunicaciones ampliadas aboga por una cierta universalidad. Pero Rorty va más allá y se descubre bajo la pluma del escéptico una formulación sorprendente como la siguiente: "Yo estoy totalmente de acuerdo en que nuestra [cultura] es moralmente superior, pero no creo que esa superioridad pruebe la existencia de una naturaleza humana universal..."¹⁵.

Formulación ambigua, sin duda, porque puede aparecer simplemente como etnocéntrica. Sin embargo, sigue siendo hipotética y *a posteriori*. La superioridad reivindicada por Rorty es "experimental" y significa que, probablemente, para los que vivieron en situaciones de guerra, de miseria, de violencia, y que comprobaron, por otra parte, momentos de paz, de amistad, de solidaridad, la preferencia por estas últimas situaciones será evidente. Inversamente, una argumentación racional, abstracta, tiene pocas probabilidades de vencer al nazi o al genocida en la medida en que nunca vivieron situaciones comparativamente preferibles.

La afirmación de Rorty no está ligada a una demostración "científica" y no se apoya en el progreso de la ciencia o del saber, sino en la experiencia de vida, casi en el sentido aristotélico: en la expe-

¹⁵ RORTY, "Human rights...", *o.c.*, p. 175

riencia de una vida buena, lograda y cumplida. En el debate contemporáneo entre las éticas formales y las éticas comunitaristas, Rorty defiende una posición original porque sostiene que “la vida buena” es un concepto que puede, experimentalmente, pretender alcanzar una cierta universalidad.

Ciertamente la “prueba” empírica de esas afirmaciones necesitaría una interpretación histórica no solamente de los sentimientos, sino también de la evolución del derecho y de las instituciones democráticas. En esta perspectiva no quiero aquí exonerar a Rorty de ingenuidad en su defensa del liberalismo contemporáneo¹⁶. Es verdad también que los argumentos de Rorty pueden parecer “sentimentales”, como, por ejemplo, su afirmación de que la “peor cosa que pueda existir es la crueldad”¹⁷. Sin embargo, desde ese punto de vista pragmático, no especulativo, me parece que hay un esbozo de argumentación en favor del futuro de la universalidad¹⁸ o, por lo menos, de la tolerancia, si es verdad que no podemos dar una prueba de nuestra repulsa de la crueldad, excepto por nuestro testimonio. Pero, a mi modo de ver, el camino para llegar a una defensa más robusta de la universalidad, condición de la tolerancia, sigue siendo todavía largo... Y, en especial, porque afirmar que la universalidad moral es la condición del pluralismo y de la tolerancia puede aparecer como paradójico.

¹⁶ Sin embargo, Rorty puede ser muy crítico de la política americana, sobre todo de su política social y de las injusticias sociales que de ella resultan. Cf. en este sentido: RORTY Richard (1998), *Achieving Our Country: leftist thought in twentieth century America*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

¹⁷ Nosotros, los “liberales somos personas que piensan que la crueldad es la peor cosa que hacemos...” (RORTY Richard (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, p. xv, p. 183). Cf. la discusión de esta tesis por CONANT James, “Freedom, Cruelty, and Truth: Rorty versus Orwell”, in BRANDOM Robert (ed.) (1999), *Rorty and his Critics*, London, Blackwell, p. 268-342.

¹⁸ Un esbozo de argumentación y no, como en las tentativas de fundamentación absoluta de Apel, una demostración de que Rorty caería en una “contradicción performativa” desde el momento en que entra en cualquier tipo de argumentación. El estilo de Rorty es más bien el de la “conversación” libre que el de la “discusión” formal.

3. UNA PRAGMÁTICA MÁS ARGUMENTADA : UNA INTERPRETACIÓN HERMENÉUTICA DE HABERMAS.

“Considero a Jacques Derrida como el más fascinante y ingenioso de nuestros filósofos contemporáneos, y a Jürgen Habermas como el más útil socialmente, aquél que hace lo más posible a favor de la política social-demócrata.”¹⁹.

Rorty considera a Jacques Derrida como fascinante y ingenioso, porque es un filósofo que propuso nuevas “redescripciones” del mundo y para Rorty el problema no es el de la verdad de los discursos filosóficos, sino el de su capacidad inventiva, el de su capacidad de ofrecer nuevas visiones del mundo y, por ello, enriquecer nuestra sensibilidad. Por otro lado, el elogio explícito a Habermas significa un sentimiento de pertenencia a una misma comunidad o familia política: la de los demócratas liberales. Sin embargo, el elogio va acompañado de una crítica: lo que Rorty reprocha a Habermas, es que, para él, como para los filósofos kantianos, “la posibilidad de *fundamentar* la forma europea de vida —de mostrar que ella es más que un proyecto humano contingente— parece la tarea central de la filosofía”²⁰. En la medida en que las pretensiones de universalidad nacieron en Europa, la cuestión estriba en saber si ellas tienen una extensión válida fuera del mundo occidental o de la cultura judeo-greco-romano-cristiana. ¿Cuáles son los argumentos que permiten ir más allá del eurocentrismo? (o del “logocentrismo”, si se quiere utilizar la caracterización de Derrida: logocentrismo, es decir una fe desmedida y casi exclusiva en el logos, la razón, la racionalidad)

Una manera diferente de plantear la misma cuestión sería cuestionar el valor del método transcendental. En una perspectiva estrictamente kantiana, la filosofía crítica se propone deducir las condiciones de posibilidad —condiciones universales y necesarias— de todo conocimiento que tenga pretensiones de objetividad. Tal pretensión implica también la universalidad de una “naturaleza humana”, aun cuando esa naturaleza se reduzca a un yo transcendental vacío.

¹⁹ RORTY, *Truth and Progress*, o.c., p. 307.

²⁰ RORTY Richard (1982), *Consequences of Pragmatism*, Brighton (Sussex), The Harvester Press Limited, p. 172.

Habermas ha rechazado en varias ocasiones un transcendentalismo tan radical y ha propuesto un transcendentalismo “débil” o un “casi-transcendentalismo”. No es posible, en el marco de este artículo, discutir detalladamente el significado de esas denominaciones. Pero una cita puede indicar la intención del pragmatismo habermasiano: “Desde que el pragmatismo sometió los conceptos kantianos a una operación deflacionista, el ‘análisis transcendental’ designa una búsqueda de las condiciones universales presupuestas, ciertamente imprescindibles, pero sólo *de facto*, que deben ser satisfechas para que ciertas prácticas o operaciones fundamentales puedan ser realizadas.”²¹.

No se trata aquí de una “deducción”, en el sentido kantiano, sino de una “reconstrucción” hipotética de las condiciones universales *presupuestas*, condiciones imprescindibles *de facto*, es decir dadas las características de nuestra especie humana considerada –continuando el evolucionismo darwiniano– como una especie natural²². Dicho en otras palabras, la cuestión planteada por Kant y Habermas es la siguiente: dadas las realizaciones cognoscitivas de los hombres –sus capacidades de comprender el mundo y los otros hombres, de razonar, hacer inferencias, interpretar las creencias y los deseos del otro, etc.–, ¿qué debemos presuponer como facultad mental, como competencia cognoscitiva, como poder intelectual? Del mismo modo, dadas las realizaciones históricas que constituyen, por ejemplo, la instauración de las democracias modernas, las declaraciones de los derechos humanos, los resultados de la luchas sociales y el reconocimiento del principio de igualdad de todos los hombres, ¿cuáles son las competencias morales que debemos presuponer para dar cuenta de esos fenómenos? ¿Debemos pensar que estas facultades humanas básicas son universales o no lo son? La respuesta de Kant es obviamente positiva. La respuesta de Habermas es más reservada. Las condiciones universales

²¹ HABERMAS Jürgen (2001), *Vérité et justification*, tr. R. Rochlitz, Paris, Gallimard (*Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1999), p. 273.

²² Rorty también considera que el evolucionismo como teoría hipotética de las *transformaciones* históricas de las especies naturales impide hablar de una naturaleza humana esencial o eterna.

presupuestas, dice él, lo son “sólo de facto”: son las condiciones de una especie natural y, por consiguiente, si aceptamos la teoría de la evolución, son condiciones que no existirán siempre, que existen en general en la humanidad tal como la conocemos, pero se trata de condiciones que pueden cambiar.

Sin embargo, a pesar de esas restricciones, el universalismo de Habermas sigue siendo mucho más fuerte que el de Rorty. Desistiendo de toda tentativa de descubrir universales semánticos, Habermas defiende, no obstante, la universalidad de las pretensiones pragmáticas de validez, pretensiones formales a estar dispuesto a justificar argumentativamente sus enunciados. ¿Que significa que no hay “universales semánticos”? Lo que Habermas quiere decir es que, en la situación actual, nadie puede determinar exactamente el contenido de las normas morales o de los derechos humanos: por ejemplo, nadie puede demostrar que la pena de muerte es incompatible con la afirmación de la igualdad de todos los hombres. Sin embargo, se puede decir que la única posibilidad de decidir un día sobre esta cuestión depende de una discusión en principio abierta a todas las personas interesadas —y en el caso de la posibilidad de la pena de muerte, significa abierta a todos, puesto que es una cuestión que puede tener consecuencias para todo el mundo. Sin embargo, la exigencia de una discusión generalizada no da por presupuesta la respuesta. La cuestión de saber si tales pretensiones de universalidad pudieran ser satisfechas es una cuestión ampliamente empírica. Si existe una solución normativa justa, susceptible de resolver los conflictos teniendo en cuenta todos los intereses, la discusión debería llegar a un consenso. En caso contrario, se producirán compromisos más o menos justos. Pero lo que sigue siendo universal consistiría, según Habermas, en la disposición a defender argumentativamente sus posiciones frente a toda persona, es decir frente a un auditorio en principio universal. También lo es, por otra parte, la exigencia de igualdad: para alcanzar una universalidad, hay que reconocer a todas las personas el mismo derecho a participar en la discusión. No hay motivos para prohibir a una persona la participación en la discusión.

Una conclusión importante de esta perspectiva es que, puesto que las pretensiones son hipotéticas, falibles, se hace evidente que debemos ser tolerantes con relación a los otros, es decir debemos reconocer también en los otros unas pretensiones hipotéticas y falibles a la verdad o a la justicia.

El problema estriba, pues, en saber si el futuro de la paz y de la tolerancia depende de esas disposiciones racionales. Aquí es muy importante introducir un elemento central de la teoría de la acción comunicativa. Las tesis de Habermas se sostienen a partir de una interpretación de la evolución de la historia humana como *racionalización*. En el centro de la teoría de la Modernidad está la tesis de la *racionalización del mundo de la vida (Lebenswelt)*. En esta perspectiva, el desarrollo de la Historia no depende de las virtudes de los ciudadanos. Es un punto central de la teoría política de Habermas: hacer depender la realización de la democracia o la aplicación de los derechos humanos de la buena voluntad de los ciudadanos o del deseo moral de los individuos no sólo puede parecer utópico, sino que presupone una definición metafísica de la naturaleza humana: el hombre sería bueno, o pacífico naturalmente, etc. Pero, si el éxito de los proyectos políticos depende de una naturaleza humana así concebida, entonces no puede existir ningún argumento válido a favor de una transformación de las formas de sociedad.

La defensa de un modelo político como el de la democracia deliberativa descansa y debe descansar sobre otras premisas: “La explicación que la teoría de la discusión ofrece del proceso democrático exonera [...] a los ciudadanos de la exigencia de la virtud [...]. En la medida en que la razón práctica se retiró de los corazones y de las cabezas de los actores colectivos y individuales para establecerse en los procedimientos y en las formas de comunicación de la formación de la opinión y de la voluntad, y en la medida en que ella [la razón práctica] pasa del nivel individual de las motivaciones y de las concientizaciones éticas al nivel de la adquisición y del tratamiento de la información, la orientación cívica hacia el bien público no es exigida ya más que en pequeñas dosis.”²³. En otras palabras, el pronóstico sobre

²³ HABERMAS Jürgen (1998), *L'intégration républicaine, Essais de théorie politique*, tr. R. Rochlitz, Paris, Fayard (*Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am M., Suhrkamp Verlag, 1996), p. 292

el futuro de la democracia, de la tolerancia y de la ética no depende de las virtudes subjetivas de los sujetos, sino de un mecanismo casi automático de constricción racional, y “la carga de la justificación respecto a la eficacia de la razón práctica pasa de la mentalidad del ciudadano a las formas deliberativas de la política”.²⁴

Ya que el motor del desarrollo histórico es parcialmente independiente de las acciones individuales —es casi una “razón hegeliana”, pero discursiva y no ontológica— es posible una esperanza racional. Sin embargo, esta manera de presentar una “lógica del desarrollo” vale solamente si los intercambios comunicativos se realizan bajo la forma de “discusiones” argumentativas. El tipo de pretensiones de validez sigue estando ligado a una forma determinada de interlocución o de acción comunicativa: discusiones destinadas a resolver conflictos normativos o teóricos. El contexto en el que estas discusiones no son solamente posibles sino también deseables, es un contexto histórico y socio-político determinado, un contexto en el que se hizo evidente que la resolución de los conflictos debe recibir una solución democrática, es decir, una solución que sea el resultado de la participación autónoma y racional de todos los afectados. En este contexto, necesariamente pluralista, la única virtud exigida es la tolerancia, una tolerancia que resulta de la forma misma de la comunicación —y que, por otra parte, es una condición de la misma comunicación.

Rorty tiene razón, me parece, cuando sostiene que en muchos casos —quizás en la mayoría de los casos— nosotros no pretendemos “argumentar”, no pretendemos que nuestras afirmaciones puedan ser defendidas frente a todo el mundo, frente a todos los hombres, sino frente al grupo que consideramos como “pertinente”. Además, muchos problemas de desacuerdo social tienen resoluciones poco argumentativas: la sabiduría de los ancianos, la fuerza de convicción de un político carismático o el ejemplo narrativo de tal o cual personaje admirable, pueden conseguir resultados aceptables para una comunidad dada o para un conjunto de participantes en una acción común.

²⁴ *Id.*, p. 292-293.

La tesis de Habermas presupone una interpretación de la historia estilizada en la que los signos del progreso —científico, social y jurídico— son leídos según un modelo de racionalidad discursiva, dejando poco espacio a los aspectos corporales, afectivos o comunitarios. Ciertamente, hay que reconocer que la posible universalización sólo podrá acontecer formalmente, al nivel del reconocimiento jurídico de los derechos fundamentales. Ahora bien, esa mundialización necesita las motivaciones de los participantes y la fuerza de motivación de los ideales abstractos de libertad y de igualdad es poco evidente. Ésta es la razón de que la interpretación de lo que puede ser considerado como un progreso moral en la humanidad debe tomar en cuenta los ideales substantivos que, en la diversidad de la Historia, animaron a los individuos y a los movimientos sociales. El problema podría surgir de la contradicción entre la exigencia de tolerancia ligada al proceso formal de las discusiones y el carácter contingente, histórico, de las motivaciones. El motivo radica en que la tesis etnocéntrica de Rorty puede ser interpretada como la necesidad de apoyarse sobre los segmentos históricos que desde ahora mismo han mostrado la interiorización dentro de una tradición democrática y liberal de motivaciones ligadas a comportamientos tolerantes y abiertos, experimentados concretamente.

Mi intención no es refutar el pragmatismo de Rorty ni el de Habermas, sino más bien argumentar que, en mi opinión, un pragmatismo más amplio puede llevar a un universalismo simultáneamente más sobrio y más sólido. Más sobrio, porque muchas de las reivindicaciones humanitaristas de hoy en día no pueden y no podrán recibir inscripciones jurídicas aplicables. Más sólido y más tolerante, porque la construcción progresiva de lo que es elemental en el respeto del otro podrá apoyarse sobre las realizaciones efectivas, pero necesariamente diversas, pluralistas, ya conseguidas en las experiencias de sociedades o comunidades históricas existentes.

Sin embargo, para consolidar nuestros proyectos de “paz universal”, tenemos necesidad de un abanico diversificado de argumentos. En este artículo he insistido en los problemas ligados a la interpretación de la historia. Sin duda, los argumentos extraídos de la

lectura de la Historia occidental, y principalmente de los acontecimientos contradictorios de la Modernidad europea o norteamericana, necesitan una confrontación con las experiencias de otras culturas y de otras historias. En este sentido, la hermenéutica de la Historia está sólo en sus inicios. Sin embargo, me parece que el desarrollo del derecho internacional puede dar cierta plausibilidad a las interpretaciones que conceden una fuerza de racionalización a la “publicidad” (“dimensión pública”) cada vez más extensa de los debates. Otras pistas de investigación son igualmente necesarias. Por ejemplo, me parece que todas las especulaciones normativas sobre los modelos de democracia –y, entre otras, sobre la idea de una democracia deliberativa, inspirada en el modelo de la ética de la discusión– presuponen ciudadanos relativamente racionales y capaces de discutir y argumentar. Dentro de esta última perspectiva, considero imprescindible una teoría de la universalidad de las competencias cognoscitivas, apoyada sobre los resultados de la psicología cognoscitiva del desarrollo y de la psicología social, si se quiere evitar que nuestras reivindicaciones universalistas no superen el estatus de utopías lejanas²⁵.

²⁵ Sobre esa cuestión, cf. una introducción en BERTEN André (1997), “Compétences cognitives et procéduralisation”, *Carnets du Centre de philosophie du droit*, Carnet n° 29, Université Catholique de Louvain.

DEMOCRACIA, TOLERANCIA Y FUNDAMENTALISMO

José M^a Aguirre Oraa

1. ALGUNAS PRECISIONES.

La dimensión política, en cuanto estructuración de la vida humana en común, es una realidad constitutiva de la existencia humana. No hay más que remitirse a uno de los más importantes filósofos griegos, Aristóteles, para certificar el comienzo de una perspectiva de pensamiento que, atravesando toda la creación intelectual posterior, va a insistir de una u otra manera en esta tesis fundamental. El hombre no se concibe aislado en la realización de su existencia mundana, sino que es constitutivamente un “animal social” o un “animal político”, como quiera que se desee denominar a esta característica fundamental humana.

A esto hay que añadir que ya desde los escritos de Aristóteles la política ha estado unida a la ética, hasta que en los Tiempos Modernos comenzara con Maquiavelo una perspectiva de pensamiento que disocia política de moral con una doble consecuencia. Por una parte esta perspectiva abre un espacio de análisis del campo político como espacio autónomo de estructuración con leyes específicas de funcionamiento (lo que se convierte en la “ciencia política” de nuestros tiempos), pero por otra disocia radicalmente en ocasiones la política de la ética, hasta convertirlas en dos ámbitos o mundos irreconciliables, con escasa o nula conexión entre ellos.

A la hora de abordar el tema del pluralismo y de la tolerancia, mi propósito es reflexionar sobre el ámbito político y sobre sus conexiones con la dimensión ética. Salvando la autonomía legítima de cada una de ellas, pienso que hay puntos de conexión constitutivos entre ambas, aunque estos vengan negados por los planteamientos políticos cientistas o por aquellas posiciones que reducen el campo de lo político al campo de las técnicas de adquisición, mantenimiento o subversión del poder. Estas dos dimensiones, ética y política, están más unidas (o deberían estarlo) de lo que los planteamientos anterior-

res admiten. Mi perspectiva podría quedar definida gráficamente de esta manera: sin la ética la política es muchas veces ciega en sus planteamientos, sin la política la ética funciona con frecuencia sin manos para una acción eficaz.

2. ¡CUIDADO CON LOS RADICALES LIBRES!

Leyendo un libro del filósofo esloveno Slavoj Žižek, descubrí unos textos provocativos, porque dan la voz de alarma y nos alertan sobre un grave problema teórico y práctico: la *utilización política perniciosa* de determinados términos o conceptos que parecen estar totalmente claros y definidos. "A lo largo de toda su trayectoria, el "totalitarismo" ha sido una noción ideológica que ha apuntalado la compleja operación de "inhibir los radicales libres", de garantizar la hegemonía demoliberal; ha permitido descalificar la crítica de izquierda a la democracia liberal como el revés, el "gemelo" de las dictaduras fascistas de derechas. [...] La noción de totalitarismo, lejos de ser un concepto teórico efectivo, es una especie de *subterfugio* que, en lugar de permitirnos pensar y obligarnos a adquirir una nueva visión de la realidad histórica que describe, nos descarga del deber de pensar e, incluso, nos *impide* activamente que pensemos"¹.

De ahí nace, según este autor, "la afirmación neoliberal de que cualquier proyecto político emancipatorio radical desemboca finalmente en alguna de las versiones de la dominación y el control totalitarios. De esta forma, el liberalismo consigue asociar los nuevos fundamentalismos étnicos y (lo que queda de) los proyectos emancipatorios de la izquierda, como si estas dos realidades estuvieran "íntimamente relacionadas" y fueran dos caras de la misma moneda, ya que ambas aspiran al control total... (esta combinación es la nueva forma de la vieja noción liberal de que el fascismo y el comunismo son dos formas de la misma degeneración "totalitaria" de la democracia)"².

Quizás lo que denuncia Žižek respecto al uso abusivo del concepto de totalitarismo pueda tener paralelismos con la abusiva uti-

¹ ŽIZEK Slavoj (2002): *¿Quién dijo totalitarismo?. Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Valencia: Pre-textos, p. 13.

² *Ibid.*, pp. 15-16.

lización actual del concepto de “fundamentalismo”. No hay más que echar un vistazo a la situación actual en el panorama político-social mundial para percatarse de la utilización abusiva, interesada y muchas veces falaz de determinados términos para desprestigiar a los “enemigos políticos” y hasta para atacarlos militarmente, considerándolos como enemigos de la democracia y de la libertad. Si analizamos los conceptos utilizados por el Gobierno de los Estados Unidos en su cruzada militar y política, calificada como guerra preventiva, el enemigo queda perfectamente caracterizado: el eje del mal es el integrista, el “fundamentalista”. Y yo me pregunto con asombro y con espanto: ¿cuándo una guerra justa ha sido alguna vez preventiva? Quisiera un ejemplo histórico, sólo uno.

Y se proclama sin sonrojo a los cuatro vientos que la cruzada lanzada contra el fundamentalismo se hace a favor de la libertad y la democracia. Pero, ¿de qué libertad hablamos?, ¿de la libertad de Estados Unidos para ser el gendarme y el dueño del mundo? ¿Y de qué democracia hablamos?, ¿de la instauración de un poder que sea un satélite de los intereses geopolíticos y económicos de la gran potencia? Después de la Segunda Guerra Mundial, el gobierno de Estados Unidos ha estado involucrado en acciones externas político-militares que nunca han supuesto el establecimiento de regímenes democráticos. Un pequeño repaso: guerra del Vietnam, derrocamiento del régimen democrático del presidente Allende en Chile, intervención militar en Panamá, sostenimiento de los regímenes autoritarios de Centroamérica, apoyo a la guerrilla-contra en Nicaragua..., No hay derecho a mancillar estos dos nombres tan sagrados, tan queridos por los humanos, tan anhelados y tan manipulados al mismo tiempo: libertad y democracia.

En realidad lo que se ha producido es una progresiva “sharozación” de la política exterior de la administración Bush, que responde a una alianza “fundamentalista” y que contiene un componente marcial y otro misionero. Los gobiernos de Estados Unidos e Israel han decidido que sus pueblos son los elegidos para modificar el curso del mundo e imponer sus puntos de vista y sus intereses. Ésta sí que es la tentación “totalitaria” y “fundamentalista” que funde visiones

políticas, militares y religiosas y las traduce en acciones sumamente peligrosas para la humanidad y que rompen absolutamente las bases mínimas del derecho internacional adquirido.

Creo que en España el gobierno del Partido Popular realizó cada vez con más firmeza y efectuó por medio de una labor de “ingeniería social” refinada un plan semejante dentro del espacio político interno, además de apoyar incondicionalmente el proyecto internacional de los Estados Unidos. En su lucha contra el terrorismo, amplió abusivamente el campo de tiro e intentó asociar los planteamientos nacionalistas de todo tipo al concepto de terrorismo, integrismo étnico o calificó a determinados planteamientos políticos de izquierda como fundamentalistas. Apropiándose con toda soberbia y autoritarismo del patrimonio de la democracia, todos estos proyectos políticos son arrojados fuera de los muros democráticos o son considerados sospechosos de no poseer un auténtico carné democrático.

No hay más que repasar los acontecimientos de estos dos últimos años para darnos cuenta del lascivo pulpo tentacular que se ha extendido por nuestra sociedad, con tres características fundamentales a mi entender: el recorte de libertades públicas, la utilización partidista del poder jurídico y la descalificación de las posiciones críticas como antidemocráticas³. Nos encontramos aquí con planteamientos políticos que se visten con ropaje democrático, pero que encierran de hecho posturas terriblemente autoritarias y “fundamentalistas”.

En la lucha política el concepto de “fundamentalismo” es utilizado de manera muy instrumentalista por la derecha o la extrema

³ Varios son los datos que se pueden aportar para avalar esta tesis: desde la Ley de Partidos políticos hasta la Reforma del Código penal; el cierre de un periódico escrito en vasco (Egunkaria) y la descalificación de la plataforma ciudadana gallega “Nunca Mais”; la detención arbitraria de personas del mundo de la cultura vasca supuestamente ligadas a ETA; la caracterización del plan del Gobierno Vasco (llamado popularmente “plan Ibarretxe”) como aliado del terrorismo, separatista, totalitario; el intento de deshacer el gobierno tripartito de izquierdas de Cataluña bajo la acusación de pactar con ETA, tras airear un encuentro de Carod Rovira (secretario general de Esquerra Republicana) con ésta última; finalmente la insidiosa manipulación mediática respecto a la autoría de la masacre de Madrid el 11 de Marzo de este año, que terminó haciéndole perder las elecciones del 14 de Marzo.

derecha “democrática” para caricaturizar cuestiones o problemas complejos y para desprestigiar planteamientos políticos radicales (que no extremistas) y de esta manera asegurarse su predominio social y político. En definitiva, para negar el pluralismo y la tolerancia de hecho en la vida social y política. Por ello yo sustentaría que el “fundamentalismo democrático” es una variante más (y actualmente muy real) del integrismo político y un vampiro destructor de una sociedad democrática. Cuando además se controlan buena parte de los medios de comunicación de masas existentes por vía directa o mediante sutiles coincidencias estratégicas económicas y políticas, la situación se agrava cada vez más.

3. VARIEDAD DE FUNDAMENTALISMOS.

Existen integrismos y fundamentalismos políticos de muy diferentes tipos, ligados a distintas concepciones sociales, ideológicas o religiosas. Como toda definición conceptual, y sobre todo cuando se está abriendo paso en nuestro ideario, el concepto de fundamentalismo vale lo que vale y hay que reconocer que encierra una significación un tanto vaga y difusa. Yo me atrevería a definir el “fundamentalismo” como aquella posición política que quiere imponer o impone de hecho el establecimiento de una organización social y política de acuerdo a una determinada concepción ideológica, política o religiosa, pero sin contar de manera real y efectiva con la decisión y participación *de todos los ciudadanos* de esa sociedad o bien atenuándolas gravemente. De esta manera se establece un ordenamiento social y político alejado de los parámetros de una democracia.

Ahora bien, cuando hablamos de fundamentalismo en sentido estricto en el mundo contemporáneo, nos referimos a una serie de movimientos, en diferentes países, que comparten ciertos rasgos comunes y que se caracterizan por la combinación de dos elementos. Uno es la invocación de un retorno a los textos sagrados, pero leídos de manera literal. El otro es la aplicación de estas doctrinas a la vida social y política. Estos dos elementos están presentes conjuntamente con mayor o menor peso en el fundamentalismo. Por ello hay que distinguir el fundamentalismo por un lado de otros movimientos favora-

bles a concepciones políticas autoritarias y por otro lado de otros movimientos que de una manera no fundamentalista o no literal, buscan la incidencia de las doctrinas religiosas en la política (la influencia del catolicismo en el nacionalismo polaco e irlandés o la teología de la liberación y las comunidades de base en el panorama de América Latina).

Esta definición muy general tiene aplicaciones bastante amplias. Podemos pensar primero en el movimiento islámico en Irán que llegó al poder en 1979 y que ha gobernado el país desde entonces. Pero podemos referirnos a los movimientos fundamentalistas de otros países árabes o de mayoría musulmana, Egipto, Argelia, Pakistán, etc. que de manera similar buscan establecer lo que ellos denominan un Estado Islámico. En el caso de los movimientos islámicos, el término francés *intégriste* (integrista), que sugiere la pretensión de legislar toda la actividad social, y el término inglés *islamist* (islamista), que significa la aplicación del Islam a la política, son términos igualmente apropiados.

Pero aunque se haya puesto mucho énfasis en ubicar el fundamentalismo en el mundo musulmán, donde tiene evidentemente una gran incidencia, este término tiene una proyección más amplia, que abarca a las diferentes religiones y culturas. Curiosamente el término surgió aplicado a las sectas protestantes evangélicas que aparecieron en los años veinte en Estados Unidos y que pregonaban un retorno a la lectura literal de la Biblia y a la lucha contra el secularismo de esa sociedad. Corrientes de este estilo tienen cierta fuerza en la sociedad de Estados Unidos. En el judaísmo también se encuentran corrientes fundamentalistas que representan una combinación semejante de vuelta literal a las Escrituras y programas sociopolíticos integristas. Esto es evidente en los partidos de la derecha religiosa en Israel que buscan extender la autoridad de la ley judaica en Israel e incluso establecer un Estado confesional judío. También en la India ha surgido en las últimas décadas un fuerte fundamentalismo hindú, que busca establecer el Hindutva, un Estado hindú, y el Ramraja, un Estado basado en las enseñanzas del dios Rama.

Al considerar estos movimientos como movimientos sociales y políticos en nuestro mundo contemporáneo puede resultar útil señá-

lar algunas características comunes. En primer lugar todos estos movimientos pretenden hacer derivar su sentido y su autoridad de una vuelta a los textos sagrados, que expresan la voluntad de Dios. Estos textos proporcionan en sí mismos la base para definir una vida correcta; pero, y esto es lo más pertinente, estos textos proporcionan la base para definir la manera en que la sociedad y el Estado deberían estar organizados. Su segundo rasgo sería que esta vuelta a los "fundamentos" constituye el modelo para el establecimiento de un Estado perfecto en el mundo actual. Sin embargo, lo que ocurre en la práctica es una lectura de estos textos por parte de autoridades contemporáneas y para usos contemporáneos. De ahí los interminables debates de interpretación de cantidad de reglas sociales.

El tercer rasgo común de estos movimientos es que, a pesar de su aparente espiritualidad, aspiran sobre todo al poder social y político. En el caso de los fundamentalismos cristiano, islámico e hinduista, esta pretensión política está clara: no son movimientos de conversión, ni movimientos de innovación teológica, sino movimientos que aspiran a conquistar el poder, a través de las elecciones, la fuerza o la insurrección y a establecer Estados apropiados. El fundamentalismo es, en este sentido, un medio para alcanzar el poder político y para mantenerlo una vez alcanzado.

La cuarta característica es su dimensión intolerante y su carácter en gran medida antidemocrático. Aunque dicen hablar en nombre del pueblo y perseguir sus metas a través de medios democráticos, son ideológicamente y organizativamente grupos políticos autoritarios y potencialmente dictatoriales. Rechazan premisas de la política democrática, como la tolerancia y los derechos individuales y reivindican una autoridad que no deriva del pueblo; se trata de una autoridad derivada de la voluntad de Dios, inherente a las Escrituras e interpretada por líderes autoelegidos. Incluso incluyen como parte de su ideología la hostilidad hacia aquellos que no comparten su fe e incluso hacia aquellas personas de su propia fe que no comparten su peculiar orientación.

4. ALGUNAS CONSIDERACIONES BÁSICAS.

Convenría comenzar señalando algo muy importante: el mundo occidental cristiano y postcristiano está dando mucha importancia a la agresividad del Islam y a la amenaza que supone para Occidente. Sin embargo el análisis más elemental de la historia del mundo sugiere que el problema ha estado históricamente en la otra parte, en Occidente, y no en el campo del Islam.

Creo que el auge del fundamentalismo en muchos países del Tercer Mundo se ha originado como reacción frente a los fracasos de un Estado secular modernizado que se considera corrupto, a menudo dictatorial e incapaz de resolver los problemas económicos y sociales. Esto es válido para el Frente de Liberación Nacional de Argelia, para el Partido del Congreso de la India y para el Irán del Sha de Persia.

Asimismo, estos movimientos representa respuestas a auténticos problemas a los que se enfrentan estos países: sensación de una dominación extranjera continua, ruptura de la economía tradicional, desempleo, urbanización masiva. Muchos surgen en países que han experimentado o continúan experimentando la dominación extranjera y pueden incluir elementos nacionalistas y antiimperialistas.

Hay autores como Sami Zubeida y Ervad Abrahamian que los caracterizan como movimientos populistas. Se trataría de una ideología amplia e interclasista, que realza la "virtud" del pueblo y la corrupción, económica y moral, de los opresores. Igualmente característicos del populismo serían el nacionalismo, las teorías conspirativas del enemigo y la hostilidad hacia los extranjeros.

Podríamos preguntarnos: ¿cómo responder ante estas situaciones? Políticamente hablando, no hay que ignorar la amenaza que estos movimientos representan. Pero desarrollar una respuesta adecuada a esto significaría ahondar en sus contextos y en sus causas para acertar en el diagnóstico y en su control efectivo. En primer lugar, hay que reconocer la legitimidad de ciertas protestas de estos movimientos y tener en cuenta los problemas sociales, económicos y políticos a los que pretenden responder. En muchos casos el auge del fundamentalismo es una contestación a la opresión que sufren estas comunidades y a la inadecuada respuesta que han recibido sus inquietudes por parte de las elites de su país o de las potencias colonizadoras que las han atenazado.

En segundo lugar sería necesario que abandonáramos esquemas simplistas y estereotipos que identifican musulmanes con fundamentalistas islámicos. En realidad, la mayoría de los musulmanes no son islámicos, así como la mayoría de los hindúes, judíos o cristianos no son fundamentalistas. El Islam no es, en ningún sentido serio, una amenaza para Occidente, ni militar ni económica. Los Estados islámicos no han sido una amenaza militar desde el siglo XVII. Por ello hay que tener en cuenta la variedad y diversidad de estas religiones, tanto en las posibles lecturas de sus libros sagrados, como en la cultura y los significados que han estado presentes en ellas.

5. MORAL CÍVICA, DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS.

La respuesta a la real amenaza de los fundamentalismos y de las políticas autoritarias implica reactivar socialmente la instauración de los valores de una cultura democrática. La moral cívica está estrechamente ligada a la instauración de una organización política basada estructuralmente en la democracia, en formas de organización política que substituyen el concepto de súbdito por el de *ciudadano*. La tríada de valores aportados por la Revolución Francesa: *Libertad, Igualdad, Fraternidad* quedan como valores de nuestro imaginario moral y político y son después remodelados por los movimientos socialistas posteriores.

El primero de los valores que componen nuestra ética cívica será, por tanto, la *libertad*. Somos ciudadanos, capaces de tomar decisiones de modo moralmente autónomo y, por tanto, de tener un conocimiento suficiente de lo que consideramos bueno. En consecuencia somos capaces de tener ideas moralmente adecuadas sobre el modo de organizar nuestra convivencia.

El segundo valor será la *igualdad*. Igualdad significa que todos tengan iguales oportunidades de desarrollo de sus capacidades, corrigiendo las desigualdades naturales y sociales. Además significa ausencia de dominación de unas personas por otras, ya que todos son iguales en cuanto autónomos y en cuanto capacitados para ser ciudadanos.

El tercer valor sería la *fraternidad*, que con el tiempo las tradiciones socialistas transmutaron en solidaridad, es decir en libertad,

autonomía e igualdad no meramente formales o declamatorias, sino reales, que se plasmen efectivamente en la realidad de las sociedades humanas.

En este sentido yo considero que *los derechos humanos representan la plasmación histórica reconocida* de todo un proceso de reflexión teórica y de empeño práctico de personas y grupos humanos por configurar una organización social caracterizada por el desarrollo de la libertad, de la no represión y de la tolerancia en todos los campos. Frente a la imposición religiosa: libertad de creencias; frente al absolutismo del Estado: libertad de opinión, de asociación y de acción; frente al monopolio ético: libertad ética y pluralismo moral; frente al monopolio cultural: libertad cultural; frente al eurocentrismo: pluralismo cultural.

1) La idea de libertad promueve los derechos de *primera generación, los derechos civiles y políticos*, que resultan inseparables de la idea de ciudadanía. Con frecuencia se ha hablado de estos derechos como derechos “burgueses” (desde ciertas concepciones políticas a veces con un tono despectivo), derechos requeridos por los habitantes de las ciudades (burgos) en el declive del mundo feudal para poder desarrollarse. Son estos los derechos o libertades de expresión, de conciencia, de asociación y de reunión, de libre desplazamiento, de propiedad, de participación en las decisiones públicas.

2) Las tradiciones socialistas consideran que estas libertades pueden quedarse en libertades “formales”, si no van acompañadas del desarrollo de otros derechos materiales. El valor de la *igualdad* requiere el reconocimiento de los derechos llamados de *segunda generación: los derechos económicos, sociales y culturales*: derecho al trabajo, derecho a un nivel de vida digno, derecho a la educación, derecho a la asistencia sanitaria, derecho al desempleo y jubilación

3) Bastantes teóricos sociales hablan de derechos de *tercera generación*, en referencia a un tipo de derechos que sólo puede ser respetado por medio de la solidaridad internacional: derecho a la libre determinación de los pueblos, derecho a la paz, derecho a un medio ambiente habitable, derecho al desarrollo.

En definitiva se trataría de construir unas sociedades con democracia política, democracia económica, democracia cultural. No

se trata sólo de establecer un pueblo libre en el plano político, sino también en las dimensiones económicas, sociales y culturales. La democracia política, el poder popular, es el instrumento necesario para alcanzar progresivas cotas de democracia social y económica. La democracia se queda manca con la igualdad de participación política; debemos buscar también como norte las mayores cotas de igualdad en nuestras relaciones productivas, en nuestro disfrute de los bienes materiales, sociales y culturales. Porque precisamente esta perspectiva es la que da sentido a toda instauración democrática. Ya lo señalaba Ernst Bloch: “No hay una institución verdadera de los derechos del hombre sin poner fin a la explotación, no hay verdadero término de la explotación sin la instauración de los derechos del hombre”⁴.

6. CONVIVENCIA POLÍTICA Y RESPETO DEL PLURALISMO.

Ahora bien, resulta imposible que diferentes proyectos de vida convivan si no hay un respeto efectivo de aquellos proyectos que expresan un ideal de realización humana distinto. Es lo que habitualmente se denomina *tolerancia* y que constituye otro de los valores que componen la moral cívica. La tolerancia activa se refiere al respeto de proyectos ajenos que pueden tener un valor, aunque no los compartamos enteramente.

A mí me gusta más el concepto de *respeto al derecho de libertad de pensamiento y de acción* que el término *tolerancia*, que parece encerrar un tono desdenoso, como si desde una posición superior, dominadora de la verdad, se “toleraran” otras ideas. Ya lo indicaba Kant con claridad: “El más elevado entre todos estos deberes es el respeto por el derecho de los demás. Estoy obligado a respetar el derecho de los demás y a considerarlo como sacrosanto. No existe en el mundo entero nada más sacrosanto que el derecho de los demás, el cual es sagrado e inviolable. ¡Ay de aquel que ofenda o pisotee el derecho de los demás!”⁵.

Un alumno mío solía defender algo que resulta también clarificador en este punto: nada de “respeto” a las ideas (actitud que ten-

⁴ BLOCH E., (1980): *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid: Aguilar, pp. XI-XII.

⁵ KANT I. (1988): *Lecciones de ética*, Barcelona: Crítica, p. 237.

dría un tufillo liberaloide); respeto a las personas sí, de modo radical, pero las ideas están para “machacarlas”, para discutir las, para debatirlas. Se trata de fundamentar la tolerancia en el respeto a todas las alteridades que constituyen la vida social, aunque a continuación habría que añadir (para no caer en la ingenuidad “tolerante”): en la medida en que también éstas respeten nuestra propia identidad y las otras alteridades. Por ello habría que insistir en que no nos hallamos ante una virtud cívica más, sino ante el auténtico basamento de nuestra convivencia en común. El filósofo alemán Hans Georg Gadamer lo señala agudamente: “De este modo la tolerancia obra por doquier, no sólo como una virtud social que a cada uno se le enseña, sino como un *fundamento del sentimiento humano, que cuenta con la alteridad del otro y con la pluralidad de las alteridades*, que coexisten en nuestra muy compleja y múltiplemente imbricada realidad”⁶.

El respeto a la libertad de pensamiento y a su expresión garantiza el respeto debido a toda persona y a sus derechos fundamentales y constituye precisamente la base adecuada para que pueda existir una convivencia respetuosa, no impositiva ni liberticida. El otro es respetado en su misma alteridad, en su capacidad de ser precisamente otro y no un reflejo de mí, sometido al arbitrio de mi voluntad o de mi condescendencia. Esto ha permitido además (se puede mostrar históricamente) el debate de ideas y el progreso en todos los ámbitos de la cultura humana y de la vida social. Esta atmósfera social de respeto no libra a la sociedad de tensiones, incluso de fuertes enfrentamientos, pero establece de manera sólida un espacio real de debate público, de contraste de opiniones y de convivencia respetuosa de todas las libertades. Quizás pueda parecer más “fácil” para la unidad social vivir al son del silbato unificador o del carisma del líder máximo, pero al final las unanimidades impuestas generan más problemas de convivencia social que los que pretenden resolver... y no respetan de ninguna manera las libertades cívicas y políticas. La autoridad de cualquier tipo tiene como justificación el reconocimiento que los otros le otorgan por su capacidad y su competencia en el campo en

⁶ GADAMER H. G., (1993): *Elogio de la teoría*, Barcelona: Península, pp.105-106.

el que se administra.

De ahí que el poder no deba ser monopolizado por una persona o un grupo, en detrimento del resto de ciudadanos, sino que debe ser compartido por todos y extendido a todos, porque pertenece al conjunto de los ciudadanos. No hay apropiación en exclusiva del poder, sino distribución del poder, lo cual impide o debería impedir los autoritarismos y las opresiones políticas. Por eso es una tarea ineludible el empeño humano por asegurar el poder de todas las libertades y consecuentemente la necesaria limitación de poderes excesivos o arbitrarios. La "tolerancia" permite el juego, aunque sea tensional, de todas las libertades, o, mejor, de todas las personas libres. "Yo quisiera añadir ahora que aquí gana la idea de tolerancia una nueva significación, precisamente porque no puede ser exigida por aquel o aquellos pocos que tienen el poder. En verdad nadie tiene el poder, todos son servidores. Más es por ello que la tolerancia deviene una tarea común. Ésta es, efectivamente, la historia de una idea, que desde su significado político originario, cuando se manifestó en las Constituciones o en los edictos religiosos, se ha extendido hasta convertirse en demanda moral general. Como todos los valores morales, es traído a la conciencia y a la palabra por su falta y su violación. Por eso ser intolerante es un reproche que todos quisiéramos evitar"⁷

7. PLURALISMO, DISCREPANCIA Y DEMOCRACIA.

Una organización política de hechura democrática permite precisamente, como hemos señalado anteriormente, que el conjunto de derechos humanos pueda ser respetado y promovido más adecuadamente que otro tipo de organización política. Pero, democracia entendida como poder del pueblo, como poder de los ciudadanos para regular consciente y constantemente su organización social.

La democracia no consiste sólo en la elección de los gobernantes por los ciudadanos cada cierto espacio de tiempo. Esto es una parte del poder popular. Es esta capacidad de elección, sí, pero ... mucho más. Incluso reduciríamos la democracia a una forma chata y

⁷ *Ibid.*, p. 104.

devaluada, si la limitáramos a esta única propiedad. Democracia es también:

1) *separación real* de los poderes de gobierno: ejecutivo, legislativo y judicial.

2) *participación real* en las cuestiones importantes: referendums, formas de democracia directa, elección personal de nuestros representantes.

3) *posibilidad real* de acceso a la opinión pública, al debate público de ideas y planteamientos.

Por ello el pluralismo es consubstancial a la dinámica social y al ejercicio del poder en las sociedades democráticas: pluralismo en las concepciones vitales y pluralismo en la distribución del poder, de forma que no haya ni monopolios ni arbitrariedades. Esto permite el libre desarrollo de las individualidades y el respeto de las minorías que, además, en el futuro de las sociedades pueden llegar a constituirse en mayorías. Y de esta manera se instaura también la posibilidad efectiva de un horizonte emancipador de libertad y de justicia que no se restrinja a lo establecido, a lo legal, a lo existente sin más. Aquí está la posibilidad efectiva de progreso moral, político y social. Así lo señala el pensador francés Edgard Morin: “La democracia instituye sólidamente el pluralismo y la división en la cumbre del Estado. La separación de los poderes no hace sino proteger a los individuos de un poder superconcentrado, hace del poder mismo el producto/productor de una dialógica de los poderes. La dialógica es el carácter fundamental de todo aquello que sea democrático”. [...] “La democracia instituye principios y reglas que respetan la individualidad y protegen la diversidad, incluso en sus formas minoritarias. Por lo tanto, no se reduce en absoluto a la ley de la mayoría; comporta necesariamente el derecho de existencia y de expresión de las minorías de todo orden. La democracia vive de diversidades y complejidades. No se funda en la ausencia de conflictos y antagonismos, sino en su existencia y actividad. Constituye la regla de juego que permite y regula su expresión: los regula canalizándolos en el discurso y el intercambio de argumentos en el marco de asambleas, campañas electorales o referendums. Se nutre pues de los desórdenes que las libertades individuales constitu-

yen de por sí, con la condición de que éstas respeten sus límites y se nutre también de los conflictos de todo tipo con la condición de que estos acepten las reglas de juego permanentes y la sanción provisional de los votos”⁸.

Esto nos lleva inexorablemente al desarrollo de una cultura política de la discusión y del debate que aparece como componente esencial y constitutivo de una democracia viva y real. Sólo un espacio público abierto y tensional es capaz de introducir antídotos sociales y perspectivas emancipadoras frente al dominio abierto o solapado de los poderes económicos, políticos o mediáticos. La cultura viva de la discusión se autoorganiza y se expande a partir de su propio ejercicio; no se impone por decreto institucional. Se ejerce a partir de tradiciones de libertad que aseguran el ejercicio de las libertades. Jürgen Habermas: “La formación democrática de la opinión y de la voluntad exige que se aseguren los derechos fundamentales. Pero tal formación depende sobre todo de una comunicación pública descentralizada, no coercitiva, no forzada y verdaderamente viva y, por tanto, de una inserción en una cultura política que en una población convierta en costumbre la discusión pública y el trato civil de unos con otros. Tal cultura democrática de la discusión exige como precio un alto grado de tolerancia incluso frente al irritante comportamiento de aquellos que se mueven en esa zona de penumbra entre la anomia y la innovación. Además, una cultura democrática de la discusión sólo puede regenerarse a partir de tradiciones más o menos logradas de la libertad. No es algo que pueda *organizarse*. Frente a la cultura política el Estado choca con los límites de las posibilidades de intervención administrativa”.

La organización democrática de la sociedad no elimina los conflictos, las tensiones, sino que intenta canalizarlos, de manera que podamos alcanzar mayores cotas de respeto a todos los derechos humanos y de bienestar material y social. Eso exige una posibilidad de revisión permanente del derecho y de las decisiones políticas. Por eso existe un derecho a la discrepancia. Por eso existe, en mi opinión,

⁸ MORIN E., (1994): *Pensar Europa*, Barcelona: Círculo de Lectores, pp. 210-211.

hasta un derecho a la desobediencia civil, que no tendría que estar penado legalmente, porque supone el establecimiento de límites frente a algo que aparece como moralmente insoportable. Con harta frecuencia las posiciones minoritarias sustentadas por determinados colectivos y movimientos sociales se convierten con el tiempo en moneda corriente de opinión en una sociedad.

En todo caso, todo ciudadano y todo colectivo social deben tener el arrojo y el coraje morales para decidirse por la desobediencia civil, no como un hobby instrumental, sino como una decisión tomada en conciencia ante una legalidad que le parece arbitraria e injusta; pero sabiendo también, y “asumiendo” que puede encontrarse con una penalización legal efectiva hasta que no cambien las leyes existentes. “Dado que el derecho y la política se encuentran en una adaptación y revisión permanentes, lo que aparece como desobediencia a primera vista puede resultar después el preanuncio de correcciones e innovaciones de gran importancia. En estos casos las violaciones civiles de los preceptos son *experimentos moralmente justificados*, sin los cuales una república viva no puede conservar su capacidad de innovación ni la creencia de sus ciudadanos en su legitimidad”⁹.

Evidentemente se trata de una cuestión espinosa, porque pueden darse “desobediencias” civiles que encierren planteamientos antisociales y no solidarios. Sin embargo, también nos encontramos con alternativas de desobediencia social (ante planteamientos bélicos, políticas nucleares, cuestiones ciudadanas, estatuto de los emigrantes...) que son experimentos moralmente justificados para extender el campo de las libertades ciudadanas, impedir su recorte democrático e instaurar relaciones más justas entre los conciudadanos y respecto a otras sociedades. Y todo experimento tiene sus dosis de incertidumbre y de contra-indicaciones. De nuevo, “tolerancia”.

⁹ HABERMAS J. (1988): *Ensayos políticos*, Barcelona: Península, p. 61.

8. DEMOCRACIA COMO MORAL

Como la democracia es la instauración de la libertad para todos, de la igualdad para todos, de la solidaridad para todos, la democracia debe extenderse a todos los campos de la actividad humana y no quedarse sólo en el campo de lo político. Debe extenderse a lo económico, a lo social, a la cultura, a los medios de comunicación, a la relación entre géneros, etc. Por eso José Luis L. Aranguren reivindicaba una *democracia como moral* y recordaba constantemente que ése era el objetivo de una sociedad justa. La democracia no es solamente un sistema funcional de organización política, sino la instauración social y política efectiva de los valores morales de autonomía, de respeto a la dignidad humana, de libertad, de solidaridad. Éste es el sentido en el que Karl Marx denunció acertadamente una realidad que constantemente acecha a las sociedades "democráticas": la falacia de una organización social de ciudadanos que instituye teóricamente la libertad política ciudadana e instaura en la realidad social el dominio de unos pocos sobre la gran mayoría por su posesión de los medios de producción, por su posesión de los grandes medios económicos de una sociedad o de los medios de comunicación de masas.

Por eso hay que alumbrar un concepto amplio y rico de democracia. Creo en este sentido que la calidad moral de una sociedad democrática se pueda apreciar en su atención real *al desarrollo de todos*, pero sobre todo a aquellos que están en situación de indefensión, de pobreza, de marginalidad. Majaradt Ghandi señalaba: "Quiero daros un talismán, aplicad el test siguiente. Rememorad el rostro del hombre más pobre y más débil que hayáis conocido jamás y preguntaros si el paso que pensáis efectuar será de alguna utilidad para él. ¿Ganará algo con ello? ¿Le permitirá tomar el control de su propia vida y de su propio destino? En otras palabras, ¿es que esto conducirá al 'Swaraj' [autonomía y control de su propio destino] a estos millones de hambrientos físicos y espirituales?". No se trata únicamente de atención social, se trata sobre todo de desarrollo de una autonomía personal y social que debe pasar del ámbito político a los restantes ámbitos de la vida de una sociedad. Es la "vieja" queja de que las libertades cívicas y políticas no pueden quedar aisladas en un limbo

idealista de los derechos económicos y sociales, que también hay que instaurar.

Jon Sobrino, desde la periferia del mundo, también interpela crudamente nuestra realidad. No hay proyecto emancipador que pueda restringirse a los límites de nuestras coordenadas, olvidando a las víctimas de la realidad mundial instaurada. Ellas son el termómetro de análisis de nuestra realidad mundial, de nuestra "aldea global". Y de aquí deben surgir las propuestas de emancipación. Mundialización de la libertad y de la justicia. "En esta situación lo que Europa necesita para ser realmente 'nueva' es volverse y ayudar a las víctimas. En términos teóricos, lo que necesita es una razón compasiva. [...] Desde este punto de vista, el debate sobre modernidad y postmodernidad en su forma actual es totalmente irrelevante si en él no están centralmente presentes las víctimas de este mundo. En otras palabras, no sabemos qué es mejor o qué es peor: o la modernidad con su razón que ha acabado siendo razón instrumental opresora o la postmodernidad con su sinrazón que acaba siendo la razón desentendida. Y es que donde no hay compasión no hay humanidad, y donde no hay humanidad no hay razón humana. [...] Las víctimas del Tercer Mundo son los profetas que exigen una razón compasiva, pero son también los que posibilitan una razón utópica. En palabras de I. Ellacuría, "una civilización de la pobreza que sustituya a la actual civilización de la riqueza... una civilización del trabajo que sustituya a la civilización dominante del capital".¹⁰

Un cuento judío me resulta altamente esclarecedor para mostrar lo que quiero señalar. Un viejo rabino preguntó una vez a sus alumnos cómo se sabe la hora en que la noche ha terminado y el día ha comenzado. ¿Será —dijo uno de los alumnos— cuando uno puede distinguir a lo lejos un perro de una oveja? No —contestó el rabino. ¿Será —dijo otro— cuando puedas distinguir un almendro de un melocotonero? Tampoco —contestó el rabino. ¿Cómo lo sabremos entonces?, preguntaron los alumnos. Lo sabremos —dijo el rabino— cuando al mirar a cualquier rostro humano, reconozcas a tu hermano y a tu hermana. Mientras tanto, seguiremos estando en la noche.

¹⁰ SOBRINO J., (1992): "Aniquilación del otro. Memoria de las víctimas", en *Concilium*, Abril, pp. 230-232.

La realización efectiva, histórica, social y personal de la fraternidad, de la hermandad, de la solidaridad supone amanecer personalmente y como humanidad. ¿Bello sueño?, ¿utopía sin sentido? ¿Por qué no pensarlo más bien como el despliegue efectivo de nuestro enigma más íntimo, como la tarea práctica de nuestro dinamismo más profundo?

9. NACIONALISMO E INTERNACIONALISMO. COSMOPOLITISMO.

Y quisiera acabar este artículo abordando una cuestión que cada día cobra mayor actualidad: la cuestión de los nacionalismos. Yo creo que los dos términos que aparecen en la palabra inter-nacional están estrechamente unidos y deben conjugarse a la vez: desarrollo de una conciencia nacional y desarrollo de una conciencia planetaria. Creo que se han acabado los tiempos de lo que yo denomino “internacionalismo abstracto”. Por mi parte, no creo de ninguna manera que sea incompatible potenciar simultáneamente una conciencia nacional y una conciencia inter-nacional. Creo que las dos van perfectamente unidas y son un correctivo la una de la otra. Se podría decir que van dialécticamente unidas y deben ir así. Para fundamentar esto es preciso realizar ciertas aclaraciones de conceptos.

Lo primero que hay que observar es que el concepto de nación es diferente del concepto de Estado. Una nación es una colectividad humana articulada por una cultura propia, por una historia común, por una lengua propia, por una organización social y política específica, etc., por lo que se denominan *elementos objetivos*. Pero también está articulada por *elementos subjetivos*: una conciencia nacional y una voluntad de vida en común. Se tiene conciencia de ser un pueblo diferenciado y se tiene la voluntad y la decisión de serlo. Estos dos elementos *deben darse conjuntamente* (en mayor o menor grado) para que se configure una realidad nacional.

Por eso resulta decisivo no confundir este concepto con el concepto de Estado. El Estado es una organización político-social que puede agrupar o no a diferentes naciones. Aunque con frecuencia se han asimilado los términos nación y Estado, sobre todo a partir de la historia moderna de los Estados europeos que se constituyen como

Estados-Nación, las dos realidades son diferentes. Hay abundantes ejemplos históricos de Estados plurinacionales en el pasado y en el presente: Unión Soviética, Gran Bretaña, Suiza, Bélgica, España...

Por eso la comprensión del término inter-nacionalismo tiene mucho que ver con el guión que marco en dicho concepto. Inter-nacionalismo es hermandad entre naciones, no entre Estados, y quiere decir relación libre y fraternal y no dominio flagrante o solapado de unas naciones sobre otras. Por tanto el inter-nacionalismo en principio no se opone al desarrollo de los valores de cada nación o de cada cultura, sino al chauvinismo de que mi cultura es superior a las otras, al aislacionismo de que mi cultura no se vea corrompida por aportaciones extrañas o al imperialismo de imponer una cultura determinada sobre otras. La filósofa Victoria Camps¹¹ señala con buen tino que los nacionalismos expresan la aspiración de los pueblos a tener una esfera propia y diferenciada perfectamente legítima y a resistir a un proyecto común elaborado sin ellos. Incluso responden a uno de los últimos derechos universalmente reconocidos y que cada vez dará más juego en la vida internacional futura: el *derecho a la autodeterminación*, el derecho de cada nación a decidir libremente sobre su estructuración política presente y futura, más allá de los marcos políticos existentes en la actualidad.

Por esta razón creo que para mantener y mejorar la humanidad es tan importante conservar los valores universales como mantener las riquezas de las diferencias culturales. Y esto no supone reivindicar un relativismo radical ideológico, sino fundamentar un universalismo aglutinador y articulador de las diferencias. Porque hay que darse cuenta de que el nacionalismo es múltiple y la comprensión de esta multiplicidad necesita contextualizarse. No es lo mismo un nacionalismo agresivo e imperialista con otros pueblos que un nacionalismo de resistencia al rodillo uniformizador de cualquier Estado. No es lo mismo un nacionalismo esencialista que un nacionalismo democrático y ciudadano. Son reveladoras estas reflexiones de un filósofo amigo, Javier Sádaba: "En cualquier caso, y contra una opinión exce-

¹¹ CAMPS V. (1992): *La identidad europea como identidad moral*, Coloquio de Bruselas, manuscrito.

sivamente extendida en nuestros días, los peligros no vienen tanto de los nacionalismos como de la *rigidez supernacionalista de los Estados*. Más aún, peor que el nacionalismo radical es la indiferencia de esos ciudadanos que no se enteran de las miserias ajenas si no es desde su tranquila silla estatal. Como más de un filósofo moral ha enseñado, la mejor manera de acceder a lo universal no es dando un salto de gigante sino ascendiendo peldaño a peldaño. Y el primer peldaño está junto a los más próximos¹².

Una conciencia lúcida debe potenciar todos *los rasgos culturales diferenciadores positivos* como parte integrante de cualquier proyecto emancipador. Debe potenciar las lenguas, que se hallan en situación de minorización evidente. Debe hacer valorar y conocer la historia de nuestros pueblos. Debe conocer y valorar la cultura popular. Y debe contribuir eficazmente a la mejora de nuestra situación social y política. “El esfuerzo, que debe renovarse una y otra vez, por establecer un *orden cosmopolita del derecho y de la paz*, es, como ha señalado Kant, un deber moral de los hombres. La necesidad de un orden internacional del derecho y de la paz políticamente eficaz y apoyado en razones morales, implica también que se reconozca como inevitable y como normativamente necesario, al menos en el nivel de un ordenamiento jurídico cosmopolita, la *convivencia regulada de diferentes culturas*, es decir, de diferentes naciones y/o de diferentes tradiciones religiosas y estilos de vida en una sociedad multicultural¹³”.

Tenemos que seguir trabajando por la transformación de nuestros pueblos hacia un futuro de mayor justicia, de paz y de libertad. Y esto no está reñido de ninguna manera con el internacionalismo y la hermandad entre las naciones. Porque no puede haber auténtico internacionalismo donde no exista un reconocimiento y una valoración real de las naciones, de sus ciudadanos y de su poder democrático soberano. “No creo que haya una alternativa al nacionalismo. Si deseamos crear un Estado mundial será por otras razones que la

¹² SÁDABA J. (1997): *Diccionario de ética*, Barcelona: Planeta, p. 190.

¹³ APEL K. O., (1998): “El problema del multiculturalismo desde la perspectiva de la ética del discurso”, en CALO J. R. (Ed.) *Topografías del mundo contemporáneo*, Madrid: Encuentro, p. 19.

supresión del nacionalismo. Además sabemos por el problema de los nacionalismos dentro de los Estados que así no se puede combatir el nacionalismo. Y finalmente los nacionalismos de los Estados y dentro de los Estados son, siempre que sean benignos, algo que debemos fomentar no sólo porque incrementan las posibilidades de la responsabilidad moral, sino porque son opuestos a la uniformidad. Sería un total malentendido del sentido de igualitarismo pensar que implica el uniformismo. El igualitarismo es una concepción normativa de derechos iguales para individuos y grupos desiguales”¹⁴.

Pero a la vez debemos adoptar una apertura real a otras culturas y a otras realidades con auténtico espíritu de reciprocidad. Es imprescindible reconocer los valores positivos de otras culturas, incluso dejarse empapar por un cierto “mestizaje cultural”, porque *también es verdad* que nuestra patria es la humanidad, más allá de nuestro espacio propio o europeo. El intercambio de valores culturales sin imposiciones es siempre un enriquecimiento que hay que potenciar. Defender de manera acrítica que sólo lo autóctono es valioso, constituye una ceguera y una tragedia para los pueblos. ¿Acaso son autóctonos entre nosotros el cristianismo, el liberalismo, el marxismo, el feminismo...? Si miramos a Europa, tenemos que señalar que se ha constituido como mezcla de diferentes civilizaciones, incluso orientales, y que su historia no ha sido irreprochable. Si llevamos el argumento de lo autóctono hasta el extremo y el absurdo, no podríamos ni viajar en tren, ni conducir un coche, ni llamar por teléfono, ni manejar un ordenador..., ¡porque no han sido descubiertos por nosotros! Y esto sería realmente un auténtico contrasentido. Lo valioso es capaz de traspasar las culturas nacionales y convertirse en patrimonio de toda la humanidad.

Y junto a esto está el espíritu de hermandad y de solidaridad entre las naciones. Abrirse a otras realidades supone también conocer lo que sucede en el mundo a nivel económico, político y social y

¹⁴ TUGENDHAT E., (2002): “Identidad: personal, nacional y universal” (Conferencia en Santiago de Chile), en *Problemus*, Barcelona: Gedisa, pp. 28-29.

ponerse en actitud de colaboración para erradicar los graves problemas que afectan a nuestro planeta y sobre todo a los países del Tercer Mundo. Por eso nuestra apertura inter-nacional no puede quedarse a un nivel folclórico y superficial, sino programar proyectos de contacto y de solidaridad. Por ello esta apertura supone romper ombliguismos estériles e insolidarios.

Por ello nuestra conciencia puede articular una dimensión propia, europea y mundial, sin que tengan que aparecer como momentos que se contrapongan, sino más bien como dimensiones que se articulen debidamente. El futuro de las personas y de los pueblos de la humanidad nos concierne a todos. Recordar esto en la teoría y en la práctica ha sido, es y será una de las más nobles tareas de la reflexión filosófica.

10. ÉTICA Y POLÍTICA.

Pero, ¿es que tiene algo que ver la política con la ética? Aun reconociendo la autonomía relativa de lo político, queda la labor de precisar en qué sentido contribuye lo político a encaminar a los hombres hacia su destino ético. No hay realidad política mas que en la medida en que hay una vida colectiva y en que se afirma la necesidad de una mediación apropiada entre esta vida política y las finalidades éticas. Como toda actividad humana está condicionada por la vida colectiva, hay una incidencia política en toda actividad. Pero esto no significa de ningún modo que todo sea, aunque fuera en última instancia, de naturaleza política. Esto significa que la acción política contribuye a determinar las condiciones, más o menos favorables, en las que las diversas actividades humanas (cada una según su orden propio) podrán desarrollarse. Y como cada orden de actividad plantea problemas éticos, hay una contribución indirecta de lo político a la vida ética. Y como esta contribución es indirecta, subsiste una relativa independencia entre vida ética, al nivel de la acción individual, y vida política: la más grande sublimidad ética es incluso posible en las circunstancias políticas más desastrosas desde el punto de vista ético.

Sin embargo, el problema principal no se sitúa al nivel de esta incidencia indirecta de lo político; se plantea a propósito del orden político mismo. ¿Cuál es el contenido ético de este orden? Como hemos visto, de suyo lo político está ordenado a finalidades éticas. Por consiguiente, en la medida en que sea capaz de remontar sus gravedades, está llamado a hacer existir una cierta cualidad que sólo puede hacerse realidad por él. La especificidad de esta cualidad se debe a la situación mediadora de lo político. Lo que está en juego es la vida colectiva en cuanto tal, es decir, las relaciones humanas en cuanto mediatas. La misión de lo político es llevar estas relaciones a un nivel ético, al precio de realizar transformaciones apropiadas. Formalmente, este nivel ético puede ser definido como *un modo de relaciones en el que cada uno es verdaderamente tratado como fin para cada uno de los otros*. Concretamente la cualidad ética de la vida colectiva representa una exigencia que no puede ser encerrada en una fórmula precisa, que no puede ser planteada más que como un *horizonte de acción*. En cada momento histórico, en función de los desarrollos del saber, de los medios, de los recursos, de las posibilidades institucionales, se puede ver cómo se precisa esta exigencia en proyectos determinados, susceptibles de orientar efectivamente la acción.

La vida política es siempre, por lo tanto, un lugar de tensión. Por sí misma no es todavía la vida ética, pero ella toma su sentido de su ordenación a esta vida ética. La vida política es, por tanto, un campo de realización de la ética, pero no el ámbito entero de su concretización. Pues, aunque todas las fuerzas de la existencia pasan por una mediación de la vida colectiva, hay que insistir en que no hay coincidencia, recubrimiento, entre la vida colectiva y todas las demás formas de la existencia. La extrañeza de lo político radica en que constituye en cierto sentido una doble mediación. Por una parte es mediación entre la "naturaleza social" y la exigencia ética de la reciprocidad de las conciencias; por otra parte, en cuanto mediatiza éticamente la vida colectiva, afecta indirectamente a los otros ámbitos en que el destino ético del hombre está en juego.

Esto es lo que explica la importancia de la política, y también lo que marca sus límites. "Porque la democracia sigue estando

por venir, ésta es su esencia en cuanto sigue estando: no sólo seguirá siendo indefinidamente perfectible, y en consecuencia siempre insuficiente y futura, sino que, al pertenecer al tiempo de la promesa, seguirá estando siempre, en cada uno de sus tiempos futuros, por venir; incluso cuando hay democracia, ésta no existe, no está jamás presente, sigue siendo el tema de un concepto no presentable. ¿Es posible abrirse al "ven" de una cierta democracia que no sea ya un insulto a la amistad que hemos intentado pensar más allá del esquema homofraternal y falogocéntrico? ¿Cuándo estaremos preparados para una experiencia de la libertad y de la igualdad que haga la prueba respetuosa de esa amistad y que se ajusta por fin, justa más allá del derecho, es decir, que esté a la medida de su desmesura? Oh, mis amigos demócratas ..."¹⁵.

La política sin la ética puede ser ciega y la ética sin la política terriblemente ineficaz, sin manos. Encontrar una articulación dialéctica y constante entre ambas supone siempre un reto para el pensamiento, pero sobre todo para la acción humana. La estructuración humana de nuestras sociedades está realmente en juego. Y no se trata de un juego de azar: estamos ante un juego de responsabilidad.

¹⁵ DERRIDA J. (1998): *Políticas de la amistad*, Madrid: Trotta, p. 338.

II

PLURALISMO Y TOLERANCIA

Realidades y retos en las sociedades multiculturales

LA TOLERANCIA EN LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES

Javier de Lucas

1. INTRODUCCIÓN. CUATRO PRECAUCIONES A MODO DE INSTRUCCIONES DEL PUZZLE.

El título de esta ponencia es deliberadamente equívoco, por la neutralidad de su enunciado. No dice nada acerca de la necesidad de recurrir a la tolerancia en las sociedades multiculturales. Y no lo dice aunque, en mi opinión, es un error ese recurso a la tolerancia, pues, a mi juicio, lo que necesitan las sociedades multiculturales es profundizar en el pluralismo. En efecto, tanto en las sociedades donde la multiculturalidad se ha convertido en un rasgo decisivo, como en aquellas en que aún se encuentra larvado, lo necesario, a mi juicio, no es la tolerancia, sino el reconocimiento y la garantía efectiva del pluralismo, sobre todo del pluralismo en serio, algo que nunca ha comprendido (no ha tomado en serio) la lógica jurídica y política liberal.

Lo que sucede es que vivimos en un mundo que se caracteriza precisamente porque ha crecido la conciencia del carácter multicultural de nuestras sociedades, es decir, del fenómeno de la multiculturalidad como hecho social, algo muy distinto de los modelos ideológicos que tratan de justificarlo o excluirlo, y de las respuestas políticas, de los modelos de gestión de ese fenómeno. Con ese incremento, crece también el desconcierto ante la incapacidad probada de nuestras respuestas a las preguntas clave en el orden social y político (las preguntas sobre quién y cómo debe formar parte de nuestras sociedades y sobre todo quién y cómo tiene derecho a decidir en la comunidad política), cuando esas preguntas se han de afrontar ahora no en sociedades teóricamente homogéneas, sino en aquellas otras en las que la mayoría de nosotros vivimos, es decir, en sociedades manifiestamente plurales. Y eso sucede tanto en aquellas sociedades en las que esa toma de conciencia se debe al incremento de la presencia de factores alógenos de diversidad cultural (flujos migratorios), como en las que se produce como consecuencia de la emergencia de factores endógenos

(minorías de todo tipo, naciones sin Estado, pueblos, etc) que ascienden a la superficie con ocasión de la crisis del Estado nacional y también del proceso de desmantelación del Estado del Bienestar.

Por eso quiero recordar cuatro advertencias elementales, cuatro instrucciones para armar el *puzzle* con el que tantas veces se trata de ejemplificar las sociedades multiculturales.

1) La primera, que la multiculturalidad no es un fenómeno nuevo: ninguna sociedad es monocultural, aunque sí es cierto que históricamente se han gestionado como si debieran serlo, y eso ha sido así a partir del complejo de Procusto (de la elección Parménides, al decir de Cassirer) que caracteriza nuestra opción cultural occidental desde Grecia, una opción monista (en ontología, en gnoseología, pero también en la razón práctica, en moral, Derecho, política). Y es así sobre todo, desde que optamos por el modelo de Estado nacional (que reproduce los rasgos de la democracia ateniense, tal y como quiso Rousseau), que se edifica sobre la presunción de homogeneidad social (que, a su vez, en realidad esconde la hegemonía social de un grupo, como ejemplifican por antonomasia la falsedad del *melting pot* en USA, y el mito de la convivencia plural en la España medieval), impuesta sobre la condición de una lengua, una raza, una religión.

2) Además, en segundo lugar, la multiculturalidad no es un fenómeno único. No existe la sociedad multicultural, sino las sociedades multiculturales y ni se pueden asimilar sus características ni, menos aún, las soluciones. Estas "gafas americanas" que ahora nos ponemos los europeos para proponer soluciones a la gestión de nuestra recién descubierta multiculturalidad constituyen un error. No hay una solución universalmente válida para situaciones de multiculturalidad tan diferentes como las que se viven en USA, Canadá, Guatemala, México, Colombia, Brasil, Sudáfrica, Nigeria, Malasia, China, India, Australia... Francia o España.

3) La tercera advertencia es la necesidad de desdramatizar los riesgos y conflictos de la multiculturalidad, de las sociedades multiculturales, que son en gran medida ilusiones (pesadillas, fantasmas) y prejuicios. Tanto prejuicio hay detrás del mito de una arcadia feliz del mestizaje (un término usado con tanto desparpajo como desconoci-

miento) en la que todos convivimos en armonía y lirismo, como en el mucho más frecuente y apocalíptico horizonte de los guetos, las guerras civiles, la destrucción de la democracia y los derechos humanos, la omnipresencia de conflictos irresolubles: desde sacrificios humanos (la práctica del *shuttee*), a ablaciones del clítoris, esclavitudes de toda laya, velos, poligamias, infanticidios, eutanasias, etc.

Quienes, como Sartori, Hungtinton y algunos epígonos peninsulares (los Azurmendi de guardia) nos predicán todo ese *Armageddon*, debieran comenzar por repasar nociones elementales de antropología cultural, por ejemplo, de la mano de Luis Villoro, acerca de la noción de cultura e identidad cultural, y reconocer que la suya es una posición inspirada en las concepciones esencialistas, excluyentes, primarias, globales y estáticas propias de quienes sostienen una visión más teológica que metafísica de las culturas (como explicara Bourdieu). Sólo desde esa mirada ombliguista, que busca siempre su propio reflejo, los conflictos de la diversidad cultural aparecen como irresolubles. Sólo así puede sostenerse que hay una única y verdadera cultura, y que las demás civilizaciones lo son en la medida en la que se aproximan a la nuestra.

Las consecuencias, los argumentos o tesis juridicopolíticas que se desprenden de esa visión prejudicial son, a su vez, prejuicios lamentables. Quiero aludir telegráficamente a dos:

El primero es la tesis de la connaturalidad entre determinada cultura –la nuestra, la "occidental"–, sin parar en mientes que no existe tal cosa: cultura occidental, como ha explicado Morin, y menos aún como un monopolio europeo, según pregonaba orgullosa y estúpidamente el preámbulo del actual proyecto de Constitución europea y algunos "universales" que, contradictoriamente, son presentados como productos históricos (ignorando la diferencia entre génesis histórica y determinación cultural), como la democracia, los derechos humanos y el mercado. La tesis es que sólo quienes comparten nuestra cultura pueden compartir la democracia, los derechos humanos y el mercado. El segundo, *sensu contrario*, la incompatibilidad de las demás culturas con semejantes *monumentos culturales*. Una última instrucción para el puzzle, que en realidad forma parte de la tercera: no

debemos dramatizar los conflictos de la multiculturalidad por dos razones. Primero, porque no son tan frecuentes ni tan graves, salvo que creamos en fantasmas. Pero además, porque no son nuevos ni ajenos.

Pues bien, lo que trato de mostrar en cuanto sigue es que erramos en la receta para gestionar los conflictos de la multiculturalidad. Erramos porque utilizamos indebidamente el recurso a la tolerancia. Erramos porque los otros ingredientes básicos de la receta liberal (el individualismo y el principio de autonomía considerado desde el doble rasero que desmiente el universalismo, como ejemplifica el complejo Shylock, la identificación de los derechos individuales como triunfos, la reducción de estos a los derechos personales y libertades negativas, la negación de los derechos colectivos, la reducción de los derechos económicos, sociales y culturales a mercancías, la exclusión del extranjero de la igualdad de derechos y en particular de los derechos políticos) son insuficientes y por ello inadecuados. Erramos porque todo ello es la coartada para mantener un status de exclusión política, es decir, de no integración política, pese a que nos llenamos la boca con la integración social y con mil y un planes de integración de mil y un sujetos y colectivos de la "diferencia".

2. ALGUNOS EQUÍVOCOS EN TORNO AL USO DEL CONCEPTO DE TOLERANCIA.

Comencemos, pues, con el examen sumario del error del recurso a la tolerancia para gestionar las sociedades multiculturales. Quede claro, pues, que me refiero a la tolerancia como un instrumento de ética pública (lo que Camps, siguiendo una larga tradición, denomina virtudes públicas, propiciando el error), o, si se prefiere, a la tolerancia como principio político y jurídico. No me refiero a la tolerancia como virtud privada, siempre loable. Quede claro también que, a mi juicio, distinciones como las de mi maestro Garzón Valdés a propósito de la tolerancia horizontal y vertical, tolerancia positiva y negativa (algo a lo que se apuntan nada menos que Apel y nada más que Thiebaut) carecen de viabilidad hoy. Porque lo que voy a sostener, insisto, es que hoy, y en ello coincido con Habermas, la ética pública exigible ha emigrado a la Constitución y al Código Penal, y que fuera

de esos órdenes cualquier principio de ética pública debe probar su acuerdo con ellos. Si no, por muy loable que sea la autoridad moral que lo emita (y a veces son charlatanes ignorantes de principios elementales del derecho aunque emborronen volúmenes que hablan de derechos, como J. A. Marina), no puede aspirar a imponerse a todos, *erga omnes*. Debo añadir también que algunos ejemplos habituales de la tolerancia en el ámbito privado constituyen graves errores (así, por ejemplo, el caso del fumador) y, desde luego, todos los que se apoyan en una distinción entre lo público y lo privado que es sólo un prejuicio ideológico. Pienso sobre todo en las consecuencias que derivan de una concepción patriarcal/machista, a propósito de la mujer y de los niños.

Volvamos al núcleo de la discusión. Desde hace tiempo, algunos profesores de filosofía jurídica y política –pocos, pero en excelente compañía– venimos sosteniendo lo mismo que mi amigo y compañero José Martínez de Pisón ha explicado muy bien en diferentes trabajos (por ejemplo, Martínez de Pisón 2001): en un ordenamiento jurídico en el que se reconocen y garantizan los derechos fundamentales, no tiene sentido apelar a la tolerancia cuando hablamos de conductas, prácticas, instituciones que se encuentran bajo la cobertura de esos derechos. Es más, reivindicar ese recurso supone no sólo un error, sino un perjuicio, una discriminación injustificada. Ni a propósito del racismo, ni la xenofobia, ni del estatus de los inmigrantes, por citar tres casos en los que se suele acudir a la tolerancia, tiene sentido esta reivindicación. Al contrario, reclamarla, por mucho que les guste a los políticos profesionales y a algunos colegas (distinguidos filósofos morales incluidos) es el mismo tipo de prejuicio bienpensante, idea recibida y repetida acríticamente, que esa estupidez de seguir calificando a la Constitución como Carta Magna.

Recordémoslo brevemente: la tolerancia (como la Carta Magna, como la Constitución) es un concepto histórico que desempeña una loable función en un contexto determinado: permitir que reivindicaciones de reconocimiento y protección que son consideradas por la opinión pública dominante (por el Derecho) como un mal, no sufran castigo, e incluso sean permitidas, hasta tanto que se produzca

un cambio en la percepción colectiva y puedan dar el paso a ser reconocidas como un derecho.

Al ocuparme de este asunto en trabajos anteriores (de Lucas 1996, 1998, 2002), he utilizado en ocasiones la metáfora de un tren que parte de la estación de la prohibición, para llegar a la estación término del reconocimiento como derecho. La tolerancia es ese tren, o, si lo prefieren, el maquinista, pero ese tren no debe servir para hacer el viaje de regreso, ni aun para que los viajeros permanezcan encerrados en él, por mucha satisfacción que ello produzca al susodicho maquinista.

Por tanto, cuando las sociedades evolucionan (unas respecto a otras, o una misma, a lo largo del tiempo) o cuando se produce un cambio revolucionario y se instala el Derecho, la tolerancia desaparece. Mientras eso no sucede, puede ser útil y en todo caso su manto es mejor que la intolerancia sin razones, meramente arbitraria. Baste pensar en el ejemplo de la prohibición de las relaciones homosexuales entre adultos o incluso, más concretamente, de las prácticas de sodomía entre adultos del mismo sexo. Si hablamos de Egipto, Malasia o algunos estados de los EEUU, tiene sentido reclamar tolerancia para esas conductas, porque es mejor la tolerancia que la prohibición a la que, además, acompañan sanciones penales. Pero ¿tiene sentido reclamar tolerancia para los homosexuales, para esas prácticas, hoy, en España? A mi juicio no: decir eso hoy en España es ignorar el derecho y mostrar además un prejuicio. Al decir eso, hoy, aquí, se verifica aquello que sostenía Goethe: "tolerar es ofender". Lo que hay que reclamar es más bien que se respeten —como en cualquier otro caso— los derechos fundamentales, en condiciones de igualdad, y que se sancione a quien no respete esos derechos. Pedir tolerancia en esos casos es una suerte de *excusatio non petita* que nos acusa a nosotros mismos. Significa, en definitiva, que no queremos reconocer la igualdad, el mismo grado de reconocimiento, y que al mismo tiempo, para aquietar la *malheur de conscience*, pretendemos la cobertura de buena conciencia que podemos autoatribuirnos al manifestarnos como tolerantes.

Para terminar con esto: lo que pretendo explicar es que el lenguaje de la tolerancia y el de los derechos fundamentales son incompatibles. En un caso hablamos de un mal tolerado, y la garantía

de la permisión es la sola voluntad –inexigible, porque es una gracia– del tolerante. En el otro, hablamos de conductas exigibles *erga omnes*, es decir, incluso frente a la voluntad de quien está en el poder, del tipo que sea, y puede por tanto interferir esas conductas. Por eso, en los casos de conflictos de derechos no tiene sentido a mi juicio reclamar la tolerancia, sino los criterios que se aplican jurídicamente para resolver ese tipo de conflictos.

La tolerancia no es, por tanto, un aceite mágico, un bálsamo que engrasa los roces propios de las diferencias que comportan las sociedades multiculturales. Al contrario, la tolerancia deja huella de ese roce, acrecienta el paternalismo de un lado y el victimismo y la visión de la propia identidad como perjuicio (como algo negativo) del otro. Por eso la vía de la tolerancia remite inexorablemente a la culpa, al complejo de discriminación. Tolerancia no es respeto ni igualdad. No tiene sentido hablar de tolerancia positiva, pues, como sostiene Zolo, eso es tanto como un oxímoron. La tolerancia es negativa o no es. Para lo positivo está el respeto, la igualdad.

Frente a los tópicos establecidos a propósito de la gestión del pluralismo (y de sus conflictos, como si eso no fuera lo normal, y no una patología), frente a las contradicciones y las aporías de las democracias occidentales al enfrentar la gestión de la diferencia cultural, es necesario ante todo un trabajo de deconstrucción, antes de formular alguna propuesta.

Este trabajo tendría una primera parte, de higiene semántica, orientado a precisar el significado de expresiones de uso obligado. Además, comportaría una segunda tarea de clarificación "pragmática", destinada a analizar y criticar el uso de tales expresiones, comenzando por la proverbial finalidad de conformar ideológicamente la realidad. Esto exige realizar varias tareas:

- 1) esclarecer conceptos.
- 2) denunciar algunas identificaciones simplistas.
- 3) problematizar algunas contraposiciones irreflexivamente asumidas.
- 4) registrar la obsolescencia de ciertas presunciones, como la que da pie al vínculo entre comunidad cultural y comunidad política.

5) subrayar confusiones, por ejemplo, la creencia en que la traducción política de las demandas de reconocimiento de la identidad de las minorías nacionales haya de vehicularse necesariamente reeditando el Estado-nación, anclado en la noción de soberanía, y cuestionar reduccionismos (la tesis individualista de los derechos, que ignora sistemáticamente la dimensión colectiva de determinados reclamos).

6) Para ello, hay que distinguir los diversos sentidos de las palabras (la no siempre reconocida pluriculturalidad fáctica y los muy diversos multiculturalismos normativos; el cosmopolitismo asumible y los cosmopolitismos que encubren meros procesos de imposición hegemónica).

El resultado de un programa semejante, que no está a nuestro alcance en una intervención como ésta, nos ofrecería algunas ironías, como el hecho de que ciertas argumentaciones liberales contra el llamado multiculturalismo se revelen antiliberales, esencialistas y antipluralistas, precisamente en defensa del pluralismo. Y no pocas contradicciones en el discurso liberal, comenzando por la noción misma de autonomía y dignidad, siguiendo por el recurso a falacias de generalización (de corte holista, una blasfemia para los liberales) y acabando en la anomalía de que los liberales sean precisamente quienes menos en serio toman el derecho a la cultura y los derechos culturales.

Pero, además, hay que trabajar en positivo, es decir, formular un proyecto normativo (jurídico, político) que suponga tomar en serio la idea del pluralismo en el complejo (y ambiguo) marco de la mundialización, con el fin de aclimatar las estructuras jurídico-políticas a las demandas de reconocimiento de la identidad cultural internas (minorías asentadas, preferentemente minorías nacionales) y alógenas (es decir, las que provienen de los flujos migratorios).

Frente a los pluralismos "defensivos" de difusa ascendencia filosófico-política liberal, que perciben tales demandas en clave de riesgo y amenaza, hay que evitar ante todo un error que, a mi juicio, lastra el diagnóstico de tales posturas: el desconocimiento de que la edificación del Estado moderno ha sido un proceso de aculturación asentado sobre la presunción (ya insostenible) de homogeneidad y de

que, en tal sentido, las actuales democracias no pueden autopercebirse como un modelo universal puro caído del cielo y asediado por reclamaciones de corte premoderno (sean éstas étnicas o nacionalistas). Las democracias actuales, son, desde luego, pluralistas, pero su pluralismo es una construcción *también* particular, destinada a evidenciar sus limitaciones cuando enfrenta la interpelación de identidades que ponen en crisis la ontología monista que ha abastecido de fundamento a la política y el Estado modernos, un monismo inercialmente operante que muestra todavía —siempre según el autor— estrechos márgenes para la acogida de la diferencia.

La realización de una democracia pluralista realmente inclusiva, capaz de reconstruir un vínculo social erosionado por décadas de neoindividualismo y de eludir al mismo tiempo las inconsistencias lógicas del relativismo identitario más banal, exigiría más bien abrir el horizonte del discurso a ideas como policentrismo identitario, igualdad compleja, soberanía consociativa, ciudadanía multilateral o diferenciada y derechos de grupo, así como replantear lo que, en palabras del autor, constituye la "jaula de hierro de la ciudadanía en la modernidad": el ligamen entre ciudadanía, nacionalidad y derechos en el seno del Estado nacional.

Una tarea particularmente importante en ese contexto es abordar sobre todo la proyección del reconocimiento de la identidad cultural en los sistemas jurídicos. A mi juicio, habría que partir del análisis de los textos positivos de derecho internacional público que reconocen derechos a las minorías —cuya aplicación extensiva a las "nuevas identidades" surgidas de los flujos migratorios no se descarta—, y de un planteamiento teórico que exige revisar el peso de la cultura como "bien primario" para el derecho. La elaboración dogmática de un derecho a la identidad cultural diverso del derecho individual de acceso a la cultura, la teoría que limita al individuo la adscripción de derechos humanos, la interpretación de determinados principios constitucionales, la intersección entre diferencia cultural y el disfrute de derechos y el tratamiento punitivo de los conflictos jurídicos derivados de la diferencia cultural son, entre otras, las cuestiones (nada pacíficas) polémicamente tratadas sobre el fondo de los límites constitucionales del pluralismo.

Y, por supuesto, habría que discutir las tesis del republica-
nismo cívico y el patriotismo constitucional (el patriotismo constitu-
cional, es claro, de Sternberger y Habermas), junto a la noción de con-
senso por superposición y la pretension de neutralidad del espacio
público "razonable" (tesis de Rawls) en cuanto se presentan como el
ideal más acabado de gestión del pluralismo.

Mi propuesta se acerca más bien a lo que se entiende como
pluralismo complejo, cuyo núcleo es la idea de ciudadanía inclusiva,
enraizada en un *soft communitarianism* en el que se reconoce el eco de
Charles Taylor. Y mi preocupación es la necesidad de no cancelar
debates abiertos en los que lo dirimido es, ni más ni menos, los pro-
blemas de acceso y participación política, económica y cultural de los
diferentes grupos sociales, especialmente aquéllos que no consiguen
una participación integrada en la distribución de poder y recursos a
causa de su diferencia cultural, y aportar claves para avanzar hacia un
contrato de ciudadanía todavía por fundar.

3. UN TEST: LA CONSTRUCCIÓN DEL ININTEGRABLE CULTURAL PARA JUSTIFICAR LA DISCRIMINACIÓN Y SUBORDINACIÓN/EXCLUSIÓN DE LOS INMIGRANTES. LA TESIS DE LOS *GEMEINSCHAFTSFRENDE* Y SU RECU- PERACIÓN EN LA DOTRINA DEL "DERECHO PENAL DEL ENEMIGO".

Para concluir, me propongo realizar una suerte de test sobre
el fenómeno a mi juicio más preocupante: la actual construcción de la
diferencia cultural como argumento de incompatibilidad jurídica y
política que incluso sirve para tratar de justificar no solo un status de
discriminación y justificación, sino un auténtico infraderecho que
prescinde de principios y exigencias elementales del Estado de
Derecho. Un discurso que, en el colmo del cinismo, es perfectamente
compatible con las habituales gotas de recurso a la tolerancia.

Tomo, efectivamente, como punto de partida una "nueva"
manifestación de los procesos de creación jurídica de la incompatibi-
lidad social y política, que se está difundiendo cada vez más, a propó-
sito de la justificación de nuestras políticas de inmigración. El objeti-
vo de esa manifestación es crear un estereotipo del inmigrante (sería
más justo decir un fobotipo, en la línea estigmatizante descrita por el

labelling approach) que, reducido a la categoría de trabajador extranjero adecuado a las necesidades del mercado de trabajo (el modelo omnipresente de *Gastarbeiter*) e identificado en función de la diferencia cultural, es presentado como infrasujeto, si no incluso como sujeto de riesgo (por emplear la terminología que ha reactualizado U. Beck) o, más abiertamente, enemigo.

Se trata, insisto, de una manifestación concreta de cierto discurso más amplio, incluso de cierta lógica jurídica —a mi juicio, perversa— que, al extenderse, pone en peligro la posibilidad de encontrar un modelo de Derecho apto para la gestión de las sociedades multiculturales. Me refiero, obviamente, a la aplicación de una tesis, el "Derecho penal del enemigo", que se abre camino desde su formulación inicial en los años 80 por un sector de la dogmática penal alemana (Jakobs, Lesch, Schneider) no sólo en los ámbitos del Derecho penal y la criminología, sino en otros campos del Derecho y en particular en el de la inmigración.

Aunque algunos colegas españoles, en particular G. Portilla, a quien debo buena parte de este análisis, han presentado en diversos trabajos esta conexión fundamental aunque no exclusivamente (pienso en los artículos de J. A. García Amado) desde el punto de vista de la dogmática penal y por tanto no se trata de una novedad en nuestro país, quizá sea necesario explicar por qué, por mi parte, he escogido atender a esta creación doctrinal y qué puedo aportar para profundizar en esos análisis. Se trata, en mi caso, de contextualizar esa discusión en el marco de un debate más general, el que afecta al modo en que el Derecho y la Política afrontan la realidad de la pluriculturalidad y al modo en que eso incide en la comprensión de otras dimensiones de un valor básico en democracia, el pluralismo. Por tanto, creo que es un argumento oportuno si se trata de discutir acerca del modelo de Derecho más apto para gestionar las sociedades multiculturales.

Permítaseme que retorne a algunas cuestiones elementales. Cada vez es más frecuente que cuando se habla de problemas actuales del pluralismo, se recurra a la noción de "Derecho intercultural" como el modelo más adecuado para gestionar los conflictos propios de las sociedades multiculturales, habida cuenta de que los intentos para res-

ponder a esas exigencias, desde el seno de la tradición filosófico-jurídica y política liberal, resultan manifiestamente insuficientes: basta ver las críticas que levanta la propuesta quizá más acabada, la de J. Rawls. En todo caso, se insiste en la prioridad de los derechos humanos como clave de la interculturalidad misma, o, al menos, de la transversalidad cultural, precisamente en su condición de derechos universales. Esto podría predicarse también para aquel sector de los derechos humanos que se encuentra positivizado —como derechos humanos fundamentales— en los instrumentos jurídicos internacionales de alcance universal o regional y, desde luego, en las Constituciones.

Estoy de acuerdo con esa tesis. La clave es tomar en serio la universalidad —sería más justo decir la universabilidad— de esos derechos. Pero, en tantas ocasiones, éste de la universalidad sería más bien un argumento ambiguo, ya que, como ha sido denunciado insistentemente (por ejemplo, en los trabajos de Ferrari 2003 y Pitch 2003), esta apelación a los derechos humanos universales sería a menudo una coartada para introducir una retórica de los derechos que sirve para sostener una concepción del Derecho y de los derechos de carácter dogmático, monista y, en el fondo, como trataré de mostrar, antiliberal, al menos si se piensa en el mejor liberalismo, el de J. S. Mill, por ejemplo.

Que esa concepción traiciona en realidad la proclamada universalidad de los derechos queda manifiesto hoy, a mi juicio, cuando se erige en la coartada para una "santa cruzada" que justifica la guerra y la prioridad de la lógica de la guerra sobre la del Derecho y la de la política. Las relaciones internacionales, pero también las políticas internas, después del 11 de septiembre de 2001, están dominadas por una estrategia contaminante que hace de la guerra la palabra de orden en el mundo de la política y del Derecho. Una guerra contra lo que se ha definido como el enemigo universal, el terrorismo internacional, encarnado en el fundamentalismo religioso islámico, al que se ha atribuido la raíz del mal al que se enfrenta la civilización universal (la que comparte la democracia, los derechos humanos y, sobre todo, aunque no se explicita, una concepción a su vez fundamentalista del mercado, como han denunciado Stiglitz y Beck). En esa guerra contra el terrorismo, se ha vuelto no sólo a una concepción hobbesiana, más que

schmittiana, de la política, sino a un modelo de Derecho que parece inspirado en el síndrome del Leviathán y que en aras de la seguridad sacrifica el respeto a las exigencias del pluralismo. Aún más, esa concepción amenaza las exigencias básicas del Estado de Derecho y de la legitimidad democrática, en el orden interno y también en el orden internacional, en el que éstas son más débiles.

Pues bien, lo que pretendo, como decía, es recordar algunos argumentos acerca de una creación dogmática penal alemana, el "Derecho penal del enemigo", que no es nueva, aunque algunos así lo pretenden, y que constituye un ejemplo de cómo se utiliza el Derecho para estigmatizar, criminalizar, incorporando el lenguaje de la guerra desde una concepción típicamente schmittiana, y de ese modo ejemplificar una lógica jurídica y política estrecha, incapaz de afrontar con garantías (es decir, con legitimidad y eficazmente) la coherencia del alcance universal de los derechos a la hora de afrontar los retos de la multiculturalidad. Una lógica que casi siempre se pronuncia por soluciones que hacen cada vez más difícil la igualdad.

El "Derecho penal del enemigo" que, como recordaré, tiene su origen en las tesis nazis acerca de los "extraños a la comunidad" (*Gemeinschaftsfremde*), es un instrumento que sirve para justificar la creación de un ámbito de infra-Derecho –incluso de no-Derecho– para determinados sujetos jurídicos incapaces de entender las reglas de la comunidad o incompatibles con ella. Estos sujetos son configurados como no-personas y por ello se les atribuyen derechos diferentes de los reconocidos a los ciudadanos. Aún más, para ellos no rigen los principios del Estado de Derecho, la igualdad ante la Ley, la seguridad –como certeza y como seguridad jurídica–, la presunción de inocencia, el derecho a la tutela judicial efectiva.

Hoy incluso, como veremos, se ha pasado a proponer la categoría de un "Derecho penal de Guerra" (Schneider 2001), en una evolución que se encamina hacia la *defensa preventiva* contra el *precriminal*. Es una evolución que, según he intentado mostrar en trabajos anteriores (de Lucas 2002, de Lucas 2003a), puede ilustrarse con las parábolas de ciencia-ficción de Ph. K. Dick. En efecto, en uno de sus cuentos (*¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*), llevado al cine por

Ridley Scott, con el título de *Blade Runner*, Dick nos habla de un cuerpo especial de policía, los *Blade Runner* que luchan contra unos enemigos llegados del exterior, clandestinamente infiltrados y muy parecidos a los humanos, los *replicantes*, algo que puede explicarse como una parábola de nuestra política de inmigración respecto a los *sin papeles*. De esa reacción defensiva, parece que pasamos hacia una defensa preventiva, que también tiene su metáfora en otro de los relatos de Ph.K. Dick, llevado en este caso al cine por S. Spielberg –*Minority Report*– y que tiene su correlato en el ámbito internacional en las tesis de la legítima defensa preventiva y las intervenciones –incluso se habla abiertamente de guerras– preventivas. Esa estrategia, trazada el 12-S, ha propiciado un paso más en el proyecto del "Derecho penal del enemigo", para pasar al *Derecho penal de guerra*, tal y como ilustra el título de uno de los trabajos que exponen con mayor claridad esa tesis (Schneider 2001: 449), donde se sostiene que la seguridad de la sociedad exige hoy la defensa no sólo frente a la amenaza externa sino también respecto del enemigo interno. Sinónimo de esta amenaza es, desde mitad de los años ochenta, el concepto de criminalidad organizada. Bajo este punto de vista, tal criminalidad es el nuevo enemigo de la sociedad, identificado con frecuencia con los antiguos adversarios en la guerra fría, las naciones del este, sin ser ahora considerados soldados o integrantes de sistemas políticos sino como "mafia rusa, polaca o húngara". Creo que puede decirse lo mismo en relación con la inmigración, con un tipo de inmigración.

Se confirmaría así la contaminación del Derecho internacional por lo que se ha denunciado (Portilla 2003) como dos de los riesgos más graves en el actual Derecho penal y procesal, "el abuso de la técnica de anticipación de lo punible, del recurso a los delitos de peligro en la nueva criminalización", y junto a ello la irrupción de una tentación recurrente, que consiste en sacrificar las libertades y sus garantías en aras de la eficacia. Tal y como se ha recordado, parece que Bobbio tenía razón también al señalar como uno de los rasgos del incierto porvenir la desaparición o al menos el deslizamiento de los límites entre lo externo y lo interno, entre la política internacional y la interna, una porosidad potenciada por el proceso de globalización imperante.

En lo que sigue, me limito a ilustrar cómo esa construcción teórica va extendiéndose desde su propósito inicial, en el que el enemigo es "enemigo interno", es decir, el *traidor*, aquel que ha abandonado las reglas de la comunidad, hacia el "enemigo exterior", el "enemigo a las puertas", para llegar de nuevo a otro tipo de "enemigo interno", el que viniendo de fuera consigue *infiltrarse*, consigue pasar la frontera. El ejemplo de esa evolución en la aplicación de la categoría penal en cuestión lo ofrecen, a mi juicio, buena parte de las modificaciones jurídicas introducidas por algunos Estados miembros de la UE en materia de derecho de la inmigración (España, el Reino Unido, Austria, Holanda, Italia) e incluso algunas de las iniciativas adoptadas desde la UE como tal. En efecto, a mi juicio, es posible detectar en no pocas de esas actuaciones un mensaje común, dirigido a los propios ciudadanos más que a los inmigrantes (un ejemplo de *funciones latentes* del Derecho) y que favorece la creación del estereotipo del inmigrante deseable, o, para ser más exactos, la creación del fobotipo del inmigrante no preferido. Por otra parte, es una tesis bien conocida que el Derecho de extranjería —de inmigración— es el sector del Derecho que constituye cada vez más a las claras un instrumento de creación de género y de discriminación y subordinación. Un no-Derecho, por decirlo con una vieja fórmula cada vez más actual. Ese no-Derecho no puede dejar de contaminar al Derecho, y ese riesgo que, egoístamente, debiéramos contemplar se está haciendo cada día más patente.

Ante todo, parece conveniente recordar o resumir algunos de los elementos centrales de esa creación jurídica, el "Derecho penal del enemigo" y de su evolución. Como he dicho, es una tarea en la que me serviré ampliamente del análisis ofrecido por el profesor Portilla (Portilla 2003). Es él quien, en coincidencia con un sector crítico de la dogmática penal (Albrecht, Hassemer, Muñoz Conde), advierte que se trata de un instrumento encaminado a posibilitar un nuevo Derecho penal y procesal, aplicado a determinados grupos (e individuos), y que se formula como distinto y más restringido del que sirve para los ciudadanos, que tienen tal condición precisamente en tanto en cuanto se integran en la comunidad de forma general. En realidad, como he señalado, es una nueva manifestación de un propósito muy

antiguo, el discurso reaccionario que toma la seguridad como pretexto (el orden, o, mejor, la supervivencia de la comunidad, de su estilo de vida) para justificar la suspensión de los principios y las reglas garantistas válidas para los ciudadanos, cuando se trata de combatir determinados peligros o amenazas frente a esa supervivencia. El rasgo decisivo de esta propuesta consiste, de acuerdo con Portilla, en "suprimir las garantías del procedimiento en función de las características del autor, y subordinar los derechos individuales a exigencias de la irracionalidad funcional del Estado".

Esta construcción penal arranca de dos fuentes: los supuestos funcionalistas de la teoría de sistemas de N. Luhmann, y la teoría política y constitucional de K. Schmitt. La primera posibilita una noción del Derecho penal material y del Derecho procesal según la cual el objetivo prioritario es conservar, como recuerda el profesor de Jaén, "los intereses del sistema, la capacidad funcional de sus órganos y la defensa del Estado a través de las garantías del propio Estado". De la segunda se toma no sólo lo que se refiere al carácter central de las nociones de amigo/enemigo (trasladadas mecánicamente al par ciudadano/extranjero), sino a su concepción del Derecho, comenzando por la idea misma de "nomos de la tierra", que sacraliza las identidades primarias y la funcionalidad del Derecho (natural) respecto a ellas, y también a las ideas de Constitución y Estado.

La noción del "Derecho penal del enemigo" es la categoría del Derecho que considera enemigo a todo aquél que ha huido de modo duradero del Derecho, frente a quien la sociedad reacciona, hasta el extremo de contraponer un *Derecho para ciudadanos* y un *Derecho para enemigos*. Como recuerda de nuevo Portilla, la tesis se resume en las siguientes directrices: de un lado, un adelantamiento de la punición equivalente al status de un hecho consumado, sin que suponga, por tanto, una reducción de la pena; de otro, la transición de un Derecho penal a una legislación de lucha que implica la reducción de las garantías procesales.

Parte importante de la construcción son dos elementos que se encuentran también en la obra de Luhman: de un lado, como recuerda asimismo García Amado, la diferenciación entre las nociones de

individuo y la de persona, a la que se llega mediante una argumentación que, si no holista, tiene todos los rasgos del funcionalismo más conservador (aunque paradójicamente pueda invocar raíces marxianas), característico hoy también de posiciones comunitaristas extremas, pues supone la adopción de una tesis antiliberal, la que se encarna en la falacia de la generalización y supedita la caracterización del sujeto a su identidad comunitaria o, para ser más exactos, a su función en la comunidad. De otro, el argumento del déficit cognitivo de quien no es persona de acuerdo con esa definición, es decir, del extraño a la comunidad. Este segundo elemento es quizá el que el Derecho contribuye a fijar más decisivamente hasta extremar las consecuencias. En efecto, el que es ajeno a la comunidad representa un riesgo por ese déficit cognitivo que se le supone, precisamente en la medida en que se parte de un a priori acerca de las identidades comunitarias (y de las culturas), presentadas como identidades primarias, es decir, puras, esenciales, excluyentes, estáticas. Ese déficit se formula en un doble sentido.

En primer lugar, obviamente, su extrañeza constituye al ajeno (*alien*) en un sujeto poco fiable, poco *seguro* (y ahí la primera dimensión de riesgo) en términos del cumplimiento de los deberes. Esta es una consecuencia que se reitera una y otra vez a propósito de la "dificultad de integración" de esos extraños que son los inmigrantes y por ello la machacona insistencia en que quienes llegan a nosotros deben cumplir los deberes, lo que acaba derivando en la inversión del principio de presunción de inocencia.

En segundo lugar, esa extrañeza se concreta de forma más cruda: quien resulta hasta tal punto ajeno a la comunidad, quien tiene un déficit cognitivo presentado como insalvable precisamente por ese carácter esencialista es *incompatible* y, como tal, un enemigo. Es éste el salto de la diferencia —cultural— a la incompatibilidad social, es decir, jurídica y política. El extraño no sólo es ajeno, es una amenaza para nuestra identidad y para lo mejor que tenemos en ella que, paradójicamente, no es *nuestra*, sino universal (?): los derechos humanos, la democracia, el mercado.

Como he tratado de mostrar en otros lugares, creo que son la literatura y el cine quienes nos ofrecen los ejemplos más convin-

centes de esta labor del Derecho en pro de la construcción y justificación de un determinado imaginario social. Una función ésta del Derecho que, en el fondo, es una pieza más de lo que Bourdieu llamara "teodicea social", la creación de categorías sociales rígidas, incommunicables, a partir de distinciones de roles, de características (sexo, raza, clase, lengua, opción sexual, etc) que retoma el viejo modelo del Platón de la *República*. Es la lección del mito de Procusto, el primer intento de fijar el canon que la norma ofrece, proyectando así la propia pretensión como exigencia ineludible (natural primero, racional después, y a su vez de acuerdo a diferentes patrones de racionalidad que vienen a sustituir la pretensión de necesidad natural: hoy sería el económico). Es la misma lección de algunos textos de Shakespeare (*Otelo*, *El Mercader de Venecia*). Es la lección de algunos de los ensayos de Montaigne (*La costumbre*, *Los canibales*) y, sobre todo, la de Daniel Defoe (*Robinson Crusoe*) y Jonathan Swift (*Los viajes de Gulliver*). Una construcción del otro que hemos visto descrita en películas como *Alien* o *Blade Runner*, pero también en tantas películas de ficción de la serie B de los años 50, viejas fábulas maccartystas que ejemplificaban al enemigo interno en la parábola del extraterrestre amenazador.

El Derecho contribuye decisivamente a fijar esas características y a establecer las consecuencias. Primero, estableciendo la excomunión de quien renuncia –disiente, abjura o traiciona– esa identidad. Frente al traidor, que tantas veces no es un criminal, ni aun siquiera un automarginado, sino un disidente o un marginado en el sentido de excluído, la respuesta es la muerte social: el destierro, tal y como era concebido en la Atenas clásica. Pero el Derecho no trabaja sólo frente a ese enemigo interno (*der feind im inneren*), sino que nos proporciona barreras, defensas también frente a los adversarios que llegan de fuera –*hoste*– y que amenazan con su sola existencia, con su presión (la migratoria es el ejemplo por antonomasia hoy, junto a la de los refugiados y desplazados), y sobre todo contra los que, peor aún, se infiltran: es lo que sucede con los inmigrantes clandestinos, los *ilegales*.

Estoy convencido de que no es difícil trasladar esas críticas, formuladas frente a concepciones inicialmente referidas a la respuesta jurídica en el ámbito de la lucha contra la criminalidad organizada, al

más preciso de la política de inmigración, y específicamente a propósito de los inmigrantes *no deseables*.

Al utilizar esa fórmula, es decir, la de la preferencia negativa, quiero poner de relieve que se trata no sólo de los irregulares, sino de todos los inmigrantes que han *nacido mal* y especialmente de aquéllos que encarnan el fobotipo, tal y como lo ha argumentado ejemplarmente Sartori (Sartori 2001), esto es, los magrebíes, los islámicos. El fobotipo por antonomasia son los irregulares magrebíes o islámicos. Esa traslación es aún más fácil de argumentar a raíz de la perversión que se produce en la agenda política después de la estrategia adoptada el 12-S por la administración Bush e impuesta a todos sus aliados o vasallos. El desarrollo de los acontecimientos, que ha sido observado con preocupación incluso desde instancias tradicionalmente lentas y morigeradas, como las instituciones de la UE (aunque me refiero aquí a los trabajos del EUMC sobre el impacto del 11-S en las comunidades islámicas en Europa), viene a dar la razón a una vieja tesis: la de las fronteras interiores de la democracia, propuesta por Balibar (Balibar 2000) a propósito del nuevo racismo y del funcionamiento del mecanismo de segmentación social y del juego inclusión/exclusión (la tarea de teogonía social de la que habla Bourdieu) a propósito de la inmigración.

Creo que no es difícil explicar el proceso que lleva de la diferencia cultural a la criminalidad en relación con la inmigración, ni la importancia de un lenguaje jurídico estigmatizante, cuyo emblema es la categoría de ilegales para referirse a los "sin papeles". Tampoco es necesario extenderse sobre los procedimientos a través de los que se trata de establecer el nexo causal entre criminalidad e inmigración, y que van desde la insistencia sesgada de las autoridades en establecer esa relación, a la presentación de estadísticas criminales que no tienen en cuenta la diferencia entre nacionales y extranjeros a la hora de la prisión preventiva; por no hablar de los sondeos de opinión en los que se induce a los entrevistados a establecer la tesis que se pretende demostrar.

Las legislaciones de inmigración son el ejemplo de un Derecho que crea vulnerabilidad, discriminación y prejuicio al *extranjerizar* a los inmigrantes, pues se persigue lo contrario de la integra-

ción: el objetivo es dificultar que haya un proyecto de estabilidad, pues no sólo se hace preciso recorrer un laberinto administrativo para conseguir los permisos de residencia y trabajo, sino que se dificulta la estabilidad en el status de residente legal. Si eso es así, no hay que añadir nada respecto a las condiciones de acceso a la ciudadanía. Pero todo eso es coherente, repito: lo que sucede es que no queremos inmigración, sino trabajadores que cumplan unas determinadas tareas con plazo fijo y retorno obligado. Por eso la prioridad no puede ser la integración de quienes nos negamos a admitir que puedan tener el proyecto de quedarse entre nosotros si no definitiva, al menos establemente. Eso es impensable. Lo único que nos importa es cuadrar la estadística entre puestos de trabajo necesarios y entradas y salidas de trabajadores. De ahí las prioridades de nuestra política de inmigración: control policial de flujos migratorios y de fronteras, con especial atención a la denominada inmigración *ilegal*.

Pero lo más grave de esa visión es la necesidad de justificar el trato de diferencia, la congelación de los inmigrantes que se encuentran entre nosotros legalmente, en un perfil de extranjeros. Aún más, la creación de una categoría específica de sujetos de Derecho, o, por decirlo mejor, la creación de dos categorías jurídicas de sujetos de Derecho y de dos lógicas jurídicas diferentes que supone la quiebra de los principios del Estado de Derecho o, al menos, el doble rasero: las leyes de inmigración muestran criterios diferentes en torno a cinco aspectos clave del Estado de Derecho: los principios de igualdad, seguridad jurídica (como seguridad en el status y como certeza o previsibilidad), legalidad, presunción de inocencia y tutela judicial efectiva. Por si fuera poco, el Derecho de inmigración se muestra como un Derecho que crea género, tal como lo acredita el status jurídico de las mujeres inmigrantes.

Se trata de una lógica jurídica perversa, como decía al principio. Una lógica jurídica que respecto a los derechos conjuga el principio del regateo, de segmentación: reconocer sólo los derechos estrictamente necesarios para trabajadores inmigrantes, ni uno más. Una lógica jurídica que instituye una especie de carrera de obstáculos en la que además cabe la marcha atrás, la caída en la ilegalidad debido al

círculo vicioso de permiso de residencia y trabajo y a la apuesta por esa ficción de que todos los flujos migratorios se produzcan por el cauce de la contratación desde los países de origen. Una lógica jurídica de la discrecionalidad de la administración, de los poderes públicos (si no la arbitrariedad), y no del control de esos poderes por parte de los administrados (los inmigrantes) y de la garantía jurisdiccional de los derechos. Una lógica de la discriminación, no de la igualdad, una lógica de la inestabilidad, de la vulnerabilidad, en suma, de la inseguridad, y no de la previsibilidad, de la estabilidad, de la certeza.

La consecuencia es la construcción del inmigrante como infrasujeto (ergo como infraciudadano), un status jurídico que se basa, pues, en la negación de los principios jurídicos más elementales, pues para los inmigrantes, precisamente por su construcción como extranjeros, no valen las reglas del Estado de Derecho al contrario que para el ciudadano. La clave de la justificación de ese status de dominación/subordinación y desigualdad/discriminación, junto a esa visión instrumental (el inmigrante es sólo un trabajador), es el vínculo entre heterogeneidad social (cultural, nacional) del inmigrante y desigualdad ante el Derecho. Las diferencias culturales significan incompatibilidad social y por ello, incompatibilidad jurídica y política.

Necesitamos otra respuesta, la que a mi juicio se basa en la comprensión del significado radicalmente político de la inmigración, advierte sobre el carácter central del respeto de los derechos de los inmigrantes, lo que significa también que éstos entran en el centro de las políticas públicas, y no en su periferia, como una cuestión de asistencia a grupos marginados o vulnerables. Se advierte así el significado profundo de la cuestión de la integración. Porque no se trata de integrar a los inmigrantes en nuestra sociedad (en todo caso, la integración social es una cuestión recíproca, de ambas partes, no unidireccional), sino de la integración de todos, de la integración política, en el sentido de la terminología propuesta por Phillips y que otros podrían llamar simplemente participación en la vida pública, profundización en la democracia participativa de todos los que forman parte de la comunidad política y en la sociedad civil: todos, también los inmigrantes.

Por eso, las exigencias de semejante respuesta son sobre todo dos: la concreción de las exigencias del principio jurídico de igualdad compleja para los inmigrantes y, en segundo lugar, la construcción de una ciudadanía plural e inclusiva. Y a esos efectos es necesario, a mi juicio, redefinir los criterios de pertenencia, el acceso a la ciudadanía. Como he recordado antes, la cuestión es que no podemos seguir aceptando nuestra respuesta a esas dos exigencias, una respuesta parcial, de segmentación de derechos, de creación de infraciudadanos, en contradicción con las elementales garantías del estado de Derecho, con la universalidad de los derechos humanos y con las exigencias de la extensión de la democracia en sociedades cada vez más plurales. No podemos seguir ignorando el déficit de legitimidad, la erosión de los principios del Estado de Derecho, que subyacen al dramático contraste entre nuestro proclamado universalismo de nuestra cultura jurídica y política junto a nuestra decisión de exportar la democracia a todo el globo, y la institucionalización de la desigualdad jurídica y de la subordinación política de los inmigrantes que se traducen en manifestaciones casi aporéticas de institucionalización de la exclusión. Es un contraste, si cabe, más estridente cuanto más se insiste en las premisas del patriotismo constitucional como fórmula mágica que permitiría incluir a todos, desde la pluralidad real. Porque éste es el problema real: la exclusión institucionalizada de los inmigrantes del espacio público, justificada en términos axiomáticos (no son ciudadanos: ¿cómo podrían serlo si son extranjeros?) o, en todo caso, con argumentos paternalistas (pobres inmigrantes, víctimas, incapaces de los requisitos de la democracia). Esa exclusión representa un déficit constitutivo de legitimidad política, desde dos puntos de vista.

En primer lugar, porque no cabe integración política cuando la dimensión etnocultural es su condición y la única justificación de esa condición es a su vez la radical diferencia atribuida al extranjero, como extraño a la comunidad política a causa de su nacionalidad –nacimiento– o de su identidad cultural.

En segundo lugar, porque se bloquea el acceso del inmigrante a la esfera pública, condenándolo a una condición atomística, exacerbadamente individualista. De esta forma, se le niega el reconoci-

miento de los derechos que permiten el acceso a la esfera pública a través de la acción colectiva: reunión, asociación, huelga, etc.

Esta visión restrictiva del alcance político de la inmigración tiene el objetivo de monopolizar la libertad de acoger o expulsar la mano de obra extranjera a bajo coste, y eso siempre es más fácil si se dificulta a los inmigrantes entrar legalmente y, sobre todo, si se les dificulta durante su permanencia la adquisición de un status jurídico seguro, estable. Son esas "políticas de inmigración" las que generan ilegalidad, las que condenan a tantos inmigrantes a la marginalidad, a la exclusión, a la ilegalidad, las que les obligan a negociar con las mafias y a aceptar cualquier trabajo, en cualquier condición. Son esas políticas las que justifican su estigmatización.

Por tanto, la pregunta es cómo promover otra concepción del vínculo social y del contrato político, otra relación entre comunidad social y comunidad política, entre *etnos*, *populus* y *demos*, que evite esa aporía constitutiva. Y eso significa también una nueva Constitución, sobre todo si aceptamos, con Ferrajoli (2003: 234-235), que en la relación entre Constitución, *populus* y *demos*, es la Constitución la que construye al pueblo como *demos*, y no al revés. Así es como podremos construir otro *demos*, no ligado al *etnos* –nación, cultura– sino abierto e inclusivo de todos aquellos que nos han elegido como su pueblo, y quieren formar parte de ese *demos*. ¿Acaso hay mayor prueba de voluntad política que aquella de elegir formar parte de otra comunidad?

NOTA BIBLIOGRÁFICA:

- BECK, U. (2002 a): *La sociedad del riesgo global*, 2000, Madrid: Siglo XXI.
- BECK, U. (2002 b): *Libertad o capitalismo: conversaciones con Johannes Willms*, 2002, Barcelona: Paidós.
- BENHABIB (ed) (1996): *Democracy and Difference. Contesting the boundaries of the Political*, Princeton, P.U.P.
- BENHABIB/CORNELL (2002): (eds.), *Teoría Feminista y Teoría Crítica*, Valencia: Catedra.
- CARENS, J. (2000): *Culture, citizenship and Community*, N.York: Oxford University Press
- CASTLES, S. & DAVIDSON, A., (2000): *Citizenship and Immigration*, London: MacMillan
- COHN-BENDIT/SCHMID, (1992): *Heymat-Babylon. Das wagnis der multikulturelen Demokratie*, Hamburg: Hoffman&Campe, (hay trad. castellana: *Ciudadanos de Babel*, Talassa, 1996).
- FACCHI, A. (2001): *I diritti nell'Europa multiculturale*, Laterza.
- FERRAJOLI, L. (2001): *El fundamento de los derechos fundamentales*, Madrid: Trotta
- FERRAJOLI, L. (1999): *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid: Trotta.
- HALPER, J. (2002): Accommodation, Cultural space, contact Zones and the Management of Diversity in situations of Conflict: an anthropological Perspective, *Paper en el International Symposium on Immigration Policies in Europe and the Mediterranean*, Barcelona.
- HELD, D. (1995): *Democracy and the global Order*, Oxford: Polity Press.
- HELD-MCGREW-GOLDBLATT-PERRATON, (1999): *Global transformation: Politics, Economics and Culture*, Cambridge: Polity.
- KYMLICKA, W. (1995): *Multicultural Citizenship*, Oxford: O.U.P. (hay trad. cast. *La ciudadanía multicultural*, Paidós, 1998)
- MACEDO. S. (2000): *Diversity and Distrust*, Harvard: University Press
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. (2001): *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid: Tecnos.
- MARTINIELLO, M. (2001): *La nouvelle Europe migratoire. Pour une politique proactive de l'immigration*, Bruxelles: Labor

- NAÏR, S. (1999): *Le lien social et la globalisation*, Valencia: Cuadernos de la Cátedra Cañada Blanch.
- NAÏR, S y DE LUCAS, J. (1998): *Le Déplacement du monde. Migration et politiques identitaires*, Paris: Kimé, (hay traducción española, Madrid: *Imsero*, 1999)
- PHILLIPS, (1995): *The politics of Presence*, Oxford: University Press.
- RAMÓN CHORNET, (2002): "Desafíos de la lucha contra el terrorismo: la estrategia de la Unión Europea tras el 11 de septiembre de 2001", *BEUR*, nº 10.
- RAMONET, I. (1996): *Un mundo sin rumbo*, Madrid: Debate,
- RAMONET, I. (2002): *Guerras del siglo XXI. Nuevos miedos, nuevas amenazas*, Barcelona: Mondadori.
- REQUEJO, F. (ed), (1999): *Democracy and national pluralism*, London: Routledge.
- REMIRO BROTONS, A. (1996): *Civilizados, Bárbaros y Salvajes en el Nuevo Orden internacional*, Madrid: McGraw- Hill.
- RUBIO, R. (2000): *Inmigration as a Democratic Challenge. Citizenship and Inclusion in Germany and the United States*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SARTORI, G. (2001): *La sociedad multiétnica*, Madrid: Taurus, 2001
- SASSEN, S. (2003): *Contra geografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Madrid: Traficantes de sueños.
- SASSEN, S. (2001): *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Barcelona: Bellaterra.
- SOYSAL Y. (1996): Changing Citizenship in Europe: remarks on postnational Membership and the National State, en Cesarini/Fullbrok, *Citizenship, Nationality and Migration in Europe*, London: Routledge.
- STIGLITZ, J. (2002): *El malestar en la globalización*, Madrid: Taurus.
- TAYLOR, Ch. (1999): *Acercar las soledades. Escritos sobre el federalismo y el nacionalismo en Canadá*. (versión de I. Alvarez Dorronsoro. Estudio introductorio de J. de Lucas) Madrid: Gakoa Liburuak.
- VV. AA. (Jarauta, F., ed.), (2002 a): *Desafíos de la mundialización. Observatorio de análisis de tendencias* Madrid: Cuadernos de trabajo de la Fundación M. Botín.

- VV.AA. (Preuss/Requejo eds) (1998): *European Citizenship, multiculturalism and the State*, Baden-Baden, Nomos Verlagsgesellschaft
- VV.AA. (Roche/Van Berkel, eds.), (1995): *European Citizenship and social exclusion*, Aldershot, Ashgate.
- VV.AA. (Bauböck, R., ed), (1994): *From Aliens to Citizens. Redefining the status of immigrants in Europe*, Avebury, Aldershot.
- VV.AA. (Carens, ed.): *Justice and Immigration*,
- VITALE, E. (2000): *Liberalismo e multiculturalismo*, Laterza.
- WALZER, M. (1997): *Las esferas de la justicia*, México: FCE.
- YOUNG I. M. (1990): *Justice and the Politics of difference* Princeton: P.U.P (Hay trad. castellana, *Justicia y Políticas de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000)
- YOUNG, I. M. (2002): *Democracy and Inclusion*,
- ZAPATA, R. (2002): *L'hora dels immigrants. Esferes de justícia i polítiques d'acomodació*, Barcelona: Temes Contemporanis/Proa.

OBRAS DEL AUTOR INCLUIDAS EN ESTE TRABAJO:

- DE LUCAS, J. (2003a): "La tolerance comme principe juridique et politique, ¿un oxymoron?", en Ossipow-Clavien-Dermange, eds., *Racisme, Liberalisme et limites du tolerable*, Geneve: Geor.
- DE LUCAS, J. (2003 b): "Políticas de inmigración: modelo Blade Runner", *Le Monde Diplomatique*, 88, febrero de 2003.
- DE LUCAS, J. (2002 a): "Une réponse juridique virtuelle: le cadre legal de l'inmigration à l'Espagne", *Migrance*, 21/2002 (monogr. *Espagne, pays de migrations*).
- DE LUCAS, J. (2002 b): "Problemas teóricos y sociológicos de la inmigración en España", *Sociologia del Diritto* XXIX/2002/2.
- DE LUCAS, J. (2002 c): *Blade runner: el Derecho, guardián de la diferencia*, Valencia: Tirant lo Blanch.
- DE LUCAS, J. (2002 d): "30 propuestas para una política de inmigración", *Claves de Razón Práctica*, 121/2002 .
- DE LUCAS, J. (2002 e): "La herida original de las políticas de inmigración", *Isegortia*, 26/2002.
- DE LUCAS, J. (2002 f): "Sobre las políticas de inmigración en la UE un año después del 11 de septiembre de 2001", *Tiempo de Paz*, 66, 2002.

- DE LUCAS, J. (2002 g): "Repensar la extranjería, repensar la ciudadanía", *Les noves ciutadanes. Educació i Immigració*, Ajuntament de Barcelona, Barcelona, 2002.
- DE LUCAS, J. (2002h): "El Libro Blanco sobre la inmigración en la Comunidad de Madrid", *Página Abierta*, septiembre 2002, nº 129.
- DE LUCAS, J. (2002 i): "Seis falacias sobre el multiculturalismo", *Temas para el Debate*, 89/2002.
- DE LUCAS, J. (2002 j): "Lliçons de l'immigració. A propòsit del debat a Espanya", en VV.AA. (Beltrán, Campillo, navarro, eds.), *Interculturalitat, educació I llengües*, Barcelona: CCOO.
- DE LUCAS, J. (2002 k): "La dimensión política de la inmigración. Una reflexión pendiente", en VV AA. (Centro Pignatelli, ed.), *La inmigración, una realidad en España*, Zaragoza: Centro Pignatelli/Gob Aragón.
- DE LUCAS, J. (2002 l): "Los derechos sociales de los inmigrantes", en VV.AA., *Informe SOS racismo*.
- DE LUCAS, J. (2002 m): "Inmigración e Integración", en VV AA (I. Moreno, ed.), *Convivir en paz. Vivir sin racismo*, Sevilla: APDH.
- DE LUCAS, J. (2002 n): "Cultura, inmigración, Estado", en VVAA. (C.Clavijo y M.Aguirre eds), *Políticas sociales y Estado del Bienestar en España: las migraciones. Informe 2002*, Madrid: FUEM.
- DE LUCAS, J. (2002 o): "Condiciones para una política de inmigración", en VV.AA., (de Lucas, J., Torres, F., eds.), *Inmigrantes, ¿cómo los tenemos?*, Barcelona: Talassa, 2002
- DE LUCAS, Peña, Solanes (2002 p): *Trabajadores inmigrantes*, Valencia: Germanias.
- DE LUCAS, Coscubiela, (2002 q): *Drets de ciutadania i cohesió social a la nova Europa: immigrants o ciutadans?* (De Lucas, J./Coscubiela, J.), Barcelona: CONC.
- DE LUCAS, J, Torres, F., (2002 r), "Introducción: el debate sobre la inmigración en España", en VV.AA., (de Lucas, J., Torres, F., eds.), *Inmigrantes, ¿cómo los tenemos?*, Barcelona: Talassa.
- DE LUCAS, J. (2001 a): "Sobre las condiciones de la ciudadanía inclusiva (el test del contrato de extranjería)" *Hermes*, 1/2001.

- DE LUCAS, J. (2001 b): "Ciudadanía y Unión Europea intercultural", *Anthropos*, 191/2001
- DE LUCAS, J. (2001 c): "La ciudadanía europea inclusiva: su extensión a los inmigrantes", en *Ciudadanía europea e inmigración*, Anuario CIDOB.
- DE LUCAS, J. (2001 d): "Las propuestas sobre política de inmigración en Europa y la nueva ley de extranjería 4/2000 en España", en VV.AA. (Colomer ed.) *Emigrantes y estabilidad en el mediterráneo*, Valencia: Nomos/P y Coma.
- DE LUCAS, J. (2000 a): "¿Hay que cambiar la ley de extranjería?", *Le Monde Diplomatique*.
- DE LUCAS, J. (2000 b): "El marco jurídico de la inmigración. Algunas proposiciones acerca de la necesidad de reformar la ley orgánica 4/2000", *Jueces para la democracia*, 38/2000.
- DE LUCAS, J., (1999): "¿Qué políticas de inmigración? (Reflexiones al hilo de la reforma de la ley de extranjería en España)", *Tiempo de Paz*, 55/1999.
- VV.AA., (De Lucas, J., ed) (2002 a): *El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo*, Valencia: Tirant lo Blanch
- VV.AA., (De Lucas, J., ed), (2002 b): *La sociedad multicultural*, San Sebastián: Cendoj.
- VV.AA., (de Lucas, J., Torres, F., eds.), (2002 c): *Inmigrantes, ¿cómo los tenemos?*, Barcelona: Talassa.

TOLERANCIA Y DERECHOS FUNDAMENTALES

José Martínez de Pisón

1. RETÓRICA DE LA TOLERANCIA Y GLOBALIZACIÓN.

El término *tolerancia* tiene ya una larga y honorable historia en la evolución de las sociedades occidentales desde que ciertas mentes preclaras la concibieran y reivindicaran como el instrumento para superar los conflictos generados por la ruptura de la unidad religiosa producida por la Reforma. La tolerancia no sólo fue la exitosa respuesta para la pacificación de unas sociedades convulsas, sino que también abrió la vía para la reflexión sobre las libertades y los derechos fundamentales, en un primer momento, los derechos civiles y políticos. Con el tiempo, la tolerancia quedó relegada a un papel secundario en el debate político. Sin embargo, durante las últimas décadas del siglo XX, la filosofía política ha vivido un cierto renacer del discurso sobre la tolerancia. La tolerancia aparece ahora no ya como un virtud que engrasa la convivencia social, sino como un artefacto capaz de resolver los conflictos sociales que atraviesan las sociedades contemporáneas. En el discurso de algunos, la tolerancia deviene en algo así como un talismán al que reverenciar y en el que confiar en las situaciones socialmente más graves.

Sin pretender rechazar el importante papel que ha cumplido y cumple, sin embargo, creo que no hay que caer en un exceso retórico y, por el contrario, situar a la tolerancia en su sitio, que es el de la ética de las relaciones interpersonales, y, a su vez, empezar a tomar en serio, de verdad, a los derechos fundamentales, lo que incluye su pleno reconocimiento y efectividad real para todos, en la resolución de las tensiones y conflictos de las sociedades actuales (Martínez de Pisón 2001). Puesto que el recurso a la tolerancia —y parece mentira que haya que decirlo una vez más— suele llevar implícita la justificación de una disminución del estatuto de los derechos de personas y grupos, normalmente, los más desprotegidos, como son los inmigrantes, las mujeres, las minorías raciales, religiosas, etc. Y, como tiene escrito hace tiempo el profesor de la Universidad de Valencia, Javier de Lucas, en estos casos, dejemos de hablar de la tolerancia y tomémosnos en serio sus derechos (J. de Lucas 1992).

Ahora bien, esta revitalización del discurso sobre la tolerancia está estrechamente ligada a las profundas transformaciones acaecidas bajo el supremo designio de la mundialización, en su versión más perjudicial y letal de la globalización neoliberal. Y es que efectivamente la globalización está afectando decisivamente al significado y a la función de las categorías jurídico-políticas –y, entre ellas, a la tolerancia- de las sociedades liberal-democráticas. No estamos ante un mero proceso de cambio más o menos rápido, sino ante una auténtica mutación, una transformación de la naturaleza misma de las relaciones interindividuales, de nuestras sociedades y del planeta. Por supuesto, la globalización no es un proceso homogéneo, ni uniforme, ni actúa a las órdenes de un único impulso, pero ello no es óbice para que podamos comprobar que sus nocivos efectos son mayores que los beneficios logrados y que es posible redirigirlo por otros derroteros, hacia "otra" mundialización (Martínez de Pisón 2003a: 51 y ss.).

Cierto es que la globalización ha supuesto una mayor interconexión entre diferentes personas y entre áreas geográficas distantes. El aumento de las posibilidades de interconexión ha ensanchado el mundo al tiempo que debilitaba las fronteras abriendo así nuevas perspectivas globales. El desarrollo tecnológico, especialmente, en informática, aplicado a los medios de comunicación y al mundo de la empresa, está suponiendo sin duda un factor muy relevante en el avance de la globalización. Por un lado, acerca la noticia y la información (y los productos de "entretenimiento") en cuestión de segundos a multitud de hogares al tiempo que extiende por todo el planeta nuevas modas y nuevos estilos de vivir. Por otro, modifica sustancialmente las pautas tradicionales de las empresas y del mercado, lo que implica nuevas formas de dirección, producción y distribución de mercancías orientadas, por supuesto, al logro de más y más beneficios. Un cambio tan sustancial que ha transformado la tradicional economía productiva en economía especulativa.

Pero, como apunté, estos procesos están afectando también a las categorías del discurso jurídico-político y a las instituciones sociales más básicas. Castells ha estudiado magníficamente estos cambios en la "era de la información" y sus consecuencias sobre la sociedad, la políti-

ca, la democracia misma (Castells 1997). Al poder de los medios de comunicación en los hábitos y en la vida diaria de las personas, hay que sumar la repercusión de las políticas neoliberales en la economía, en el puesto del gobierno y en la calidad de la democracia. Se ha dicho muchas veces, pero conviene volver a reiterar que la deslocalización de las grandes corporaciones, que trabajan en red para eludir el control estatal, ha debilitado considerablemente el poder de los Estados, su soberanía y su capacidad para hacer frente a los retos de la globalización. A su vez, la aplicación de las recetas neoliberales ha supuesto un desmantelamiento y, en el mejor de los casos, una redefinición de las políticas sociales que realizaban la función de malla social protectora frente a las contingencias individuales y familiares. El resultado es una quiebra del sistema, la ruptura de la cohesión social, una mayor fragmentación y desigualdad. Al mismo tiempo que el Estado se des-responsabiliza y requiere al individuo que sea él el que se proteja a sí mismo, la globalización ha supuesto la redimensión de realidades (nacionalismos, inmigración, reivindicaciones de las minorías, nuevas formas de violencia y terror, etc.) que generan una mayor incertidumbre e inseguridad para ese sujeto expulsado del paraíso de la protección estatal.

Precisamente, es en este contexto de la meritoria tesis de Beck de la sociedad del riesgo en el que se resucita la idea de tolerancia: se predica que debemos ser tolerantes con el nacionalista, con el inmigrante, con tal o cual minoría, etc. Y eso en el mejor de los casos, pues para algunos la respuesta debe venir de la mano de las medidas represivas y del Código penal. Pero, lo cierto es que, como tengo escrito en otro lugar, cuando una sociedad y sus gobernantes recurren con tanta insistencia al discurso de la tolerancia, quiere decir que algo no funciona correctamente en el sistema social. Cuando se recuerda constantemente la necesidad de respetar las opiniones y las creencias de los demás, de admitir y tolerar la diferencia, indica que hay síntomas de que algo va mal, que existen fuertes tensiones que ponen en peligro la convivencia, pues algo falla en el sistema de cohesión social (Martínez de Pisón 2001: 11; también J. de Lucas 1992: 117). Pero no creo que la tolerancia sea el talismán que exorcice estos demonios. En todo caso, nos remonta a tiempos lejanos en los que los individuos no eran

ciudadanos y no tenían derechos. Tiempos que creíamos ya superados, en especial, en virtud de la aceptación de la tesis de la universalización de los derechos o, al menos, por el proyecto de su extensión y generalización a todas las personas del planeta.

Dicho de otra forma, los fenómenos que han emergido al amparo de la globalización neoliberal están poniendo a prueba el discurso liberal-democrático dominante durante los últimos siglos y el papel de sus conceptos básicos. En esta coyuntura, no debemos tolerar que la tolerancia postergue a la lucha por los derechos y su plena efectividad. De hecho, a pesar del amplio reconocimiento de los derechos, las nuevas realidades surgidas a partir de la globalización neoliberal y del nuevo orden planetario no dejan de plantear nuevos retos y nuevas fronteras en la lucha por los derechos, por el logro de unas condiciones de vida digna para todos. Contrariamente a lo que predica el discurso universalista de los derechos, no todos los individuos son considerados como titulares de derechos y por ello no ven reconocida su efectividad. De ello resulta que la lucha por los derechos no desaparece nunca. Sólo se traslada su frontera a un nuevo terreno en el que hay que afrontar un nuevo envite, como lo demuestran hoy los numerosos colectivos desprotegidos, los excluidos, los sin derechos del estilo de los inmigrantes.

En lo que sigue, pretendo mostrar que el concepto de tolerancia es inadecuado en este contexto y, en especial, para resolver los problemas de una sociedad multicultural. Primeramente, señalaré las carencias históricas y conceptuales que, en mi opinión, lastran ya cualquier uso que pueda darse del mismo. Después, trasladaré estas observaciones a la nueva realidad de la inmigración, como un test sobre el papel de la tolerancia. La conclusión del trabajo, como ya adelanté, reivindica el puesto de los derechos: debemos dejar de hablar de la tolerancia cuando, en realidad, se trata de un conflicto de derechos.

2. EL CONCEPTO DE TOLERANCIA.

2.1. La tolerancia como concepto histórico

La tolerancia no es una categoría unívoca. Es un concepto con una larga tradición que ha sido sometido a modulaciones y relec-

turas diversas. De hecho, en la búsqueda de una definición se han seguido diferentes estrategias cuyo éxito ha sido dispar. Lo primero que debe afirmarse, al acercarnos al problema de la definición del concepto de tolerancia, es que es un concepto histórico y que, por ello, está pleno de recovecos y de pliegues cuya comprensión exigen tanto un acercamiento histórico como contextual. Del mismo modo, su implantación y proyección social realizada a través de los derechos y libertades individuales responde a los procesos históricos y a los condicionantes de cada país y de cada época. Unos procesos históricos que no fueron lineales, ni regulares. Así vista, la tolerancia deviene no sólo en un concepto histórico, sino además relativo y contingente. Desde esta perspectiva, no deja de tener interés un somero pero ilustrativo acercamiento a las reflexiones históricas sobre la tolerancia, pues desvela ya importantes limitaciones para su uso ante los problemas de las sociedades multiculturales. Dicho de otra forma: la carga histórica no sólo nos debe poner sobre aviso sobre su uso en el pasado, sino también sobre los excesos de la retórica sobre la tolerancia.

Pues bien, la filosofía sobre la tolerancia que se elabora entre los siglos XVI y XVIII presenta ya unos elementos bien definidos que son la cara y la cruz de este discurso. Me centraré en los más importantes (Martínez de Pisón 2001: 50 y ss.):

1) El concepto de tolerancia que surge de esos debates no es un concepto unívoco, ni estático, sino que evoluciona de acuerdo a las circunstancias sociales y políticas del momento y, particularmente, en un contexto de violencia marcado por las guerras de religión. A pesar de ello, poco a poco van formulándose los rasgos más característicos. En esencia, la defensa de la tolerancia, entre los siglos XVI y XVIII, implica ya la aceptación de la diversidad religiosa, la exigencia de respeto entre creencias, la no coacción o no imposición de una religión o de un ideario moral y, finalmente, la libertad del individuo para elegir su "doctrina comprensiva", su cosmovisión, su religión, sus creencias, etc.

2) Este concepto de tolerancia no estuvo exento de restricciones justificadas ampliamente por sus formuladores, como es el caso de Locke, para quien no cabe la "tolerancia para los intolerantes" y por ello excluye de la misma a los católicos y a los ateos (opinión, por

cierto, que se reflejó en el Acta de Tolerancia (1690) aprobada en Inglaterra tras la Revolución Gloriosa). Y es que la filosofía de la tolerancia, a pesar de sus ventajas, se sustenta sobre un claro reduccionismo. Lo que queda en evidencia es que la filosofía de la tolerancia es una filosofía eurocéntrica, muy ligada a los principios y a la crisis de la cultura europea del XVI y, por ello, es una tolerancia prevista sólo para el ámbito del mundo cristiano. Es una tolerancia para quienes comparten una base religiosa cristiana quedando excluidos todos los demás. Especialmente, la religión judía y el Islam, como puso de manifiesto Voltaire magistralmente.

3) Por otra parte, no podemos olvidar que la filosofía de la tolerancia se formula con un objetivo, específico de ese periodo histórico: lograr la paz y permitir la estructuración de un orden social sin conflicto religioso. Conviene recordar que, desde Bodin, Spinoza, Voltaire o Locke, la tolerancia se justifica por una razón instrumental: que sea útil al orden del Estado y a la cosa pública. Debe y se impone no tanto por razones altruistas como por una razón de utilidad pública: eliminar los conflictos internos para establecer las condiciones necesarias para el comercio y el desarrollo económico. Hay detrás de la tolerancia, pues, no tanto un objetivo teológico como algo más a ras de tierra: "Por no caer en idealismos, se debe señalar que el origen del debate sobre la tolerancia no es sólo un esfuerzo puro por defender la conciencia libre frente a intromisiones del poder espiritual o temporal, ni siquiera sólo un signo de la lucha por limitar al poder político y abrir un cauce de desarrollo autónomo y sin interferencias de cada individuo, sino también un recurso último para restablecer la paz civil en unas sociedades rotas y divididas por las guerras de religión, con el fin de restablecer el comercio y de atender los reiterados requerimientos de la burguesía de los negocios. Es decir, que hay también un importante componente económico en aquellos debates sobre la tolerancia que se plantean en los siglos XVI y XVII en Europa y en las colonias inglesas de la costa atlántica de Norteamérica" (Peces-Barba 1993: 401). Dicho de otra forma: "Las necesidades de la burguesía y la organización de la paz y de la seguridad, fines inexcusables de un Estado moderno, no se podían cumplir sin superar las guerras de reli-

gión. Esta razón económico-política estará en el origen de la mayor parte de las posiciones de defensa de la tolerancia, sin excluir otros fundamentos más directamente religiosos o ideológicos-culturales" (Peces-Barba 1988: 121).

4) La discusión sobre la tolerancia durante estos siglos no puede desligarse de la emergencia de las primeras teorías sobre los derechos y libertades individuales. La filosofía de la tolerancia abrió e impulsó el camino para la elaboración de una teoría sobre los derechos humanos que tiene como representantes más cualificados no sólo a autores ya mencionados, como el mismo Locke o Rousseau, sino también a corrientes tan importantes como la representada por la Escuela de Derecho Natural o el mismo Kant. En este sentido, puede afirmarse que primero fue la reivindicación de tolerancia, pero, al alimón, se reclamarán también nuevos espacios de libertad. No se trata sólo de defender el reconocimiento del respeto y aceptación de la pluralidad de creencias, sino también de justificar la libertad del individuo para elegir la que crea más oportuna.

Así, la tolerancia llevó a reclamar la libertad religiosa y de ahí la libertad de pensamiento. Con razón se ha afirmado que la libertad religiosa fue la primera de las libertades reclamadas y que de ella provinieron las demás, pues ello dio lugar a una reafirmación de la conciencia individual y de los espacios íntimos en los que cada uno valora, reflexiona y elige. Esta reivindicación está, de hecho, implícita en alguna de las propuestas más importantes de Lutero, como, por citar alguna, la tesis del diálogo directo con Dios o la libre interpretación de las Sagradas Escrituras.

5) Finalmente, la filosofía sobre la tolerancia se materializó en dos principios de organización de la comunidad política: el principio de separación Estado-Iglesia y, sobre todo, el principio de neutralidad estatal. Ambos son, en realidad, las dos caras de la misma moneda. Los poderes públicos no sólo deben tener una actitud de respeto hacia las creencias individuales, sino que no deben inmiscuirse en las cuestiones de conciencia, no deben optar por primar una religión o unas creencias frente a otras; exquisita neutralidad que, sin embargo, ha sido puesta en cuestión por los comunitaristas, los defensores

de los derechos de las minorías, feministas y otros puesto que se trata de una neutralidad no neutral, de una neutralidad predeterminada por el reforzamiento de un sistema de valores, unas actitudes y tradiciones que discrimina a estos colectivos.

En definitiva, el concepto de tolerancia tan cacareado en los últimos tiempos es un concepto con un campo de aplicación restrictivo ya en sus primeras formulaciones pues sólo es válida, y no sin dificultades, para la convivencia más o menos respetuosa entre las religiones cristianas discriminando a las otras creencias y, por supuesto, a los ateos. Por ello mismo, si ya entonces su alcance era limitado, ¿cómo puede ser que la resucitemos con motivo de la transformación de las sociedades liberales ante la realidad multicultural?¹ Confiar en o hacer llamadas a la tolerancia mientras el racismo y la xenofobia imperan, mientras se persigue al moro o se discrimina al inmigrante, parece un ejercicio infructuoso y peligroso de cinismo.

2.2. El concepto de tolerancia.

En realidad, el concepto de tolerancia es un concepto lastrado por su origen etimológico. Procede del verbo latino *tolerare*, del término *tollo* "que quiere decir aguantar, soportar, resistir, sufrir, consen-

¹ En otro lugar, he expresado esta idea del siguiente modo: "la tolerancia aparece con un significado restrictivo, pues sólo afecta a aquellas religiones que tienen un tronco común, las que surgen de la lectura e interpretación de la Biblia. Es una tolerancia entre quienes comparten una misma tradición, aunque disientan en algunos aspectos de su interpretación. Durante siglos éste será el significado que impregnará la idea de la libertad religiosa y su regulación jurídica en Europa y América. El problema se plantea en la actualidad cuando, en el seno de las sociedades de raíz cristiana, se han asentado grupos religiosos de muy diferente orientación que reclaman tolerancia y el ejercicio de la libertad religiosa, incluso en contra de los sólidos principios de laicidad que rigen en estos Estados. Es el problema de la multiculturalidad y de la respuesta que nuestras sociedades pueden dar a estos requerimientos por parte de comunidades culturales que reclaman tolerancia y libertad religiosa para realizar ritos y un culto que choca, por no decir, escandaliza, a las mentes europeas de formación cristiana. Vaya, por delante, pues una idea clave de este trabajo: que el concepto de tolerancia y de libertad religiosa elaborada por las sociedades europeas desde el siglo XVI puede ser demasiado restrictivo y, por tanto, inadecuado para resolver las nuevas realidades del fenómeno religioso en nuestras sociedades multiculturales" (Martínez de Pisón 2000: 78-79).

tir, permitir, etc." (Sádaba 1997: 251; Bada 1996: 86). El que tolera, etimológicamente, aguanta, soporta, sufre, permite, etc. Se soporta o se aguanta algo que, en principio, no se tiene por qué soportar o aguantar. Ello implica, por tanto, un primer momento en el cual A no tiene por qué admitir que B actúe de una determinada manera x, o que tenga otro sistema de creencias o de pensamiento. También implica un segundo momento en el cual, tras un período de reflexión, A considera que, a pesar del prejuicio existente, B puede realizar x, o se le permite su sistema de creencias o de pensamientos. A. Schmitt ha definido lo que es este proceso de la tolerancia:

"Un acto de tolerancia, es decir, la *omisión* de una intervención en contra de $Y(B)$ después de *sopesar* las razones de una intervención en pro y en contra de la intervención, está precedido por un determinado *motivo*, es decir, la lesión de una convicción $X(A)$ por parte de la acción $Y(B)$, que es el objeto de la tolerancia" (Schmitt 1992: 72).

El acto de tolerancia presupone, por tanto, primeramente la existencia de razones para no admitir una acción, una ideología o una creencia. Sin embargo, tras sopesar o ponderar otro tipo de razones éstas se sobreponen a las primeras de forma que se convierten en un motivo válido para cambiar la actitud y, en definitiva, permitir, tolerar dicha acción, ideología y creencia. Con razón se ha señalado que, vistas así las cosas, etimológicamente, "tolerar" tiene un sentido negativo, implica una valoración negativa de una opinión o creencia que se rechaza (Comanducci 1996: 48), lo que llevaría así a soportar lo que no nos gusta. Otra cosa sería el calificativo de "tolerante" atribuido a aquella persona que, de forma reiterada, realiza actos claros de tolerancia. Entonces, estaríamos ante un hecho que tiene un sentido positivo: calificamos a una persona como "persona tolerante". Con ello, afirmamos que tal persona tiene una cualidad o propiedad moral relevante, cual es la de realizar actos de tolerancia.

Así pues, el estudio etimológico del término tolerancia desvela un importante aspecto negativo, lo que no es sino un elemento más en las controversias que lo rodean. Con el fin de intentar aclararlas, E. Garzón Valdés nos ha propuesto que, dado que la tolerancia presenta una "propiedad disposicional que es sometida a prueba en

diversas y reiteradas circunstancias", entonces debemos analizar cuáles son esas circunstancias. El estudio de "las circunstancias de la justicia" es, sin duda, un interesante enfoque del problema. Sin embargo, no creo que elimine ese aspecto negativo de la tolerancia que casa tan poco con la tesis de la igualdad de los derechos. Es más, pone de manifiesto un elemento también rechazable, como es el que la tolerancia suponga una relación de verticalidad, de poder, entre el que tolera y el que es tolerado. Y esta modalidad de relación tampoco parece que armonice muy bien con la igualdad de derechos que implica una relación horizontal entre los titulares.

Para Garzón Valdés, los actos de la tolerancia requieren una reflexión previa y un acto de deliberación en el que el tolerante evalúa valores y, sobre todo, valores superiores que son los que justifican su actitud de soportar finalmente lo no deseado (Garzón Valdés 1993). Si esto es así, deben analizarse las circunstancias que rodean estos actos que conducen a la actitud de ser tolerante. Según Garzón, son tres las circunstancias de la tolerancia: 1) Competencia adecuada, esto es, la capacidad para distinguir el acto de la tolerancia de otras actitudes, como la indiferencia, la apatía, el padecimiento. 2) Tendencia a prohibir el acto tolerado, esto es, el rechazo inicial hacia ese acto provocado en la persona tolerante por algún tipo de orientación derivada de la existencia de un código o sistema de normas que prohíbe ese acto. 3) Ponderación de los argumentos a favor de la permisión o prohibición del acto en cuestión. Por tanto, todo acto de tolerancia requiere un acto de reflexión que toma como punto de partida el propio sistema de normas u otras poderosas razones y que conduce a la persona tolerante a la decisión de tolerar al otro.

J. R. de Páramo añade a la propuesta de Garzón la presencia de otros factores no menos importantes que las circunstancias de la tolerancia (Páramo 1993: 13 y ss.). El primero es que la actitud del tolerante sólo es posible en un contexto social dominado por el pluralismo ideológico. La autonomía moral del individuo presupone la posibilidad de escoger entre diferentes sistemas o códigos de normas. El acto de reflexión o ponderación previo a la tolerancia requiere la disposición del individuo para elegir su código normativo de valora-

ción. El segundo factor importante es que alguna o algunas de las alternativas al propio código normativo produce desaprobación, aversión o disgusto (Mendus 1988: 8). El ejercicio de la autonomía individual y, por tanto, de la capacidad de elegir entre diferentes opciones no sólo conlleva el reconocimiento de una pluralidad de alternativas, sino también el que alguna de ellas produzca aversión y rechazo. Aún más, lo que está implícito en esta tesis es que esas alternativas sean entre sí incompatibles u opuestas y que, al aceptar una de ellas, se desaprueben las demás o, al menos, alguna de ellas.

Ahora bien, "una pluralidad de opciones y una desaprobación o aversión con respecto a alguna de ellas son dos elementos necesarios, pero no suficientes del concepto de tolerancia. Quien tolera está en situación de *poder* con respecto a quien es tolerado. Quien tolera puede obstaculizar o prohibir" (Páramo 1993, 22). Dicho de otra forma, el tolerante debe estar en disposición de influir en la conducta del tolerado e, incluso, de utilizar la coacción y la fuerza para impedirla. Se puede tolerar la práctica de una religión, pero ello quiere decir que, previamente, tenemos el poder de prohibirla e incluso de perseguir su culto. Que la toleremos no implica la negación del poder para perseguirla, o sea, la posibilidad de ser intolerantes (Mendus 1988: 9).

Por ello, en suma, el análisis de las circunstancias de la tolerancia no puede obviar este importante aspecto: que la relación entre quien tolera y quien es tolerado es una relación vertical, que el primero tiene la oportunidad de ejercer un poder sobre el segundo para impedir sus acciones, la práctica de su culto, el ejercicio de sus creencias, los hábitos propios de su cultura, su lengua, etc. Dicho poder no tiene por qué ser legal, sino que puede ser de otro tipo. Se trata de una capacidad para impedir que otro crea, piense o actúe de una forma que nos disgusta. Es más, la presencia de este poder, junto con el necesario pluralismo y el sentimiento de desaprobación, resultan ser los tres elementos que diferencian a la tolerancia de otras actitudes sociales similares, como suele ser el de la indiferencia.

3. Los inmigrantes: un test para la tolerancia.

No es ninguna novedad que la inmigración es en la actualidad un fenómeno que ha desbordado sus límites tradicionales para ocupar un puesto central en la agenda política y en los debates públicos. Ciertamente es que desplazamientos de población se han sucedido con absoluta normalidad a lo largo de la historia de la humanidad y ello ha deparado profundas transformaciones en las sociedades afectadas. Pero, cierto es también que sólo en determinados períodos históricos los flujos migratorios han sido decisivos y han condicionado la evolución general del planeta. Pues bien, en la actualidad, se considera que estamos experimentando un momento como el señalado. Algunos hablan incluso de la "tercera ola migratoria". Tal relevancia es lo que explica en definitiva la centralidad de la inmigración en el discurso político.

Ahora bien, en mi opinión, no sólo hay que constatar esta centralidad, que viene sobradamente justificada por su emergencia como una nueva realidad de exclusión y explotación, sino que, además, constituye una prueba de fuego para la credibilidad de la democracia y el Estado de Derecho, y un test para valorar el puesto de la tolerancia en el discurso político y jurídico. Y la verdad es que no creo que salga bien parada, pues, en definitiva, los problemas de los inmigrantes en países como España (juicio que se puede trasladar a cualquier sociedad desarrollada), no pueden resolverse con tolerancia, con la mera admisión de la diferencia del otro, del extranjero, sino con el reconocimiento de sus derechos como ser humano, y uno de ellos es el de poder desplazarse de un sitio a otro, el de tener libertad de movimientos, y el de tener acceso a las vías de integración, para él y sus descendientes, en la ciudadanía de la sociedad en la que ha decidido vivir. Esto no tendría por qué resultarnos tan extraño. Hubo un tiempo en el que, al albur del surgimiento de la economía capitalista, se admitieron con normalidad, aunque la novedad, hoy por hoy, sea la actitud dominante de prevención hacia el inmigrante.

En parte, esta actitud obedece a los nuevos perfiles que marcan el actual proceso migratorio. Como señala Blanco, "durante los últimos veinticinco años se han consolidado nuevas pautas migratorias internacionales que han contribuido a que los movimientos

migratorios asuman un nivel de globalización nunca conocido en la historia. Los movimientos han experimentado una gran extensión tanto en lo que se refiere a volumen de flujos como a la ampliación de redes migratorias, incorporándose nuevos países emisores y receptores, así como a la diversificación de los tipos y formas de migrar". Estos elementos hacen que la inmigración tenga una difusión y una proyección como nunca la había tenido antes y que su repercusión social y política alcance cotas también impensadas poco tiempo antes. "Nunca antes se había percibido la migración internacional como un problema que afectase a la seguridad nacional y en estrecha relación con el conflicto a escala global. La seña de identidad de las actuales migraciones internacionales es su carácter global, afectando directamente a más y más países y regiones y unidas a complejos procesos que afectan al mundo entero" (Blanco 2000: 46).

Tres son, en opinión de esta autora, los elementos que caracterizan el actual proceso migratorio:

1) *El incremento del volumen de inmigrantes.* Las estadísticas demuestran el progresivo aumento de inmigrantes durante las últimas décadas produciéndose desplazamientos no sólo entre países sino también entre regiones de un mismo país. Al incremento de inmigrantes hay que añadir un cambio en la tradicional política de inmigración de los países receptores. A partir de la crisis económica de los años ochenta se impone un control de los movimientos migratorios que ha derivado cada vez más hacia un cierre de fronteras.

2) *La ampliación de las redes migratorias.* Esto es, la incorporación a los movimientos migratorios de nuevos lugares de emisión y recepción de personas.

3) *La diversificación de los tipos migratorios.* Pese a que se señale continuamente que las causas de las migraciones son de carácter económico, el análisis de la realidad muestra un panorama bien distinto. Otra cosa es que queramos verla siempre con las mismas anteojeras. En este punto, me gusta recordar las palabras de R. Toscano de que buena parte de la motivación para emigrar no obedece ya a causas económicas, sino a la ineluctable realidad de que hemos conseguido convertir a amplias zonas del planeta en lugares "inhabitables e inhóspitos", ya sea

por razones medio ambientales o porque son objeto de constantes conflictos civiles, porque... La pregunta que nos debemos hacer es quién está finalmente obligado a vivir en esta situación. ¿Por qué deben vivir "ellos" allí sin posibilidad de poder trasladarse? ¿Sólo porque así lo hemos deseado nosotros?

Ahora bien, el análisis de las causas de la inmigración y de su aumento en la última década no es una cuestión baladí. De hecho, el éxito de las explicaciones económicas del auge de las migraciones alimenta una interpretación parcial del fenómeno que tiene consecuencias, en mi opinión, negativas en la percepción del fenómeno, en la regulación jurídica y en la respuesta social. Por un lado, esas explicaciones oscilan entre la Escila del temor que produce una supuesta invasión de los "bárbaros" que contaminen primero nuestra civilización y finalmente la destruyan, y la Caribdis de la imperiosa necesidad de contar con esa mano de obra barata y explotada que sustenta el capitalismo globalizador, lo que es lo mismo que decir nuestro bienestar presente y futuro. Por otro, la tesis de la amenaza y la lectura economicista de los flujos migratorios son la justificación ideológica de una regulación jurídica que alienta la respuesta policial frente a la llegada de extranjeros y el uso del Derecho penal contra los que se encuentran en situación irregular. Sólo pueden entrar, aquí y en el resto de la Unión Europea, aquellos inmigrantes que pueden ser absorbidos por el mercado laboral y sólo durante el tiempo que dure su contrato. Finalmente, este flirteo con la idea de amenaza y de los riesgos de la inmigración, de la invasión, etc., sirve para generar peligrosos sentimientos en las capas medias y bajas de la sociedad nativa cuyo bienestar y protección asistencial están siendo azotados por los vientos de las políticas neoliberales de sus gobiernos. Esas ideas no son sino el caldo de cultivo para que surjan a la postre las más bajas pulsiones, el racismo y la xenofobia.

La actual oleada migratoria es lo suficientemente compleja como para que rechacemos las lecturas más fáciles y como para que nos la tomemos en serio. Requiere una auténtica política sobre la inmigración que refleje un modelo de gestión razonable, equitativo y respetuoso con la condición humana. Muchas veces parece que, más

allá de la imagen de turno, olvidamos que, detrás del inmigrante, entre por un aeropuerto o a través de una patera, se aprovechen de él o no las mafias, se encuentra un ser humano con un proyecto de vida, individual y familiar. Olvidamos que, por ser inmigrante, no se tiene por qué ser delincuente, aunque, por supuesto, también en este colectivo hay quien delinca.

No es fácil establecer una adecuada política de inmigración. El hecho de que el fenómeno sea un fenómeno global disminuye la capacidad de los Estados para afrontar esta compleja realidad. Igualmente, se requieren medios y un presupuesto adecuado a los objetivos perseguidos. Y recursos humanos sensibles y formados. Pero, sobre todo, una regulación jurídica acorde a las necesidades y a los valores superiores que predica nuestro ordenamiento jurídico. Por esta vía parecen ir las aportaciones de S. Nair y J. de Lucas, para quienes una correcta política de inmigración se asienta en tres pilares: "(a) una gestión legal de los flujos (gestión que no dominio o control unilateral), respetuosa con los principios del Estado de Derecho, que parece exigir el reconocimiento de la equiparación de derechos, más allá incluso de los derechos humanos básicos; (b) un ambicioso programa de codesarrollo que asocie a los países de recepción con los países de origen y transforme la inmigración en un factor beneficioso para esas dos partes y para los propios inmigrantes; y, finalmente, (c) mecanismos –políticas públicas– de integración de los inmigrantes" (Lucas 2002: 28).

No parece que la política del gobierno del Partido Popular en materia de inmigración desde la infausta Ley de Extranjería, la Ley Orgánica 8/2000, de 22 de diciembre, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros y su Integración Social, cumpla con los requisitos señalados por estos autores². Si el respeto de los derechos sirve para poner a prueba el sistema constitucional de las sociedades democráticas y la confianza en las categorías jurídico-políticas de la tradición en la que nos insertamos, entonces la Ley de Extranjería es un ejemplo palmario de lo poco que la sociedad española cree en los mismos: en la uni-

² En el momento en que reviso estas páginas para su publicación –marzo de 2004– se ha producido en España la derrota del Partido Popular. Es previsible que el nuevo gobierno socialista cambie este estado de cosas.

versalización de los derechos humanos, en el Estado de Derecho, etc. La negación de los derechos de los inmigrantes, de aquellos que se encuentran en situación irregular, ha sido, precisamente, uno de los aspectos (¡no el único, ni el menos importante!) más criticados de esa ley. Entre ellos, el derecho de reunión y de manifestación (art. 7), asociación (art. 8), sindicación y huelga (art. 11) y la denegación de asistencia jurídica gratuita (art. 22), lo que pone en cuestión el derecho a la tutela judicial efectiva recogida en el artículo 24 de la Constitución y en numerosos textos jurídicos internacionales suscritos por España. Junto a esta restricción de derechos de los inmigrantes irregulares deben mencionarse también otras medidas antigarantistas, como son las sanciones establecidas que inciden sobre todo en la expulsión directa del extranjero o la consagración del silencio administrativo negativo que nos remonta a los tiempos en los que las personas eran considerados súbditos y no ciudadanos. Y otras numerosas restricciones para lograr el permiso de residencia, el reagrupamiento familiar, etc.

Y las consecuencias de esta regulación para la deslegitimación del Estado no han pasado desapercibidas para los estudiosos del fenómeno. Como afirma J. de Lucas: "Si hay algo que nos permite juzgar en términos claros las políticas de inmigración es su adecuación al rasero de los derechos. Y el veredicto que debemos formular desde esa luz, es, en mi opinión, muy claro: las políticas de inmigración, sobre todo hoy, cuando cada vez más parecen presas del síndrome securitario, tienen un riesgo muy grave de entrar en colisión con las exigencias del Estado de Derecho y con el modelo de democracia plural e inclusiva. Lo primero, porque no apuestan con claridad por el principio de igualdad de los derechos entre ciudadano e inmigrantes residentes estables y, lo que es peor, porque regatean el reconocimiento y garantía efectiva de derechos humanos fundamentales en función de una condición administrativa que funciona entre nosotros como justificación de la exclusión: el estatus de irregular (ilegal, según porfían en calificarlo)" (Lucas 2002: 30).

Al inmigrante en situación irregular, pues, se le niegan los derechos humanos básicos y se le aplica también con toda su dureza la regulación penal y las medidas policiales previstas. Y, además, se le

estigmatiza al tildarlo de "ilegal". En ocasiones, se puede afirmar que hay palabras que carga el diablo y ésta, la de ilegal, empleada para referirse al inmigrante sin permiso, es una de ellas. Si el lenguaje no sólo denota realidades, sino que también las construye, no cabe duda de que el término "ilegal", junto a otros tan al uso en el discurso político, tiene carácter performativo al condicionar poderosamente las opiniones y actitudes de la gente. Estas palabras tienen una fuerte carga simbólica y proyectan sobre el afectado y sobre el colectivo en general un estigma injustificado las más de las veces. Se prejuzga que ha entrado en el país de forma ilícita, con lo cual se sugiere el engaño de que el inmigrante es, en realidad, un delincuente, cuando no es cierto.

La insistencia en la ilegalidad, en la falta de documentación por parte del inmigrante, tiende a poner el acento no en la condición humana y en las razones del abandono de su país, sino en que la persona ha entrado contra nuestras propias leyes y, en consecuencia, es un delincuente que hay que perseguir y que, en resumidas cuentas, la única política válida frente a este colectivo es la policial. De manera que las fuerzas de seguridad deben llevar el peso de las políticas sobre inmigración, obviando una discusión más profunda sobre los fines más equitativos o asistenciales de las mismas, así como sobre otro tipo de medidas dirigidas al diálogo intercultural. Precisamente, esta orientación del lenguaje está directamente ligada al auge y la focalización que en las sociedades occidentales está teniendo la preocupación por la seguridad y el orden; pero es que no somos conscientes de que, en el altar de la seguridad y el orden, se acaban por sacrificar valores tan importantes para nuestra civilización como el de justicia y el de libertad.

En este panorama, el recurso a la tolerancia para resolver las fricciones entre los nativos y los extranjeros e inmigrantes parece un ejercicio de cinismo. Nos asombra que quieran vivir como nosotros, que quieran ocupar un lugar en nuestras sociedades, que reivindiquen sus derechos. Pero no nos hemos dado cuenta que, con una legislación como la Ley de Extranjería, la lucha por los derechos de los inmigrantes, como las de otros explotados y excluidos, se ha convertido en la última frontera de los derechos. Que hemos permitido que, en nuestras sociedades, vivan personas sin derechos por mor de la supues-

ta voluntad racional del legislador imparcial y que ello supone una flagrante vulneración de nuestra tradición jurídica y política.

Como afirmé al principio, la retórica de la tolerancia no supera el test de la nueva realidad de la inmigración. Y es que su misma estructura vertical la inhabilita para resolver la cuestión del estatus de los inmigrantes en las sociedades democráticas. Desde la atalaya de la opulencia, pudiéramos sentirnos halagados por la relación de dominio que le es inherente y por el ejercicio de poder de decidir acerca de tolerar o no su cultura, su lengua, sus ritos, sus hábitos, etc.; pero, si eso es así, es a costa de la tradición sobre los derechos, de los valores que inspiran las sociedades democráticas, del Estado de Derecho. Por ello, hay que volver a insistir en que no cabe hablar de tolerancia cuando estamos ante una cuestión en la que se juega el ser o no ser de los derechos, aunque éstos sean de otro, de alguien diferente a nosotros. Una vez reconozcamos esta realidad y, por tanto, nos reconozcamos como iguales, entonces habrá que buscar las vías para resolver las tensiones sociales, los conflictos entre derechos, como es habitual en la vida jurídica y política. Desde el mutuo conocimiento y no desde la imposición que no resuelve nada.

4. La realidad multicultural: tolerancia y minorías.

La tolerancia no supera el test de los inmigrantes y sus derechos. Su aceptación implicaría retrotraerse a los primeros tiempos de la lucha por los derechos y por su reconocimiento. No parece que este retroceso sea aceptable en nuestras sociedades democráticas. En realidad, la postergación de la tolerancia al ámbito privado de las virtudes es directamente proporcional al avance en el reconocimiento de los derechos. La aceptación de esta realidad no supone un menosprecio del papel histórico que jugó en momentos de convulsiones religiosas y que es lógico reconocerlo con las limitaciones que ya se expusieron. En realidad, como ya apunté al principio, la tolerancia no deja de ser un concepto histórico y es desde esa perspectiva, desde la que debemos valorar su contribución pasada, presente y futura.

Pero, si el progreso en los derechos tuvo esta consecuencia, aún más importante en la reubicación y redefinición de la tolerancia

ha sido y está siendo el profundo proceso de transformación de las sociedades desarrolladas, menos desarrolladas y no desarrolladas. El éxito de la tolerancia en los primeros momentos está vinculado a la existencia de pluralismo en las sociedades europeas de los siglos XVI a XVIII. Y ello dio lugar al modelo de sociedad abierta, plural y tolerante que aparece en el liberalismo clásico y que en la segunda mitad del siglo XX ha sido renovado por autores como K. Popper y F. A. Hayek. Pero, en las últimas décadas, la sociedad plural ha devenido, de acuerdo con los procesos internos del capitalismo y de la globalización, una sociedad multicultural. Es la realidad multicultural la que se impone por doquier. En parte, como un fenómeno nuevo e inquietante; en parte, no ha sido más que la constatación de una realidad ya existente. De nuevo hay que afirmar que, en el contexto de la realidad multicultural, la tolerancia no sirve para resolver las nuevas tensiones sociales, no parece una vía adecuada para dar salida a las nuevas reivindicaciones que se plantean, además, en términos de derechos.

Las sociedades multiculturales frente a las sociedades plurales se caracterizan porque en su seno conviven creencias, pensamientos y culturas que no son sólo distintas, sino que tienen códigos normativos que se oponen. Son multiculturales no sólo porque coexisten diferentes cosmovisiones, sino, especialmente, porque esta coexistencia no siempre es fácil. La tensión latente deviene y se muestra en conflictos y rupturas. Es, por ello, que nuestras viejas categorías, las que ha elaborado la tradición occidental, también están siendo puestas a prueba muy seriamente por esta realidad.

Nótese que aquí se habla de sociedades multiculturales. La multiculturalidad de las sociedades no es una teoría o una mera especulación; la multiculturalidad de nuestras sociedades, en un mayor o menor grado, es un hecho que se impone, incluso en la "homogénea" España. El multiculturalismo no aparece como un modelo normativo de cómo debe ser la sociedad, sino como un fenómeno social que se produce sin una concreta planificación humana. Es un fenómeno que se impone, insisto, en las sociedades y que encuentra su expresión más genuina en las sociedades desarrolladas, aunque no sólo en ellas. Como tal, parece necesario pensar y repensar cuál va a ser la respues-

ta que los gobernantes y el conjunto de la sociedad dé a este profundo proceso de cambio. El multiculturalismo como hecho social requiere un modelo de gestión, políticas racionales y razonables que muestren, sobre todo, nuestra confianza en los valores democráticos.

Y es que el proceso de emergencia del multiculturalismo no está libre de tensiones: en el hecho multicultural late un fondo conflictivo que, en ocasiones, sale a la luz en puntuales estallidos sociales. Tiene, pues, una potencial tendencia a la ruptura. Porque una sociedad multicultural, conviene insistir en ello, es aquella en la que coexisten grupos con códigos de conductas que se oponen radicalmente, donde no hay puntos en común (J. de Lucas). No hay posibilidades de sintonía, sino que parecen predeterminadas al choque y al conflicto. Nuestras sociedades han dejado paulatinamente de ser sociedades plurales, es decir, sociedades donde conviven diferentes cosmovisiones que, a pesar de las divergencias, admiten una armonía, una sintonía, puntos en común que habilitan para una convivencia pacífica. Son ahora sociedades multiculturales con los riesgos ya apuntados, especialmente si no se gestiona adecuadamente esta nueva realidad.

El reconocimiento de estos cambios tiene un doble origen. Por un lado, el descubrimiento de que la unidad cultural y política lograda bajo el Estado-nación es más ficticia que real. La transformación del Estado, la cesión de soberanía, etc., han mostrado la existencia de una potente diversidad interna que ha estado invisibilizada durante mucho tiempo y que ahora busca su puesto en el nuevo orden político. La segunda fuente proviene del exterior del Estado, de la presión de los flujos migratorios, de la llegada de numerosos contingentes de inmigrantes con una cultura diferente. Como afirma J. de Lucas, "con frecuencia se olvida que en el interior de no pocos países de la Unión Europea existieron —existen— grupos minoritarios (minorías culturales, y en no pocos casos nacionales) que están detrás de la (re)aparición de un nuevo modelo de sociedad plural y, por consiguiente, que la realidad de una sociedad multiétnica (o al menos el futuro inmediato, si se quiere pensar a un ritmo más lento) no procede sólo de los movimientos demográficos desde terceros países, sino que, en no pocos casos, las mismas sociedades en las que vivimos

albergaban en su seno, en forma latente (fruto de un proceso de homogeneización impuesto) esa pluralidad" (Lucas 1994).

El auge de la inmigración ha sido, pues, uno de los fenómenos que han conducido al reconocimiento de la realidad multicultural, pero no ha sido el único. También han coadyuvado a ello la aparición de reivindicaciones de grupos minoritarios en el seno de las sociedades plurales y de los Estados tradicionales. Como son los casos de la lucha por la igualdad de la mujer o de las minorías religiosas, culturales y nacionales. Por supuesto, la mención a estos grupos, y de otros del mismo estilo, supone entrar en el terreno de la controversia y de uno de los debates que últimamente ha llenado más páginas en la filosofía política. Creo, en todo caso y en relación con el tema que nos ocupa, que la tolerancia tampoco supera la prueba de una contrastación entre la función social requerida por sus defensores y su puesto real en la resolución de las reclamaciones de estas minorías. Aunque sólo sea a título de inventario, tomemos los casos de las reivindicaciones a favor de la igualdad de género y las reclamaciones a favor de la identidad cultural para mostrar hasta qué punto la tolerancia no alcanza a cumplir la meta que nos proponen los primeros.

Probablemente, una de las defensas más encendidas de los derechos de la mujer ha sido I. M. Young y su apuesta por una "ciudadanía diferenciada" (Young 1996). Como es sabido, esta autora hizo una acerada crítica al concepto liberal de ciudadanía porque encarna un ideal que, al trascender las diferencias particulares, excluye en la práctica a numerosos grupos sociales, entre ellos, a las mujeres, cuando éstos mantienen diferencias en capacidades, cultura, valores y estilos de comportamiento respecto a la mayoría, respecto al dominio patriarcal. Para evitar la exclusión por razón del género, Young reivindica una ciudadanía diferenciada que apuesta, por un lado, por exigir *mecanismos particulares de representación grupal* cuyo objetivo es el de favorecer que sus miembros puedan realmente participar en los debates públicos. Por otro lado, la plena inclusión, así como la participación activa y pública de las mujeres requiere también de *derechos especiales* "orientados a atender las diferencias de grupo". La igualdad formal, afirma, no vale puesto que no hace más que perpetuar la desigualdad real entre hombre y mujer. Por ello,

para lograr la igualdad son necesarias políticas desiguales, esto es, discriminación positiva, que se plasmarían en derechos sexuados (en relación con el embarazo o la maternidad) o especiales que dependerían de la situación de cada persona.

También la reivindicación de "políticas de reconocimiento" de Ch. Taylor se dirige, como en el caso anterior, contra el universalismo liberal. Aunque la postura de Taylor tiene un fundamento moral basado en lo que llama la "ética de la autenticidad", sin embargo, la lucha por el reconocimiento tiene tanto objetivos políticos como culturales. Tan importante es que el "yo" tenga, para su formación y perfeccionamiento, los medios, un contexto y oportunidades, como que se proyecte también en el terreno de lo público. Lo que supone no sólo el reconocimiento de la diferencia cultural, sino también de derechos especiales y su proyección en las instituciones. De no ser así, como indica Taylor, la sociedad se convierte en una "jaula de hierro" (Taylor 1994). Como indica el prologuista a la edición castellana de *La ética de la autenticidad*, "Taylor quiere encontrar en la idea de una política de reconocimiento igual la base de una reconceptualización de la esfera pública que atienda, a la vez, a las demandas de igualdad de las democracias modernas y al reconocimiento de las particularidades de las tradiciones culturales y de las formas de identidad históricamente constituidas".

Tanto en el caso de la reclamación de una ciudadanía diferenciada como en las políticas de reconocimiento, con más claridad que en la dura realidad de los inmigrantes, el núcleo de las reivindicaciones tiene por objeto nuevos derechos, tanto en el plano político como cultural. Aunque el repaso a estas posiciones ha sido necesariamente breve por razones obvias, no parece que este tipo de exigencias puedan resolverse con una mera tolerancia. Son reclamaciones fuertes que requieren su plasmación en la política y en el esquema de derechos. Incluso, su negación tampoco se alivia con una llamada a la tolerancia, lo que, por otra parte, no haría sino generar tensiones y serios conflictos internos. Las luchas por los derechos se resuelven con su reconocimiento, lo que obliga a buscar también su encaje en el sistema constitucional. En fin, no parece que, en estos casos, la tolerancia tenga el papel que algunos pretenden asignarle y, sobre todo, no parece que pueda cumplir la función de resolver los conflictos surgidos frente a la homogeneización impuesta por el universalismo liberal.

BIBLIOGRAFÍA:

- BADA, J. (1996): *La tolerancia entre el fanatismo y la indiferencia*. Estella: Verbo Divino.
- BLANCO, C. (2000): *Las migraciones contemporáneas*. Madrid: Alianza.
- COMANDUCCI, P. (1996): "Tolleranza e diritti: un commento a Leader", *Ragion Pratica*, 5, pp. 47-52.
- CASTELLS, M. (1997): *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Madrid: Alianza Editorial.
- GARZÓN VALDÉS, E. (1993): *Derecho, Ética y Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, pp. 401-416.
- LUCAS, J. de. (1992): "Para dejar de hablar de la tolerancia", *Doxa, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 11, pp. 117-126.
- LUCAS, J. de. (1994): "¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del Derecho frente al proyecto intercultural", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez: Multiculturalismo y diferencia. Sujetos, nación y género*, 31, pp. 15-39.
- LUCAS, J. de. (1995): "La tolerancia como respuesta a las demandas de las minorías culturales", *Derechos y Libertades*, 5, pp. 155-172.
- LUCAS, J. de y Torres, D. (Ed.) (2002): *Inmigrantes: ¿cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, Madrid, Talasa.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. (2000): *Constitución y libertad religiosa en España*. Madrid: Dykinson.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. (2001): *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*. Madrid: Tecnos.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. (2003a): "Globalización, neoliberalismo y políticas de participación" en J. Martínez de Pisón y A. García Inda (Ed.) *Derechos fundamentales, movimientos sociales y participación. Aportaciones al debate sobre la ciudadanía*. Madrid: Dykinson Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati, pp. 41-74.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. (2003b): "Ciudadanía e inmigración" en A. Pomed y F. Velasco, *Ciudadanía e Inmigración: Zaragoza, Revista Aragonesa de Administración Pública*, pp. 13-36.
- MENDUS, S. (1988): *Toleration and the Limits of the Liberalism*. London: Macmillan.

- PÁRAMO, J. R. de (1993): *Tolerancia y liberalismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- PECES-BARBA, B. (1988): *Escritos sobre derechos fundamentales*. Madrid. Eudema.
- PECES-BARBA, B. (1993): *Derecho y derechos fundamentales*. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.
- SASTRE, S. (2003): "Las razones de la tolerancia". *Claves de Razón Práctica*, 134, pp. 31-39.
- SCHMITT, A. (1992): "Las circunstancias de la tolerancia", *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 11, pp. 71-85.
- TAYLOR, Ch. (1994): *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Piados.
- YOUNG, I. M. (1996): "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal" en M. Castells (Ed.) *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona: Piados, pp. 99-126.

REVISANDO TÓPICOS. DIAGNÓSTICO Y PROPUESTA DE TRATAMIENTO DE LAS DIFERENCIAS EN LAS SOCIEDADES MULTICULTURALES

Raúl Susín Betrán

"Luego el derecho de intolerancia es absurdo y bárbaro; es el derecho de los tigres; es mucho más horrible aún, porque los tigres no se destrozan sino para comer, y nosotros nos hemos exterminado por unas frases".

Voltaire, *Tratado de la tolerancia*

I. A MODO DE INTRODUCCIÓN.

Aunque, como sostiene Bauman, "es posible distinguir una sociedad democrática por abrigar una sospecha, que nunca va a calmarse totalmente, de que su trabajo no está acabado: que todavía no es suficientemente democrática", y este talante, sin duda, contribuye a la construcción de una sociedad abierta; sin embargo, también es cierto que reflexionar sobre cuestiones ligadas al pluralismo y la tolerancia doscientos años después del periodo de la Ilustración que abría ventanas a la libertad y suponía un punto de inflexión¹, delata que algo no funciona del todo correctamente. Más si cabe si esto ocurre una vez que, tras un largo viaje, parecíamos lanzados hacia una dinámica de progreso que adivinaba ya una cierta distancia con los viejos planteamientos liberales, valedores de la tolerancia como principio de regulación social; y si, además, y por contra, ahora acudimos a reivindicar la

¹ En "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", comienza Kant reivindicando la mayoría de edad que supone la libertad de conocimiento en dicho periodo: "*Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. ¡Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración" (Kant 1999a: 36).

tolerancia como una especie de fórmula mágica con la que gestionar gran parte de nuestras miserias individuales y colectivas, obviando, al tiempo, la búsqueda de soluciones en el plano de los derechos.

Como bien comienza José Martínez de Pisón su trabajo *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*: "La tolerancia es mencionada ahora como un talismán para la convivencia en las complejas sociedades del bienestar, capaz de concitar ilusiones y esperanzas en la cohesión social. Resulta así un discurso atractivo y sugerente al que se recurre como una fórmula salvífica en las más variadas situaciones sociales. Ahora bien, cuando una sociedad y sus gobernantes recurren con tanta insistencia a la tolerancia quiere decir que algo no funciona correctamente. Cuando se recuerda constantemente la necesidad de respetar las opiniones y creencias de los demás, de admitir y tolerar la diferencia, indica que hay, al menos, síntomas preocupantes para la convivencia e, incluso, para la cohesión social" (Martínez de Pisón 2001: 11).

Esta reivindicación de la tolerancia, como continúa el autor anterior, guarda relación con el momento de ansiedad que atraviesan nuestras sociedades. Éstas no sólo han dejado a un lado su pasado de uniformes, homogéneas, ilustradas y armónicas, sino que de poder ser unas sociedades plurales en las que la interculturalidad tuviera un valor normativo y a través de ella se proporcionasen espacios comunes donde desarrollar una convivencia propia de un ideal democrático, hemos acabado en sociedades que hablan retóricamente de tolerancia y en las que las tensiones y los conflictos no dejan de guardar relación con la diversidad y multiculturalidad que acogen. Es más, como expone Javier de Lucas en diversos trabajos, debemos estar atentos a la trampa que supone el abuso de la tolerancia como estrategia con la que se pretende ocultar la sustracción de un nivel de derechos a aquéllos que se muestran diferentes, especialmente en lo que nos ocupa por su origen, a los que dictan las normas. Así, podemos leer: "Por esas mismas razones, creo que se produce un enorme equívoco —si es que no se trata de una muestra de cinismo— cuando se insiste como clave de la respuesta jurídico-política, en lugar de la equiparación en derechos, en la idea de tolerancia [...]. Pues bien, reclamar tolerancia para aquel que es dife-

rente en razón de esa diversidad visible –la raza– es emprender un camino hacia atrás en la garantía de sus derechos, y constituye por tanto una profunda equivocación, si no una muestra de cinismo". Concluyendo un poco más adelante: "Es cierto, desde luego, que no se cambia la sociedad por decreto, y que el arraigo de actitudes de respeto y reconocimiento de las creencias, opiniones y diferencias de los otros [...] no es producto automático del Boletín Oficial del Estado, pero no es menos cierto que parece más aconsejable colocar el listón de las exigencias en el plano de la garantía del cumplimiento de derechos y no en el de la concesión más o menos graciosa de respeto y reconocimiento de la diversidad" (de Lucas 1994: 166-7).

En línea con lo anterior, este recurso a la tolerancia en los discursos políticos, como Martínez de Pisón, siguiendo al citado Javier de Lucas, se ha encargado de matizar en las páginas referidas más arriba, descubre un problema más profundo que afecta a la cohesión de las mismas sociedades, poniendo en cuestión su propia capacidad para existir como tales y con ello la existencia de los individuos que la conforman. Es por esto que tanto el diagnóstico de la situación que atraviesan nuestras sociedades como las posibilidades de actuación pasan por superar el origen histórico del uso del concepto "tolerancia", el cual aparece ligado a la idea de tolerancia religiosa tal y como se pensó por el liberalismo².

² "Liberalismo y tolerancia están íntimamente relacionados, tanto desde un punto de vista histórico como conceptual. El desarrollo de la tolerancia religiosa fue una de las raíces históricas del liberalismo. En Occidente, la tolerancia religiosa se originó a consecuencia de las interminables guerras de religión, y de que tanto católicos como protestantes reconocieron que la estabilidad del orden constitucional no podía depender de la existencia de una confesionalidad religiosa compartida" (Kymlicka 1996: 215). Por su parte, y entre otros, también en Bobbio leemos cómo el campo de actuación de la tolerancia se amplía con el tiempo: "Cuando se habla de tolerancia con ese significado histórico predominante, se hace referencia al problema de la convivencia entre distintas creencias, primero religiosas y después también políticas. Hoy, el concepto de tolerancia se extiende al problema de la convivencia entre minorías étnicas, lingüísticas, raciales, en general de los que se llaman 'diferentes', como, por ejemplo, los homosexuales, los dementes o los incapacitados" (Bobbio 1991: 243). Finalmente, véase Martínez de Pisón (2001: 21 y ss.), donde encontramos útiles elementos para la comprensión histórica y conceptual de la tolerancia.

En este sentido, me preocupa más dejar de lado las reivindicaciones liberales hacia una tolerancia que tienen un cierto eco retórico y perfilar unas vías de encuentro y de reconocimiento del otro tal y como pienso requieren las sociedades multiculturales y democráticas en estos inicios del siglo XXI. En otras palabras, sería cuestión de superar la idea de una tolerancia que ligada al liberalismo surge y se desarrolla en un significado negativo que remite a una ausencia de intervención en contra; y, frente a esto, orientar nuestras actuaciones de acuerdo al criterio exigido en una tolerancia positiva, que habla más de reconocer al otro y comprender su derecho a la diferencia como paso para alcanzar una existencia compartida³.

Así, a lo largo de las páginas que siguen me propongo tanto dejar apuntado un breve diagnóstico de lo que se da en leer como "la sociedad liberal en la encrucijada", a través del comentario de la necesidad de "retocar" o "revisar" algunos de los tópicos sobre los que ésta se ha levantado y que hoy se revelan insuficientes para regular nuestras sociedades multiculturales y receptoras de inmigración; como perfilar algunas posibles recetas con las que pensar un tratamiento que permita abrir vías para sustanciar, pero también superar, una tolerancia liberal que hoy amenaza con convertirse en mera retórica. En definitiva, y aun a riesgo de morir en el intento por lo trascendente del

³ "Pues bien, resulta así que es posible distinguir entre una tolerancia negativa y una tolerancia positiva en un análisis que trasciende los límites etimológicos vivos. La noción de tolerancia negativa se identificaría más con su origen etimológico e histórico, pues efectivamente conlleva la idea de soportar y de permitir un sistema de creencias que, en principio, no es compatible con el nuestro. [...] Por ello, parece adecuarse más a las necesidades derivadas de la ruptura y del conflicto religioso y a buena parte de las disgresiones que, tanto en el pasado como en la actualidad, componen una teoría sobre la tolerancia. Algo bien distinto sucede con la tolerancia positiva. No se insiste en las restricciones que afectan al tolerante, sino en la actitud positiva, en el esfuerzo que se realiza para reconocer las diferencias y comprender al otro. En un mundo en el que las diferencias saltan a la vista la tolerancia positiva cobraría una especial referencia no sólo porque ya no se trata sólo de soportar al diferente, sino que, además, se reconoce su derecho a ser distinto" (Martínez de Pisón 2001: 60). Vid. también, entre otros, sobre esta diferenciación entre tolerancia negativa y positiva e incidiendo en las ventajas de esta última de cara al "desarrollo del conocimiento y para una vida y cultura más libre", Fernández (1995: 97-100).

tema, en lo que sigue late un fin último de contribuir a lo que Crespi llama "aprender a existir", algo que se muestra más necesario en una actualidad en la que, paradójicamente, la globalización ha acabado por acentuar las diferencias y reforzar los particularismos, además, en un marco de creciente segmentación social⁴.

2. DIAGNÓSTICO: LA CIUDADANÍA LIBERAL Y SU SIGNIFICADO DE EXCLUSIÓN.

En los últimos tiempos, la convergencia de distintos elementos ha puesto sobre la mesa la necesidad de revisar los tópicos sobre los que se han ido construyendo los sistemas democráticos liberales. En este sentido, pienso que puede resultar interesante fijarnos en algunas cuestiones que han acabado por afectar al núcleo de las democracias liberales y a su capacidad de servir como espacios cohesionados y habitables, en tanto que la respuesta que se ha ofrecido desde éstos ha demostrado una cierta incapacidad para asumir las nuevas situaciones. De esta forma, y en primer lugar, la intensificación de los procesos de inmigración y su redimensionalización a "gran escala"⁵, junto a un marco de creciente globalización, en el que además se ha tendido a responder en numerosas ocasiones por medio de una estrategia defensiva de "glocalización" que se traduce en un "despertar" de cier-

⁴ Así, de Crespi podemos leer: "El fenómeno de la creciente globalización de las formas de vida, que deriva de las nuevas formas de producción y de la incidencia de la tecnología, la complejidad ligada a los procesos de diferenciación de los ámbitos de significado y las contradicciones que surgen de la separación entre el nivel de la sociedad en su conjunto y el de las relaciones concretas entre los individuos en la vida cotidiana, explican los problemas que las sociedades actuales encuentran para garantizar una base de solidaridad social compartida de forma general y proporcionar formas de identificación suficientemente fuertes para los actores sociales". O como este autor expone en la página siguiente, la dificultad creciente que encontramos en nuestras sociedades para representarnos de forma unitaria nos arrastra a intentar superar la sensación de fragmentación en la adhesión a las formas de identidad y pertenencia ligadas a dimensiones emotivas inmediatas, favoreciendo, de este modo, las tendencias de tipo particularista. Cfr. Crespi (1996: 18-9).

⁵ A modo de ejemplo, podemos recoger para valorar la importancia creciente de la inmigración hoy los datos que recientemente ha hecho públicos el secretario de Estado para la Extranjería, Gonzalo Robles, en la presentación del balance de su departamento en

tas demandas de identidad, ha puesto en duda la validez del modelo excesivamente uniforme de Estado-nación que, desbordado por arriba y por abajo, se manifiesta incapaz de cumplir con la función hegemónica y de mediación que había desempeñado (Peña 2000: 60).

En este sentido, asoman dudas sobre el reconocimiento del Estado-nación como, en palabras de Boaventura de Sousa Santos, "el espacio señalado de la cultura en cuanto conjunto de dispositivos identitarios que fijan un régimen de pertenencia y legitiman la normatividad que sirve de referencia a todas las relaciones sociales que se desenvuelven dentro del territorio nacional: desde el sistema educativo a la historia nacional, pasando por las ceremonias oficiales o los días festivos" (Santos 1999: 5). Así pues, las nuevas realidades de unas sociedades plurales plantean unas exigencias más complejas que aquéllas que estaba acostumbrado a satisfacer un modelo de Estado que surge del orden jurídico-político impuesto a mediados del XVII con los Tratados de Westfalia y que se sustenta en una idea tal de la soberanía y la independencia estatal que conlleva, a la vez que una progresiva inclusión de sus ciudadanos como iguales, un cierre de fronteras y una exclusión de los ciudadanos de otros Estados⁶.

Ciertamente que el modelo de Estado-nación sirve a plantea-

2003 y a los que se hace referencia en artículo aparecido en *El País* de 13 de enero de 2004. Así, y citando como fuente la Delegación del Gobierno para la Extranjería y la Inmigración, en dicho artículo se recoge que el número de extranjeros regularizados ha pasado de 538.984 en 1996 a 1.647.011 en 2003, advirtiéndose que éstos son sólo aquéllos que poseen tarjeta o permiso de residencia en vigor. Además, y a la hora de hablar del plano de los derechos, también parece relevante tener en cuenta que en 2003 sólo el 34,7% de los extranjeros eran comunitarios, mientras que el 65,3 % eran no comunitarios.

⁶ Por ejemplo, Gurutz Jáuregui nos recuerda las claves del sistema que quedó tras Westfalia en un trabajo en el que se ocupa de las consecuencias que está teniendo el proceso de globalización y, más concretamente, del tránsito del modelo *westfaliano* hacia otro orden mundial con las afecciones que esto provoca, especialmente, en el concepto de soberanía. Así, escribe: "Este orden internacional adquirió plena carta de naturaleza a partir de los Tratados de Westfalia de 1648 dando así pie a la configuración de una teoría 'realista' de las relaciones internacionales basada en tres principios: 1. la configuración del orden político mundial como una sociedad de estados; 2. el establecimiento de un principio de coexistencia entre esos estados en virtud del cual se especificaban una

mientos que contienen un diferente origen ideológico y llevan a un diverso desarrollo práctico. Las ideas republicanas, las democráticas, las liberales..., y también otras de signo autoritario, se sirven de este modelo de Estado a la hora de hacer normativos sus ideales y principios de regulación social. Sin embargo, también parece sensato compartir con Will Kymlicka que, aunque no se ha escrito excesivamente sobre la relación entre Estado-nación y democracia liberal, "el sentido común sugiere que debe haber alguna importante afinidad entre los Estados-nación y la democracia liberal". Es más, como el mismo autor comenta a continuación, existe una corriente de pensamiento que se ha desarrollado especialmente en los últimos años y que, bajo la denominación de "nacionalismo liberal", intenta explicar el vínculo entre democracia liberal y Estado-nación hasta el punto de considerar que aquélla encuentra su único espacio de realización en éste (Kymlicka 2003: 245 y ss.).

Por otra parte, y probablemente esto es lo que más nos puede interesar ahora, en el modelo de Estado-nación que se ha desarrollado en las democracias liberales occidentales durante la segunda década del XX ha existido un modelo de ciudadanía considerado como canónico que ha recibido el nombre de ciudadanía liberal y que ha mantenido una estrecha relación de necesidad tanto con el modelo de Estado-nación como con la existencia de una sociedad homogénea, pensada de forma uniforme. En este sentido, es de sobra conocido el estudio que a mediados del XX presenta T. H. Marshall, donde se aporta una definición de ciudadanía en tanto que "estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad"; esto es, el reconocimiento de la condición de ciudadano conlleva que "sus beneficiarios son iguales en cuanto a los derechos y obligaciones que implica" (Marshall 1998: 37). En su estudio, Marshall, que realiza una revisión

serie de condiciones mínimas que permitirían a los mismos convivir y organizar sus asuntos propios en el orden internacional y 3. la instauración de un sistema de regulación mutuo en el que no fuera necesaria una autoridad supranacional" (Jáuregui 2002: 133). Por otro lado, en el discurso de fin del Estado-nación un contrapunto interesante en cuanto a lo que de vindicación de lo político significa lo encontramos en Gamble (2003: 57-76).

del concepto de ciudadanía desde una perspectiva socio-histórica, ligando el proceso de aparición y desarrollo de la concepción moderna de ciudadanía con el proceso evolutivo de las sociedades capitalistas, distingue tres elementos, dimensiones o partes de la ciudadanía, la civil, la política y la social. A cada una de ellas le asigna una serie de derechos, de tal forma que con ellos se construye un ciudadano que en tanto titular de los mismos es reconocido como miembro de pleno derecho de su comunidad, de una comunidad nacional de iguales⁷. En otras palabras, se trataba de ligar la ciudadanía formal entendida como la pertenencia a un Estado-nación, con una nacionalidad sustantiva que supusiera revertir la dinámica según la cual la ciudadanía no había sido sino, como viene a expresar el citado sociólogo británico, un "arquitecto de desigualdades" (Marshall 1998)⁸.

Como se ha señalado por diversos autores, esta visión un tanto optimista que reflejan los planteamientos de Marshall está pensada para sociedades homogéneas, uniformes, ajenas al pluralismo cultural actual (Coutu 1999: 12-3)⁹; o como también dicen Fraser y Gordon, "su periodización de las tres fases de la ciudadanía, por ejemplo, se adecua sólo a la experiencia de los hombres, trabajadores y blancos. Una minoría de la población" (Fraser y Gordon 1992: 69). Dicho de otra forma, y siguiendo con la perspectiva crítica que apuntan estas dos autoras, resulta que al igual que en su día este reconocimiento de unos individuos como ciudadanos, es decir, como portadores de derechos, supuso dejar fuera del disfrute de los mismos a buena parte de la población que quedaba en una situación de subor-

⁷ En contraposición al vínculo que crean los sentimientos o el parentesco en las sociedades prefeudales, dice Marshall: "La ciudadanía requiere otro vínculo de unión distinto, un sentimiento directo de pertenencia a la comunidad basada en la lealtad a una civilización que se percibe como patrimonio común" (Marshall 1998: 46-7).

⁸ Por otra parte, en un trabajo sobre la "semántica política" del término "ciudadanía" encontramos cómo se afirma sobre ésta que "ha sido históricamente una noción excluyente" (Zapata 2001a: 23).

⁹ En el texto donde encontramos este trabajo también pueden verse las reflexiones que, tomando como referente el modelo de Marshall, se realizan a la complejidad que suponen las ciudadanía minoritarias de nuestras sociedades y sus relaciones con las mayoritarias. Vid. Rocher (1999: 23-41).

dinación con respecto a los ciudadanos; hoy nos encontramos con que en nuestras sociedades el hecho de seguir asignando derechos en virtud de la pertenencia a una nacionalidad crea una fractura entre lo que es la población real y la sociedad políticamente reconocida; entre los que viven en una sociedad y los que disfrutan de la condición de ciudadanos y de la titularidad de derechos que significa esta condición.

En este punto, resulta de interés acudir al ensayo que Tom Bottomore escribe cuarenta años después que el de Marshall y en el que propone una revisión del concepto de ciudadanía de éste, situando entre "los nuevos interrogantes a propósito de la ciudadanía" el tema de la inmigración y sus consecuencias. Bottomore pretende añadir al análisis de Marshall la complejidad y dinamismo que requieren unas sociedades que ya no son tan homogéneas como la Gran Bretaña que sirve a Marshall para su estudio. Siguiendo a Brubaker, plantea la disociación existente entre la ciudadanía formal, la significada en la pertenencia al Estado-nación, y la sustantiva, que consistiría en el disfrute de derechos civiles, políticos y sociales; y tras ocuparse de la cuestión del género, señala la diversidad étnica o étnico-cultural, que ha crecido como consecuencia de la inmigración, como un elemento a tener en cuenta a la hora de analizar la ciudadanía y que Marshall dejó de lado. Bottomore denuncia las desigualdades existentes en el acceso a los derechos en virtud de la pertenencia a grupos definidos por características étnicas o étnico-culturales y, en lo que nos interesa, se ocupa de centrar el tema en torno a cómo cuestiones del tipo de la "internacionalización" del empleo han provocado una fractura entre la residencia y la nacionalidad y esto, a su vez, ha originado una serie de efectos en el plano de los derechos, indicando: "Llegados a este punto, lo importante sería establecer si los derechos de los ciudadanos son derechos humanos que conciernen a los individuos en tanto que miembros de una comunidad, al margen de su pertenencia formal a un Estado-nación". Y concluyendo más adelante: "Así, pues, debemos preguntarnos si la ciudadanía continúa proporcionando el marco conceptual más adecuado para examinar el desarrollo de los derechos individuales. La alternativa estaría en concebir un cuerpo de derechos humanos para cada individuo en la comunidad donde vive o trabaja,

con independencia de sus orígenes nacionales y su ciudadanía formal" (Bottomore 1998: 100-28).

En este sentido, Rubio Marín, tras recoger que el orden sustentado en el modelo Estado-nación presumía que los que habitaban estos Estados eran los nacionales de cada uno de ellos, y que, en relación con esto, existía un vínculo entre la idea de ciudadanía y la de pertenencia al Estado-nación como único criterio de inclusión en dicho orden, afirma: "Resumiendo, pues, el problema de las limitaciones democráticas que la articulación de la ciudadanía nacional presenta en la actualidad tiene que ver con la realidad de que, cada vez con más frecuencia, conviven en los Estados personas que carecen de la nacionalidad estatal, personas que carecen de un permiso de residencia permanente o incluso de la autorización de residencia, y con el hecho de que cada uno de estos factores conlleva una merma en el estatuto jurídico del sujeto y por lo tanto supone un alejamiento de la aspiración democrática de convivencia dentro de un espacio político de igualdad. Al final, acabamos con una sociedad de castas, las de nacionales y no nacionales, y dentro de esta última, a su vez, con distintos eslabones. Los que residen con un permiso de residencia permanente son los que más se acercan a los nacionales y los que residen de forma desautorizada los que menos" (Rubio Marín 2002: 181).

En otras palabras, nos encontramos en una sociedad que está construida sobre unos criterios de pertenencia que suponen un motor de segregación y fractura social, cuando, paradójicamente, y como viene a sostener Balibar, la realidad social exige una ciudadanía que se defina "por principio como una pertenencia no exclusiva" (Balibar 1994: 28). O como bien dice Ferrajoli: "En la crisis de los Estados y de las comunidades nacionales que caracteriza este fin de siglo, conectada con fenómenos paralelos como las migraciones de masas, los conflictos étnicos y la distancia cada vez mayor entre Norte y Sur, es preciso reconocer que la ciudadanía ya no es, como en los orígenes del Estado moderno, un factor de inclusión y de igualdad. Por el contrario, cabe constatar que la ciudadanía de nuestros ricos países representa el último privilegio de *status*, el último factor de exclusión y discriminación, el último residuo premoderno de la desigualdad personal

en contraposición a la proclamada universalidad e igualdad de los derechos fundamentales" (Ferrajoli 1999: 116-7).

3. UNA PROPUESTA DE TRATAMIENTO. LA NECESIDAD DE GARANTIZAR EL IGUAL DISFRUTE DE DERECHOS.

De esta forma, y como acabamos de apuntar en el "diagnóstico" anterior, la complejidad de nuestras sociedades vuelve a revertir la energía integradora del concepto de ciudadanía, haciendo de él un ariete de las dinámicas de exclusión. Más en concreto, y dejando a un lado otros factores de complejidad como las minorías nacionales, las dinámicas de "glocalización", o a la existencia de otros grupos que aun con el acceso a los derechos comunes se sienten excluidos de acuerdo a su diferencia¹⁰, el caso es que procesos como el indicado de la inmigración vienen a significar en la práctica que los residentes no nacionales no son reconocidos como titulares de derechos, conformando, así, una especie de "subsuelo" societal en el que la diferencia es causa de segregación. En cierta medida, podemos pensar que se ha impuesto una dinámica de regresión que ha llevado a la división de la sociedad en ciudadanos, aquéllos que tienen derechos y obligaciones; y súbditos, los que obligados a cumplir las leyes son privados de la posibilidad de disfrutar los derechos en igualdad de condiciones con aquéllos y, por supuesto, son desplazados de cualquier espacio que suponga capacidad de decisión político-legislativa¹¹.

¹⁰ En relación a estos grupos, dicen Kymlicka y Norman: "Con el tiempo ha resultado claro, sin embargo, que muchos grupos —negros, mujeres, pueblos aborígenes, minorías étnicas y religiosas, homosexuales y lesbianas— todavía se sienten excluidos de la 'cultura compartida', pese a poseer los derechos comunes propios de la ciudadanía. Los miembros de tales grupos se sienten excluidos no sólo a causa de su situación socioeconómica sino también como consecuencia de su identidad sociocultural: su 'diferencia'" (Kymlicka y Norman 1997: 25). En un sentido similar, I. M. Young, sobre quien volveremos más adelante, sostiene que si en una época anterior tenían sentido las demandas de iguales derechos ciegos a las diferencias, hoy, alcanzado un cierto reconocimiento de igual dignidad moral y ciudadanía y de acuerdo al "dilema de la diferencia", "los derechos y reglas universalmente formulados y por ende ciegos a las diferencias de raza, género, cultura, edad y demás, perpetúan la opresión en lugar de socavarla" (Young 1996: 118).

¹¹ En este sentido, las reflexiones de Ricard Zapata, en su intento por aportar elemen-

Ante esta situación se nos presenta un dilema: o bien seguir considerando a la sociedad como un espacio cerrado, eso sí, introduciendo alguna matización en forma de reconocimiento de ciertos derechos del hombre a todas las personas, aunque sin acabar por superar la idea de que la ciudadanía remite a una comunidad particular y limitada; o bien pensar en que esa concepción societal cerrada se encuentra ya fuera de tiempo y ante el horizonte de que continuando con ella se segrega a una buena parte de la población del disfrute de derechos, aceptemos que se debe reformular la ciudadanía hacia una "pertenencia" cosmopolita, hacia una base universal (Peña 2000: 111).

En este sentido, la realidad de las políticas sobre extranjería e inmigración de los países del Norte nos muestra cómo éstas llevan dentro de sí el germen del fracaso pues, como dice de Lucas, no sólo son "aproximaciones sectoriales al fenómeno migratorio, incapaces de comprender su dimensión global"; sino también manifestaciones de un intento partidista y electoralista de "hacer política *con* la inmigración" (de Lucas 2001: 38-9). Como consecuencia de esta "ceguera institucional", la universalidad de los derechos, y con ellos de la ciudadanía, queda reducida a un plano meramente retórico, mientras que la extranjería y la inmigración se construyen como espacios de exclusión, incompatibles con la ciudadanía que se presenta casi a modo de antagonista. "Frente al diálogo intercultural y el reconocimiento de las diferencias, de las identidades culturales y de los derechos de los inmigrantes y extranjeros se impone una política de dureza que, por mera definición legal, condena a la exclusión a numerosos inmigrantes. [...]"

tos para un debate sobre la construcción de una política europea de inmigración, nos sirven para precisar lo arriba escrito: "En términos democráticos, el extranjero se define como la persona que carece de autoridad para participar en el ejercicio del poder político. El problema que esta categoría ocasiona se produce cuando esta persona tiene una posición de residente legal en un Estado miembro: en este caso se vulnera la definición democrática de ciudadanía en el sentido de que esta persona se convierte en *súbdito* de un Estado, en tanto que debe obedecer a sus leyes pero sin poder participar en su elaboración. Siguiendo la apreciación rawlsiana hacia la esclavitud como 'socialmente muertos' [...] puede afirmarse que hoy día los extranjeros están 'políticamente muertos', puesto que tienen unos canales públicos muy limitados para participar en las sociedades donde viven legalmente" (Zapata 1998: 31).

No es raro, pues, que se consolide por medios legales el carácter fronterizo del concepto de extranjero, su posición respecto al ciudadano. En esta tesitura, no es raro que quede a la vista la incompatibilidad entre ciudadanía, por un lado, y, por otro, inmigración y extranjería" (Martínez de Pisón 2003: 86)¹².

Más en concreto, en el ámbito de la Unión Europea las políticas sobre migración que atienden a ésta desde la perspectiva de entenderla ante todo como un problema, se traducen en una serie de instrumentos que consideran al extranjero y a su reconocimiento jurídico-político en virtud del vínculo nacionalidad-trabajo-ciudadanía. Este vínculo, "auténtica jaula de hierro de la democracia" en nuestro tiempo (de Lucas 2001: 39), levanta una frontera impermeable entre los ciudadanos de la Unión Europea y los extracomunitarios en busca de trabajo, los extranjeros pobres, trascendiendo los efectos de esta división el plano laboral y alcanzando un ámbito que se califica más bien por su referencia a cuestiones de seguridad y orden público. Mientras de una parte se escuchan discursos de universalidad y de creación de ordenes políticos supraestatales, como es el caso de la Unión Europea, de otra existe un interés manifiesto de segregar del estatuto de ciudadanía europea a todos aquellos que emigran buscando trabajo, precisamente, en no pocas ocasiones, los trabajos que no quieren lo miembros de los países de acogida.

¹² De este mismo autor, puede ser interesante acudir a sus reflexiones sobre la Ley Orgánica 4/2000, hoy ya varias veces reformada en una línea cada vez más restrictiva de derechos, como ha puesto de manifiesto la última reforma efectuada a través de la Ley Orgánica 14/2003, de 20 de noviembre, la cual ha recibido, por ejemplo y entre muchas otras, la contestación del propio Consejo de la Abogacía, cuya Comisión Permanente ha acordado solicitar del Defensor del Pueblo la interposición de un recurso de inconstitucionalidad contra determinados artículos de la misma. Volviendo con Martínez de Pisón, en sus reflexiones sobre la Ley 4/2000 podemos destacar cómo supone esta legislación no sólo un rechazo de la idea de universalización, sino del mismo Derecho vigente: "La negativa a reconocer los derechos fundamentales más básicos a los inmigrantes que no hayan podido regularizar su situación por el endurecimiento de los requisitos [...] implica un serio rechazo de la idea de la universalización de los derechos, pero también del Derecho vigente en nuestro país: desde el texto constitucional hasta la Declaración Universal de Derechos Humanos y el Convenio Europeo de Derechos Humanos, que no hacen distinciones sobre las personas que son titulares de derechos" (Martínez de Pisón 2001: 229-30).

"En resumen, —como sostiene de Lucas—, el extranjero sólo puede alcanzar un *status* 'demediado' respecto a la ciudadanía: frente a la condición plena de ciudadanía, la del extranjero es parcial (el extranjero es sujeto del contrato sólo si es trabajador, y ni siquiera trabajador de verdad, porque no tiene —o solo después de muchas dificultades— trabajo estable), temporal (el *status* del extranjero es un *status* de tránsito en relación con el del ciudadano: el extranjero no se queda aquí, pues se supone que su presencia se subordina a la contribución a la coyuntura del mercado) y, sobre todo, incierta (lo contrario a la ciudadanía, que si es algo es condición de seguridad: pero ¿cómo lo va a ser si su fundamento es un contrato inestable, precario?)" (de Lucas 2001: 40). O como en un línea similar también ha sintetizado Martínez de Pisón, las claves para comprender la ligazón entre ciudadanía e inmigración en la Unión Europea son: la vinculación entre ciudadanía europea y nacionalidad; la fijación de un código de derechos del que es titular el ciudadano europeo; la homologación y uniformización jurídica entre los países miembros en materia de inmigración con la base del cierre de fronteras; la vinculación de la inmigración con el mercado laboral manifestada en la política de cupos; la estigmatización del inmigrante sin permiso de trabajo como "ilegal"; y el uso y abuso de medidas policiales contra el inmigrante, unido a campañas que como la del "efecto llamada" presentan la inmigración como una amenaza (Martínez de Pisón 2003: 88-9).

De esta forma, en un tema tan complejo como la inmigración y la extranjería, ha primado la "razón de Estado" frente a la "razón jurídica", esto es: "Ha primado una visión deformada de los derechos de la ciudadanía, en un afán de exacerbar los sentimientos identitarios de los españoles en un momento de fragilidad del Estado nación y del principio de soberanía, frente a la concepción universalista e internacionalista de los derechos de la personalidad" (Martínez de Pisón 2001: 224). Por contra, y como sostiene Ferrajoli, al que sigue Martínez de Pisón en lo anterior, la legitimidad de los sistemas políticos de Occidente, "la credibilidad de los 'valores de Occidente': la igualdad, los derechos de la persona, la propia ciudadanía", dependen de la efectiva universalización que se consiga de los derechos (Ferrajoli 1999: 118).

Por otra parte, ante esta necesidad de efectiva universalización de los derechos tenemos que estar advertidos de que la globalización dominante no significa, en absoluto, un avance hacia dicho universalismo. De un lado, se trata de señalar que la globalización no está exenta de provocar, en relación al más arriba citado fenómeno de la "glocalización", una lógica reacción defensiva de reivindicación de la particularidad cultural sobre la que se construyen los discursos de exaltación de nacionalismos internos y localismos¹³. Pero además, y sobre todo para lo que ahora nos interesa, resulta oportuno recurrir al comentario realizado por Javier de Lucas en la dirección de que existe una confusión entre globalización y universalismo, esto es, entre lo que supone la imposición del modelo de modernización capitalista y la idea regulativa heredada de los estoicos a través del humanismo y la Ilustración. Para de Lucas conviene tener presente que con la auto-presentación que realiza la ideología de la globalización asistimos a "una usurpación del ideal universalista propio de la Ilustración. Y la globalización no implica universalización, al menos en el sentido en que se puede hablar de universalismo como un progreso moral, es

¹³ Por ejemplo, para el ámbito de la cultura del trabajo, L. E. Alonso señala: "Las culturas tradicionales del trabajo [...] se repliegan, en la mayoría de los casos, sobre referentes de identidad particulares, referentes que pueden ir desde los grupos expresivos de edad, hasta las culturas locales ancestrales o étnicas, [...] es una *lógica de la supervivencia en la diferencia*" (Alonso 1999a: 17). El mismo autor, en otro trabajo, dice en referencia a los efectos de esta "mezcla de globalidad económica y localismo social y político": "Las políticas más significativas muy pocas veces se llevan ya a cabo desde los Estados/naciones y sí desde los estados autonómicos, desde las regiones, desde las municipalidades, etc.; y si bien ello genera posibilidades de recoger desde espacios más cercanos las demandas sociales, también es fuente de peligros, desigualdades y antisolidaridades –que podríamos resumir como un proceso de cristalización del egoísmo local" (Alonso 1999b: 125). Por otra parte, de forma más general y a cierta distancia de cuestiones de "reacción defensiva", con el neologismo "glocalización" encontramos referencias a una redimensionalización del espacio provocada por la globalización. A esta redimensionalización se refiere, por ejemplo, Ulrich Beck, quien siguiendo a Robertson habla de una relación dialéctica entre lo global y lo local. El lugar, lo local, estaría ganando importancia en lo económico, lo cultural, lo político y lo personal: sin embargo, se trataría de un redescubrimiento ajeno a los moldes tradicionales que aíslan y más cercano a una idea del lugar "translocalizada", como un "punto nodal de redes globales". Vid. Beck (1998: 75 y ss.; y 2002: 179 y ss.).

decir, como ideal de emancipación humana". Incluso, y como continúa el mismo autor, también se puede sostener que asistimos a una incompatibilidad de modelos y proyectos, lo cual se pone de manifiesto en que "la lógica del mercado, cuya extensión global es el emblema del proyecto globalizador, es incompatible con la lógica de los derechos universales de los seres humanos" (de Lucas 2003: 34-5).

Así pues, parece que en un mundo globalizado como el actual queda lejos, paradójicamente, la idea de una ciudadanía cosmopolita que ya encontró referencias en los estoicos o, más cerca, en Kant con su defensa de una federación de Estados libres o de un "derecho cosmopolita" que sirva a una "hospitalidad universal" (Kant 1999b). Por contra, la existencia en nuestras sociedades de una parte de la población que carece de derechos y libertades, o por lo menos no los tiene reconocidos o no puede disfrutarlos en las mismas condiciones que los nacionales, pone en entredicho el principio básico del edificio político-jurídico liberal de que nos encontramos en una sociedad de iguales, tal y como también recogió en su día el ya citado Kant, y sobre lo cual se ha desarrollado la idea de la ciudadanía liberal entendida, de acuerdo con Marshall y como hemos visto, como conjunto de derechos que cada miembro de la sociedad disfruta por igual¹⁴.

Visto quizás lo anterior desde una perspectiva más amplia, la realidad multicultural, plural y compleja de nuestras sociedades exige una respuesta que vaya más allá de la gestión que tradicionalmente ha

¹⁴ En la base del Estado de Derecho, y de su igualdad formal, tenemos que recoger las reflexiones que realizaba Kant en varias de sus obras en torno a la idea de Estado y de ciudadano. "Un Estado (*civitas*) es la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. [...] Los miembros de una sociedad semejante (*societas civilis*) —es decir, de un Estado—, unidos con vistas a la legislación, se llaman ciudadanos (*cives*) y sus atributos jurídicos, inseparables de su esencia (como tal), son los siguientes: la *libertad* legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento; la *igualdad* civil, es decir, no reconocer ningún superior en el pueblo, sólo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste puede obligarle a él; en tercer lugar, el atributo de la *independencia* civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio del otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y facultades como miembros de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos" (Kant 1989: 142-4). Similares pasajes encontramos en Kant (1993: 27; y 1999b: 83).

propuesto la ideología liberal y que ha estado sostenida en elementos como la neutralidad del Estado; la confianza en el mercado como eje de la regulación social; la vinculación de la titularidad y el disfrute de los derechos con la nacionalidad; y la fundamentación de toda política sobre inmigración en una retórica de tolerancia frente al reconocimiento de derechos y, en todo caso, junto a la desconfianza, cuando no el rechazo, de un sujeto colectivo como titular de los mismos¹⁹. De cualquier manera, el resultado de toda esta forma de pensar y actuar en el ámbito de la inmigración es que se ha intensificado exponencialmente la tendencia de alejar a las personas del poder, de convertirlas en sujetos invisibles a la hora de poder decidir autónomamente; lo cual, por su parte, y si queremos una sociedad que presuma de democrática, conlleva la exigencia de revisar la condición de ser ciudadanos, obliga a comprender que reconocer la pluralidad y la diversidad, y las necesidades y deseos que éstas determinan, no tiene que conllevar un riesgo directo para la estabilidad de nuestras sociedades, sino más bien lo contrario.

En este sentido, se propone un nuevo contrato de ciudadanía que sirva a la construcción de una comunidad política en el marco de una democracia inclusiva, plural, consociativa e igualitaria; "basada, a su vez, en una noción de ciudadanía abierta, diferenciada, integradora", y que exige "plantear como reivindicaciones irrenunciables de toda política de inmigración que pretenda ser acorde con los principios de legitimidad democrática y de respeto a los derechos humanos, al menos, las tres siguientes": la democratización en el acceso a la condición de miembro de la comunidad política a través de la reforma de las condiciones de entrada y permanencia; el desarrollo de medidas que, por ejemplo, en el ámbito de la vivienda, la educación o el trabajo, contribuyan a facilitar que quien llega a nuestras sociedades disfrute de medios suficientes para su integración social; y, finalmente, la superación del discurso de la tolerancia por un reconocimiento de los derechos en condiciones de igualdad, extendiéndose este reconocimiento al plano económico, social, cultural, político, y

¹⁹ En relación a esto último, unos útiles "materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos" los podemos encontrar en García Inda (2001).

traspasando las fronteras del Estado-nación para alcanzar "un estatuto jurídico de igualdad de derechos de los inmigrantes no comunitarios en la Unión Europea" en la forma de un estatuto europeo de residente permanente tras varios años de residencia (de Lucas 2001: 57-9)¹⁶.

4. HACIA UNA CIUDADANÍA COSMOPOLITA Y, A LA VEZ, DIFERENCIADA. EL DIFÍCIL EQUILIBRIO ENTRE LA IGUALDAD Y LA DIFERENCIA.

La necesidad de superar los indudables problemas de legitimidad que lo anterior conlleva, nos conduce a la necesidad de recuperar unos niveles de igualdad acordes con la complejidad, la pluralidad y la diferencia que contienen nuestras sociedades. Para ello —y como acabamos de apuntar— conviene comenzar pensando, aunque sea con el valor de un ideal regulativo, en una ciudadanía cosmopolita heredera de los estoicos y de Kant y que encuentra en los autores contemporáneos un creciente interés puesto de manifiesto en diferentes propuestas. Entre otras, es el caso de la defensa de una ética global que realiza Apel (Apel 1999); o del modelo de cosmopolitismo de Martha C. Nussbaum que se construye en un compromiso que "abarca toda la comunidad de los seres humanos" (Nussbaum 1999: 14). Más específicamente, y en nuestro ámbito, por ejemplo, Amelia Valcárcel en su *Ética para un mundo global* escribe sobre la considera-

¹⁶ Como también recoge Martínez de Pisón, se trata de una nueva versión de la ciudadanía que permita recuperar su calidad de integración y pertenencia que ha ido perdiendo en los últimos tiempos: "Debemos tomarnos en serio una relectura del concepto de ciudadanía que no se construya en oposición y contradicción con la extranjería y con la realidad de la inmigración. [...] Se trata por tanto de pergeñar una ciudadanía en diálogo y no sorda a estas llamadas angustiosas. [...] Así pues, una ciudadanía integradora que no dé la espalda al fenómeno creciente de la inmigración, que no construya muros infranqueables, que no dé carta de naturaleza a un sistema de grados y privilegios en el estatus jurídico de las personas que habitan en un territorio. Una ciudadanía que no margine y excluya por tanto y que tenga en cuenta las necesidades de la gente. Una ciudadanía abierta que evite, de una vez por todas, los vergonzantes y ominosos procesos de regularización, con sus colas y forcejeos, con lo que intermitente se demuestra la ineficacia y la inutilidad de nuestra política de inmigración. Una ciudadanía dinámica que permita su adaptación a las cambiantes circunstancias que viven nuestras sociedades y a las transformaciones derivadas de los procesos de mundialización" (Martínez de Pisón 2003: 91-3).

ción de la Declaración Universal de Derechos del Hombre de 1948 como una "tabla de mínimos" que, de un lado, evite los riesgos relativistas y disgregadores de una cierta lectura del multiculturalismo de nuestras sociedades centrada en exceso en la diferencia; y, de otro lado, sirva como instrumento para la garantía y realización de la dignidad humana (Valcárcel 2002: 23-72).

También hacia esta comunidad de iguales se podría avanzar siguiendo el camino trazado por Ferrajoli y su propuesta de "constitucionalismo mundial". De forma más concreta, se trataría de romper con la frontera creada entre derechos del hombre y derechos del ciudadano, de tal manera que, como ha sostenido Ferrajoli al hilo de su crítica de las "simplificaciones" que supone el concepto *marshalliano* de ciudadanía, se accediese a un constitucionalismo mundial sobre la base del cual desestatalizar y desnacionalizar la ciudadanía y los derechos. Es decir, lo que Ferrajoli viene a plantear es que la dicotomía entre derechos del hombre y derechos del ciudadano convierte a la ciudadanía en un *status* privilegiado, por lo que considera que "tomar en serio" a estos derechos exige desvincularlos de la ciudadanía como pertenencia a un Estado y, por el contrario, reconocerles un carácter supra-estatal y unas garantías acorde con ello dentro, pero también fuera y frente a los Estados.

En definitiva, lo que propone el jurista italiano es trasladar el sujeto titular de los derechos del ciudadano a la persona, "reconociendo a todos los hombres y mujeres del mundo, exclusivamente en cuanto personas, idénticos derechos fundamentales" (Ferrajoli 1999: 116-9). Así, derechos como el de residencia o el de libre circulación no serían vetados a los inmigrantes por el hecho de no ser nacionales, con lo que en el plano concreto de las políticas de inmigración ocurriría que deberían abandonarse criterios como el de negar la entrada por un intento de preservar la identidad del Estado receptor o como el que establece cuotas con el fin de la protección del mercado laboral, puesto que con ambos se producen efectos discriminatorios¹⁷.

¹⁷ Vid. Zapata (2001b: 62-6), donde se hace referencia a la posibilidad de estudiar la relación entre la justicia y la inmigración de acuerdo a dos criterios legitimadores: la nacionalidad y el mercado. Por su parte, Bauman nos deja la siguiente reflexión sobre

Probablemente, y como el mismo Ferrajoli admite, se trata de una posición no exenta de un tono utópico, pero sin duda merece que se le reconozca el valor de afrontar el desafío político que plantean procesos como el de una inmigración que ya no es temporal sino permanente, y que como tal obliga a repensar las categorías y conceptos sobre los que se ha construido nuestro sistema democrático-liberal. Y esto más si cabe si queremos evitar el riesgo real de que nuestras sociedades se deslicen hacia claves racistas. Pues, como apunta Javier de Lucas, el ser racista hoy significa mostrar de algún modo, aunque sea con la pasividad, apoyo a una política institucional sostenida en el endurecimiento de las políticas de inmigración, refugio y asilo y en el recorte de los derechos de los inmigrantes; y amparada en un mensaje que aunque no abandona, paradójicamente, las referencias a la solidaridad, se concreta en asociar la inmigración y sus identidades tanto con "alarmas" y "patologías" sociales, con peligros, como con el argumento de la necesidad de gestionar la inmigración a través de una política de cupos que evite la saturación¹⁸.

Por otra parte, la igualdad que puede aportar la defensa de una ciudadanía cosmopolita debe guardarse de los peligros homogeneizadores y de dominación oportunamente señalados por Iris M. Young: "El intento de realizar un ideal de ciudadanía universal [...] tenderá a excluir o a poner en desventaja a algunos grupos", advierte esta autora, y continúa: "En una sociedad donde algunos gru-

cómo los sistemas de cuotas alimentan el "tráfico de seres humanos": "La gente que carece de ingresos y a la que le quedan escasas esperanzas tras la devastación de las economías locales tradicionales es presa fácil para organizaciones semioficiales o semicriminales especializadas en el 'tráfico de seres humanos'. (En los años noventa, se calcula que las organizaciones criminales ganaron 3,5 millardos de dólares anuales con la inmigración ilegal, aunque no sin que los gobiernos les ofrecieran su apoyo tácito o miraran a otro lado. Si, por ejemplo, Filipinas intentaba cuadrar sus libros y pagar parte de la deuda gubernamental mediante la exportación oficial de su población excedentaria, las autoridades estadounidenses y japonesas aprobaban leyes que permitían la importación de trabajadores extranjeros en ramas que sufrían una escasez aguda de mano de obra); (Bauman 2003b: 121-2).

¹⁸ Así, escribía en 1996, pero resulta igual de válido hoy: "La postura oficial, en nuestro país, se apoya en dos argumentos: las exigencias de homologación jurídica europea y la necesidad de evitar la permanencia en nuestro país de inmigrantes 'indeseables' que, según se nos explica, es lo que favorece el incremento de respuestas racistas. [...] En mi

pos son privilegiados mientras otros están oprimidos, insistir en que las personas, en tanto que ciudadanos/as, deberían omitir sus experiencias y afiliaciones particulares para adoptar un punto de vista general sólo sirve para reforzar ese privilegio, puesto que las perspectivas e intereses de los privilegiados tenderán a dominar ese sector público unificado, marginando o silenciando a todos los grupos restantes" (Young 1996: 106). O como ha escrito la misma I. M. Young en su defensa de la justicia de las políticas de conciencia de grupo: "Las políticas que están formuladas universalmente y son así ciegas a las diferencias de raza, cultura, género, edad o discapacidad a menudo lo que hacen es perpetuar más que socavar la opresión. [...] Algunas de las desventajas que padecen los grupos oprimidos pueden remediarse políticamente sólo a través de un reconocimiento afirmativo de la especificidad de grupo. Las opresiones del imperialismo cultural, que crean estereotipos respecto de los grupos y simultáneamente hacen que su propia experiencia se vuelva invisible, pueden remediarse sólo a través de la atención explícita y la expresión de la especificidad de grupo. [...] Los grupos no pueden ser socialmente iguales a menos que su experiencia, su cultura y sus contribuciones sociales específicas sean afirmadas y reconocidas públicamente" (Young 2000: 291-3).

Teniendo esto presente, una vía de realización de la ciudadanía acorde con la pluralidad de nuestras sociedades podría ser la que se nos presenta como "ciudadanía diferenciada". Esto es, un modelo de ciudadanía "según el cual cada uno cuenta y cada uno cuenta como

opinión, es hora de dejar a un lado los eufemismos: el problema prioritario, la razón del endurecimiento de la respuesta jurídica, es el control de los extranjeros pobres, y lo peor es que, para justificar ese control en un tiempo en que, paradójicamente, nadie se quita de la boca [...] las proclamas de solidaridad, se acude al falaz argumento de que sólo así se evitará el racismo, al tiempo que se difunde a los cuatro vientos un mensaje social que no hace más que alentar el racismo". Finalmente, frente a lo que considera un discurso plagado de simplificaciones nos ofrece unos elementos para otro tipo de actuación que básicamente son: la consideración de los movimientos migratorios como un elemento de riqueza; el reconocimiento del conflicto como algo consubstancial a lo social; y la necesidad de articular cualquier respuesta a la inmigración conforme Derecho y, "en primer lugar, a los derechos humanos". Vid. De Lucas (1996: 103-10).

tal, en la discusión, confrontación e impulso de proyectos colectivos", lo que exige superar, como continúa María José Añón, "la neutralización de las diferencias y la invisibilidad de todos aquellos con quienes no se ha contado a la hora de construir el pluralismo" (Añón 1998: 113). Como expone esta autora, se trata de articular la ciudadanía de tal forma que se superen las insuficiencias derivadas de la indiferencia y la neutralidad liberal, abriendo aquélla al reconocimiento y visibilización de las exigencias y necesidades de los diferentes individuos y grupos sociales que conviven dentro de las fronteras de un mismo Estado-nación¹⁹.

En este sentido, Javier de Lucas, tras afirmar que una de las restricciones que sufre la condición de ciudadano es que "la ciudadanía no se corresponde con la individualidad pura, sino que se especifica como nacionalidad", lo que lleva a reconocer la existencia de "fronteras interiores de la ciudadanía" que alejan del control del poder a aquéllos que no disfrutan de tal condición, propone una ciudadanía compatible con un proceso de integración del extranjero, siempre que por ésta, nos advierte, se entienda "un proceso guiado por el objetivo de la equiparación en el reconocimiento jurídico, en la ciudadanía, lo que no supone la clonación, sino el reconocimiento de la igualdad en la diferencia" (de Lucas 1994: 121-30)²⁰.

¹⁹ A través de la "ciudadanía diferenciada" se pretende dar respuesta a realidades complejas que no sólo tienen que ver con el tema de la inmigración. Por ejemplo, sólo en referencia a la diversidad étnico-cultural, recoge Kymlicka al inicio de su conocido *Ciudadanía Multicultural* "En la actualidad la mayoría de países son culturalmente diversos. Según estimaciones recientes, los 184 Estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5.000 grupos étnicos. Son bien escasos los países cuyos ciudadanos comparten el mismo lenguaje o pertenecen al mismo grupo étnico-nacional" (Kymlicka 1996: 13).

²⁰ En otro trabajo posterior, Javier de Lucas escribe sobre la necesidad de que las políticas migratorias "tomen en serio la integración", es decir, que abandonen presunciones del tipo de aquéllas que consideran a la sociedad de acogida como superior y homogénea, o que dejen de lado fobotipos y mecanismos que conciben al extranjero como un objeto de sospecha; mientras que, por el contrario, reclama que la integración no es posible sin el reconocimiento de la igualdad en derechos como condición previa de la misma y sin la participación de los inmigrantes en la toma de decisiones de aquellas políticas que les afecten. Como concluye este autor su reflexión: "¿No habíamos proclamado el objetivo de integración como prioritario? ¿Acaso no se trata de dar las condiciones a los que ya están para que se integren, y eso significa en primer lugar garanti-

Así, a través de esta "ciudadanía diferenciada" se consigue un cierto equilibrio entre igualdad y diferencia, entre inclusión y tratamiento diferente. Es decir, esta "ciudadanía diferenciada", pero también compartida y comprensiva, pone de manifiesto que igual que es un error establecer una contraposición entre nacionalismo y cosmopolitismo, como si optar por una ciudadanía cosmopolita como estrategia en el reconocimiento y la garantía de los derechos supusiera la negación de nuestras identidades particulares²¹; también parece un error la posición tan característica de la ideología liberal de pensar que si la ciudadanía ha de servir como instrumento de cohesión social, el reconocimiento de la diferencia lleva consigo el peligro de acabar ignorando los objetivos compartidos²². La ciudadanía diferenciada ha de ser pensada como espacio para el reconocimiento del otro y como tal para facilitar la plena participación de todos aquéllos que integran una sociedad, lo cual, por otro lado y en ningún caso, debe suponer la limitación de los derechos individuales²³.

zar derechos, empezando por el derecho a tener derechos, el derecho a los papeles?"; cfr. de Lucas (2001: 49-51).

²¹ Martha Nussbaum en su ensayo de defensa del cosmopolitismo afirma: "No debemos abandonar nuestros afectos e identificaciones particulares, ya sean éstas de tipo étnico, religioso o basadas en el género. No es necesario que pensemos en ellas como algo superficial, puesto que, en parte, constituyen nuestra identidad" (Nussbaum 1999: 20).

²² Vid. en este sentido, Kymlicka (1996).

²³ "No es una contradicción reivindicar un derecho a la inclusión y un derecho a un tratamiento diferente, una noción de ciudadanía no excluyente sino comprensiva, capaz de hacerse cargo de las diferencias en el acceso a los derechos, esto es posible si se ponen los medios para que la participación no quede reducida sólo a aquellos sujetos que no se encuentran en condiciones de explotación, marginación, asimilación o segregación cultural y discriminación y que justamente esta condición es la que lo sitúa en condiciones que dificultan o imposibilitan el ejercicio de sus derechos. Sin embargo esta propuesta de ciudadanía no puede suponer ninguna disminución de derechos individuales [...] Junto a ello, ciudadanía diferenciada no significa sin más reconocimiento de derechos especiales o específicos, derechos de grupos, derechos colectivos, esto más bien sería el último escalón posible. Antes se encuentran una amplia gama de medidas diferenciadoras, garantistas, incentivadoras, facilitadoras, sensibilizadoras, promocionales, equiparadoras, etc., que deben ser integradas en esta perspectiva jurídico-política" (Añón 2001: 261-2)

5. ALGUNAS HERRAMIENTAS POSIBLES PARA FACILITAR LA REALIZACIÓN DE LA "CIUDADANÍA DIFERENCIADA".

Finalmente, también conviene señalar algunas herramientas que nos pueden resultar de utilidad en la realización de una "ciudadanía diferenciada" que nos permita reconocer al otro. Así, en primer lugar, como una forma de corregir que un discurso centrado en la universalización del reconocimiento y la efectividad de los derechos humanos acabe desliziándose hacia una visión excesivamente etnocéntrica y, en este sentido, manifestación del dominio de una cultura y de una identidad sobre las demás, Boaventura de Sousa Santos nos invita a estudiar las posibilidades que tienen éstos a través de una "hermenéutica diatópica". Santos destaca la capacidad de los derechos humanos de ponerse "al servicio de una política progresista y emancipatoria", contribuyendo, de esta forma, a la resolución de una serie de tensiones dialécticas que se producen en el marco de la modernidad occidental. El profesor portugués, consciente tanto del contexto de globalización como, de otra parte, de la fragmentación cultural y política de las identidades, propone una "hermenéutica diatópica" que convierta a los derechos humanos en "una política cosmopolita que conecte lenguas nativas de emancipación, haciéndolas mutuamente inteligibles y traducibles". Es decir, se propone transformar la conceptualización y la práctica de los derechos humanos hacia un proyecto cosmopolita construido de abajo a arriba. Este autor, en su defensa de un diálogo intercultural sobre la dignidad humana, intenta superar falsos universalismos reivindicando una concepción mestiza de los derechos humanos, esto es, y como indica al inicio del trabajo, "una política progresista de derechos humanos de ámbito global y con legitimidad local"; para lo cual se exige partir del reconocimiento de la recíproca imperfectibilidad de los lugares comunes de cada cultura y, con ello, de la necesidad de establecer un diálogo "por decirlo de alguna forma, con un pie en una cultura y otro en una diferente" (Santos 2001: 163-89).

Por otra parte, en el acceso a esta "ciudadanía diferenciada" también se exige pensar otras formas de participación política distintas de las que se imponen a través del paradigma liberal. Así, Norbert

Bilbeny nos presenta dos modelos de democracia. De un lado el modelo representado en el paradigma liberal. Es un modelo caracterizado básicamente por cuestiones como la defensa de la libertad individual, la democracia parlamentaria, el imperio de la ley y el compromiso con los derechos humanos y las libertades. Se trata de un modelo que responde a una concepción de las personas como seres egoístas que se encuentran en situaciones de conflictos de intereses y pugnan por ellos. Es, así pues, un sistema que responde a la racionalidad de las oligarquías, de las élites, y sirve como instrumento de optimización de un mercado capitalista que nunca se pone en tela de juicio²⁴.

Sin embargo, hoy, cuando vivimos en una sociedad de la incertidumbre, o como diría Bauman en una "modernidad líquida" (Bauman 2003a), conviene pensar en cambiar este paradigma que sirve a situaciones homogéneas, seguras..., con identidades estables; y parece oportuno reivindicar una sustitución del paradigma liberal por un paradigma pluralista, más acorde con nuestra identidad plural, compuesta e híbrida, adaptativa en lugar de estable. Se trata de un paradigma que permite superar el escepticismo de los que sostienen que no tenemos identidad, pero a la vez también el dogmatismo de los que plantean que sólo tenemos una o que esta tiene tonos monolíticos, absolutamente homogéneos. Por otro lado, el paradigma pluralista no concibe la democracia como un instrumento para la satisfacción de intereses en conflicto. Es decir, para este paradigma la política no se corresponde con un lenguaje de vencedores, de triunfo, de imposición, sino más bien con una función coordinadora. No se trata tampoco únicamente, aunque también, de un tema de reconocimiento de derechos e intereses individuales. En este paradigma se exige más complejidad, se exige atender a las distintas culturas, a los distintos modos de pensar... Se exige recurrir al diálogo, al debate, al uso de argumentos, a la deliberación, con lo que, de esta forma, la deliberación se presenta no como un instrumento, sino como la clave en la ética intercultural, la clave en la aceptación y el respeto al otro (Bilbeny 1999: 123-31).

²⁴ En este sentido resulta muy recomendable acudir a Ovejero (2002), donde se exponen las claves sobre las que se construye el edificio liberal, es decir, el "mueblario intelectual del liberalismo".

Concretando algo más la realización del paradigma pluralista, una vía de búsqueda sobre dónde y cómo poner los cauces para el desarrollo de la voluntad y la habilidad que exige la deliberación (Bilbeny 2002: 143-52), esto es, para encontrar los lugares comunes donde se produzca el reconocimiento y el entendimiento mutuo podrían ser los encuentros de los Foros Sociales que están teniendo lugar con el referente del Foro Social Mundial de Porto Alegre²⁵; pero, especialmente, en este intento de concretar el paradigma pluralista merece la pena destacar a los presupuestos participativos como un instrumento de fuerte valor simbólico ligado a los citados encuentros. Así, a través de los presupuestos participativos se puede avanzar en la búsqueda de los citados lugares comunes, en tanto que estas "herramientas" socio-políticas facilitan la recuperación de la democracia como un "círculo de traducción" entre lo público y lo privado²⁶. Los presupuestos participativos deben ser comprendidos en el marco de la reivindicación de una democracia republicana de raíz igualitaria, relacionada con las ideas de participación y deliberación, y cuya fundamentación en la conciencia de que "la participación se justifica porque aumenta la calidad de la deliberación y, con ello, 'maximiza' las buenas decisiones", actuaría como elemento diferenciador de otros modelos de democracia como el liberal o el republicano elitista (Ovejero 2001: 18-30).

Volviendo con Bilbeny, los presupuestos participativos abren la puerta a exigir que en nuestras realidades multiculturales las socie-

²⁵ El primer Foro se celebró en enero de 2001, en enero de 2002 el segundo y en enero de 2003 el tercero, concretamente este último entre el 23 y el 27 de enero. Para acceder a información actualizada en relación al Foro es conveniente la consulta a través de internet: www.portoalegre2003.org. Por otro lado, una reciente publicación donde se vierten distintas opiniones sobre este Foro es Antentas, Egireun y Romero (coords.) (2003). Finalmente, cabe recoger que a partir de 2004 el Foro Social de Porto Alegre y se reunirá cada año en distintos continentes, siendo la India el lugar de encuentro del IV Foro Social Mundial en enero de 2004.

²⁶ Sobre esta idea de la democracia como "círculo de traducción" entre lo público y lo privado, Vid. Bauman (2001: 227-32). Por otra parte, para conocer en qué consisten y cómo se han puesto en marcha estos presupuestos participativos, puede verse, sobre el caso de Porto Alegre, Santos (2003); y recogiendo distintas experiencias suramericanas y españolas, Ganuza y Álvarez de Sotomayor (coords.) (2003).

dades sean conversación, que frente a la neutralidad propia de la indiferencia participen en un proceso de deliberación y diálogo en una dinámica de construcción permanente: "La sociedad es conversación, y cuanto más multicultural sea aquella mejor deberá habituarse a prestar oídos a la diferencia en su interior y a entablar diálogo con ésta. Ello exige tiempo, una gran apertura mental a todo lo que no parece nuestro, y virtudes: las virtudes de la deliberación [...]. El diálogo intercultural no puede darse desde la indiferencia o la neutralidad pura. [...] La interculturalidad nos hace ver de una vez que la 'ética del diálogo' es ética *en diálogo*, y que el discurso dialógico necesita el apoyo de las virtudes *dialogales*. El modelo del diálogo nunca está concluido, sino que se encuentra haciéndose permanentemente, y lo que lo mantiene así es la escucha real de las perspectivas que entran en diálogo" (Bilbeny 2002: 152).

En este mismo sentido, el republicanismo de los presupuestos participativos significa un republicanismo que relaciona, frente al liberalismo que fragmenta y al comunitarismo que aísla, un republicanismo que nos sirve para afrontar la complejidad de nuestras sociedades plurales, puesto que "sin rechazar la autonomía del individuo ni del fuero de cada comunidad hace hincapié sobre la naturaleza esencialmente interactiva de toda vida social (Giner 1998: 12). Se trata, dicho de otra forma, de un republicanismo que genera una "auténtica batería de emociones colectivas", en torno a las cuales, dice Béjar hablando del "corazón de la república", "la práctica de la ciudadanía se convierte en constitutivo de los humanos y *la comunidad política cobra una naturaleza asertiva*" (Béjar 1999: 37-42).

De la misma manera, en esta forma de compartir el republicanismo de los presupuestos participativos, éstos facilitan el desarrollo de una "democracia de la cotidianeidad" (Alcober i Solanas 2000). Es decir, una democracia en la que sin cuestionar los logros del paradigma liberal se avance hacia nuevos espacios de decisión, hacia *lugares comunes* en los que no sólo se realice una cogestión y un control de los recursos públicos a través de una dinámica deliberativa; sino que también nos sirvan para "empoderar" a las personas y, más en concreto, para superar las trampas de un multiculturalismo que se impone y que

nos lleva a considerar al extraño, al extranjero, al otro, como, en expresión de Bauman, "un proveedor de placer", un sujeto invisible a los espacios de poder. Como dice el citado autor, "los extraños son personas a las que uno paga por los servicios prestados y por el derecho a prescindir de sus servicios una vez que ya no aportan placer" (Bauman 2001: 107).

Se trata, pues, de un multiculturalismo, el dominante, que funciona sobre la base de la estratificación y la desigualdad, uno consume y otro provee, lo cual determina que la relación, el reconocimiento del otro, sólo tenga lugar cuando el consumidor lo desee. Como dice sobre este multiculturalismo Bauman en otro texto, se trata de un multiculturalismo que se ve afectado por la incertidumbre e inseguridad de nuestras sociedades, transformándose en un "multicomunitarismo" en el que "diferencias culturales profundas o triviales, conspicuas o apenas perceptibles se utilizan como materiales de obra en la frenética construcción de muros defensivos y rampas de lanzamiento de misiles. La 'cultura' se convierte en sinónimo de fortaleza asediada, y en una fortaleza sitiada se exige a sus habitantes que manifiesten diariamente su lealtad inquebrantable y que se abstengan de cualquier trato familiar con los de fuera" (Bauman 2003b: 166)²⁷.

Frente a este multiculturalismo que separa, estratifica y segrega, pero a la vez actúa con indiferencia frente a la diferencia²⁸, con

²⁷ En esta misma lectura, al final de un capítulo que lleva el significativo título de "De la igualdad al multiculturalismo", encontramos: "La nueva indiferencia respecto a la diferencia se teoriza como reconocimiento del 'pluralismo cultural': la política informada y apoyada por esa teoría es el 'multiculturalismo'. Aparentemente, el multiculturalismo está guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la atención al derecho de las comunidades a la autoafirmación y al reconocimiento público de sus identidades elegidas (o heredadas). Sin embargo, actúa como una fuerza esencialmente conservadora: su efecto es una refundición de desigualdades, que difícilmente obtendrán aprobación pública, como 'diferencias culturales': algo a cultivar y a obedecer. La fealdad moral de la privación se reencarna milagrosamente como la belleza estética de la variación cultural". Diferenciando, unas líneas más adelante y siguiendo a Touraine, "multiculturalismo", que "exige respeto al derecho de los individuos a elegir sus modos de vida y sus lealtades"; de "multicomunitarismo", que asume que "la lealtad del individuo es un caso cerrado, decidido por el hecho de la pertenencia comunal y que por tanto es mejor dejarla fuera de la negociación"; (Bauman 2003b: 127-8).

²⁸ En otro trabajo escribe Bauman: "La proclamación de la era multicultural es sin embargo al mismo tiempo una declaración de intenciones: del rechazo a emitir un jui-

los espacios de encuentro que favorecen los presupuestos participativos se puede invertir este proceso hacia una igualdad y un reconocimiento mutuo. En ellos no hay una cultura dominante que imponga el momento, el lugar y el cómo del encuentro. Más bien ocurre una especie de socialización de la política y a través de ella una universalización del poder, algo que permite responder a las necesidades de nuestras sociedades plurales de forma más adecuada a como lo hacen los hoy insuficientes recursos del paradigma liberal. Como dice quien fuera alcalde de Porto Alegre, Tarso Genro: "El Presupuesto Participativo genera una nueva forma de conciencia ciudadana a través de la democratización de las decisiones y de la información sobre las cuestiones públicas. [...] Se constituye un espacio abierto y surgen las condiciones para la formación de un nuevo tipo de ciudadanía: una ciudadanía activa, participativa, crítica, que se diferencia de la ciudadanía tradicional, la de las demandas individuales, la de las sublevaciones aisladas e improductivas" (Genro 2000: 21). En otras palabras, se trata de una estrategia que busca la recuperación de la comunidad, como comunidad de iguales, como espacio político de "elección libre" en el que a través de la vindicación de la reciprocidad como criterio de reconstrucción de las relaciones entre los individuos, nos salvemos de convertirnos en "analfabetos sociales" (Barcellona 1996: 125).

6. RESUMIENDO.

Así pues, y visto todo lo anterior, se trata de reivindicar a la vez igualdad y diferencia. De estar atentos a trampas como la de la tolerancia que niega derechos, la del universalismo que impone en la homogeneidad una cultura sobre otras o la del multiculturalismo que aísla o se presenta como patrimonio de una "élite global". Se trata de superar el modelo de ciudadanía liberal y, a la vez, de pensar y de construir una "ciudadanía diferenciada" que nos permita reconocer que no estamos ya en una sociedad homogénea de hombres blancos, adultos y propietarios en la que únicamente se "tolera" que vivan los "extra-

cio y a pronunciarse; una declaración de indiferencia, de que nos lavemos las manos ante las nimias disputas sobre cuáles son los modos de vida o los valores que preferimos" (Bauman 2003: 13).

ños". Se trata, también, de evitar comprender al multiculturalismo como la ideología de la "élite global", como un multiculturalismo que sirve de coartada para el rechazo de cualquier proyecto colectivo, pensando que el mundo debe leerse como si fuera unos grandes almacenes, un gran "bazar multicultural" al que acude una selecta élite a comprar y del que queda fuera una buena parte de la población mundial, que atrapada para siempre en sus fronteras, en su identidad y en sus condiciones de vida, se presenta a los ojos de la élite como responsable única de sus problemas (Bauman 2003c: 13).

Nos encontramos en sociedades mestizas, con identidades híbridas, con ciudadanías plurales, diferenciadas, donde no se sostiene seguir hablando ni de extranjeros ni de excluidos. Vivimos en una sociedad que si quiere recuperar su legitimidad debe considerarse abierta, modificar su léxico y su gramática político-social, y a partir de allí trascender el modelo cultural de la democracia que presenta el paradigma liberal y alcanzar el paradigma pluralista. Convivimos en una sociedad que debe ser de iguales y en la que no deben faltar intereses generales compartidos; pero al mismo tiempo se debe respetar la diferencia, comprenderla, tomar en serio al "otro", conocer sus necesidades, la interpretación que se hace de las mismas, tener y mostrar empatía, contacto humano...²⁹.

En definitiva, nuestra sociedad no puede tener vocación de permanencia si no es como una "sociedad decente", entendiendo por ésta aquella que "combate las condiciones que justifican que quienes forman parte de ella se consideren humillados" (Margalit 1997).

²⁹ En una justificación del republicanismo como gramática sobre la que "pueda crecer una comunidad de ciudadanos tolerantes" que tenga a la fraternidad como motivación, leemos: "Respetar la diferencia exige su comprensión, exige hablar con el otro y tomárselo en serio, conocer sus necesidades y la interpretación de la mismas, exige empatía y contacto humano: exige, pues, compartir un mismo espacio público abierto a la deliberación y al diálogo, orientado a los intereses generales compartidos por debajo de las diferencias" (Francisco de 1999: 46). Finalmente, y casi como un ejemplo de cómo se acercan posiciones, conviene recoger aquí la revisión que realiza John Gray desde dentro del liberalismo, reivindicando para las sociedades actuales un liberalismo que deje de lado la búsqueda de una serie de principios universales de convivencia como los mejores para todos; y se incline hacia la adopción de un *modus vivendi* que, aceptando la existencia de valores y modos de vida divergentes en nuestras sociedades, se preocupe por encontrar vías que faciliten la coexistencia pacífica a la vez que reconozcan los modos de vida diferentes. Vid. Gray (2001).

BIBLIOGRAFÍA:

- ALCOBER I SOLANAS, P. (2000): "Introducción", en T. Genro y U. de Souza, *El Presupuesto Participativo: la experiencia de Porto Alegre*, Barcelona: Ediciones del Serbal, p. 9-10.
- ALONSO, L. E. (1999a): "Crisis de la sociedad del trabajo y ciudadanía: una reflexión entre lo global y lo glocal", *Política y Sociedad* 31, p. 7-35.
- ALONSO, L. E. (1999b): *Trabajo y ciudadanía*, Madrid: Trotta.
- ANTENTAS, J. M^a. EGIREUN, J. y ROMERO, M. (coords.) (2003): *Porto Alegre se mueve. Veinte opiniones sobre el futuro del Foro Social Mundial*, Madrid: Los libros de la catarata.
- AÑÓN, M^a. J. (1998): "Ciudadanía diferenciada y derechos de las minorías", *Cuadernos de Derecho Judicial*, Madrid: Consejo General del Poder Judicial, p. 43-118.
- AÑÓN, M^a. J. (2001): "La interculturalidad posible: ciudadanía diferenciada y derechos", *Cuadernos de Derecho Judicial*, Madrid: Consejo General del Poder Judicial, p. 219-70.
- APEL, K. O. (1999): "Globalización y necesidad de una ética universal. (El problema a la luz de una concepción pragmático-trascendental y procedimental de la ética discursiva)", *Debats* 66, p. 49-67.
- BALIBAR, É. (1994): "¿Es posible una ciudadanía europea?", *Revista Internacional de Filosofía Política* 4, p. 22-40.
- BARCELLONA, P. (1996): *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, 2^a ed., trad. H. C. Silveira y Otros, Madrid: Trotta.
- BAUMAN, Z. (2001): *La sociedad individualizada*, trad. M^a. Condor, Madrid: Cátedra.
- BAUMAN, Z. (2003a): *Modernidad líquida*, 2^a reimpr., trad. M. Rosenberg y J. Arrambide, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- BAUMAN, Z. (2003b): *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*, trad. J. Alborés, Madrid: Siglo XXI.
- BAUMAN, Z. (2003c): "Exclusión social y multiculturalismo", *Claves de Razón Práctica* 137, p. 4-13.

- BECK, U. (1998): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, trad. B. Moreno y R. M^a. Borràs, Barcelona: Paidós.
- BECK, U. (2002): *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms*, trad. B. Moreno, Barcelona; Paidós.
- BÉJAR, H. (1999): "El corazón de la república", *Claves de Razón Práctica* 91, p. 37-42.
- BILBENY, N. (1999): *Democracia para la diversidad*, Barcelona: Ariel.
- BILBENY, N. (2002): *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Barcelona: Gedisa.
- BOBBIO, N. (1991): *El tiempo de los derechos*, trad. R. de Asís, Madrid: Sistema.
- BOITOMORE, T. (1998): "Ciudadanía y clase social, cuarenta años después", en T. H. Marshall y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, versión de Pepa Linares, Madrid: Alianza Editorial, p. 83-142.
- COUTU, M. (1999): "Introduction: Droits fondamentaux et citoyenneté", en M. Coutu, P. Bosset, C. Gendreau et D. Villeneuve, *Droits fondamentaux et citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire?*, Montréal: Éditions Thémis, p. 1-20.
- CRESPI, F. (1996): *Aprender a existir. Nuevos fundamentos de la solidaridad social*, versión española C. A. Caranci, Madrid: Alianza Editorial.
- FERNÁNDEZ, E. (1995): *Filosofía política y derecho*, Madrid: Marcial Pons.
- FERRAJOLI, L. (1999): *Derechos y garantías. La ley del más débil*, trad. P. Andrés Ibáñez y A. Greppi, Madrid: Trotta.
- FRANCISCO, A. de (1999): "Republicanismos y modernidad", *Claves de Razón Práctica* 9, p. 42-8.
- FRASER, N. y Gordon, L. (1992): "Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social", *Isegoría* 6, p. 65-82.
- GAMBLE, A. (2003): *Política y destino*, trad. A. Resines y H. Bevia, Madrid: Siglo XXI.

- GANUZA, E. y Álvarez de Sotomayor, C. (coords.) (2003): *Democracia y presupuestos participativos*, Barcelona: Icaria.
- GARCÍA INDA, A. (2001): *Materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos*, Madrid: Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas"-Dykinson.
- GENRO, T. (2000): "El Presupuesto Participativo y la democracia", en T. Genro y U. de Souza, *El Presupuesto Participativo: la experiencia de Porto Alegre*, trad. E. Roig, Barcelona: Ediciones del Serbal, p. 15-35.
- GINER, S. (1998): "Las razones del republicanismo", *Claves de Razón Práctica* 81, p. 2-13.
- GRAY, J. (2001): *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, trad. M. Salomón, Barcelona: Paidós.
- JÁUREGUI, G. (2002): "Del Estado nacional a la democracia cosmopolita: política y derecho en la era global", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 36, p.127-50.
- KANT, I. (1989): *La Metafísica de las Costumbres*, trad. A. Cortina y J. Conill, Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (1993): *Teoría y Práctica. En torno al tópico: "tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"*, 2ª ed., trad. M. F. Pérez y otros, Madrid: Tecnos.
- KANT, I. (1999a): *"Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?"*, *Íd.*, *En defensa de la Ilustración*, trad. J. Alcoriza y A. Lastra, Barcelona: Alba Editorial, p. 63-71.
- KANT, I. (1999b): *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, edición a cargo de J. Muñoz, Madrid: Biblioteca Nueva.
- KYMLICKA, W. (1996): *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. C. Castells, Barcelona: Paidós.
- KYMLICKA, W. (2003): *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, trad. T. Fernández y B. Eguíbar, Barcelona: Paidós.
- KYMLICKA, W. y NORMAN, W. (1997): *"El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía"*, trad. P. da Silveira, *La Política* 3, p. 5-39.

- LUCAS, J. de (1994): *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Madrid: Temas de hoy.
- LUCAS, J. de (1996): *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*, Barcelona: Icaria.
- LUCAS, J. de (2001): "Las condiciones de un pacto social sobre la inmigración", N. Fernández Sola y M. Calvo García (coords.), *Inmigración y derechos*, Zaragoza: Mira Editores, pp. 33-59.
- LUCAS, J. de (2003): *Globalización e identidades. Claves políticas y jurídicas*, Barcelona: Icaria.
- MARGALIT, A. (1997): *La sociedad decente*, trad. C. Castells, Barcelona: Paidós.
- MARSHALL, T. H. (1998): "Ciudadanía y clase social", en T. H. Marshall y T. Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, versión de Pepa Linares, Madrid: Alianza Editorial, p. 15-82.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. (2001): *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Madrid: Tecnos.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, J. (2003): "Ciudadanía e inmigración", en M^a. J. Bernuz y R. Susín Betrán, *Ciudadanía. Dinámicas de pertenencia y exclusión*, Logroño: Universidad de La Rioja, p. 75-96.
- NUSSBAUM, M. C. y Otros (1999): *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y "ciudadanía mundial"*, trad. C. Castells, Barcelona: Paidós.
- OVEJERO, F. (2001): "Democracia liberal y democracias republicanas. Para una crítica del elitismo democrático", *Claves de Razón Práctica* 111, p. 18-30.
- OVEJERO, F. (2002): *La libertad inhóspita. Modelos humanos y democracia liberal*, Barcelona: Paidós.
- PEÑA, J. (2000): *La ciudadanía hoy: problemas y propuestas*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- ROCHER, G. (1999): "Droits fondamentaux, citoyens minoritaires, citoyens majoritaires", en M. Coutu, P. Bosset, C. Gendreau et D. Villeneuve, *Droits fondamentaux et citoyenneté. Une citoyenneté fragmentée, limitée, illusoire?*, Montréal: Éditions Thémis, p. 23-41.

- RUBIO MARÍN, R. (2002): "El reto democrático de la inmigración ilegal (a la luz del debate actual en España)", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 36, p. 173-96.
- SANTOS, B. de Sousa (1999): *Reinventar la democracia. Reinventar el Estado*, trad. J. Eraso, Madrid: Ediciones Sequitur.
- SANTOS, B. de Sousa (2001): "Las tensiones de la modernidad", trad. M^a. del Mar Portillo y M. Barberi, en M. Monereo y M. Riera (eds.), *Porto Alegre. Otro Mundo es posible*, Barcelona: El Viejo Topo.
- SANTOS, B. Sousa (2003): *Democracia y participación. El ejemplo del presupuesto participativo de Porto Alegre*, trad. de M^a. del Mar Portillo, Barcelona: El Viejo Topo.
- VALCÁRCEL, A. (2002): *Ética para un mundo global. Una apuesta por el humanismo frente al fanatismo*, Madrid: Temas de hoy.
- VOLTAIRE (1976): *Tratado de la tolerancia*, trad. C. Chies, Barcelona: Editorial Crítica.
- YOUNG, I.M. (1996): "Vida política y diferencia de grupo: Un crítica del ideal de ciudadanía universal", trad. C. Castells, en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Madrid: Cátedra, p. 99-126.
- YOUNG, I. M. (2000): *La justicia y la política de la diferencia*, trad. S. Álvarez, Madrid: Cátedra.
- ZAPATA, R. (1998): "Ciudadanía europea y extranjería", *Claves de Razón Práctica* 87, p. 29-35.
- ZAPATA, R. (2001a): "Los contextos históricos de la noción de ciudadanía: inclusión y exclusión en perspectiva", *Anthropos* 191, p. 23-40.
- ZAPATA, R. (2001b): "Dilemas de los Estados democrático-liberales para acomodar políticamente a la inmigración", *Anthropos* 191, p. 58-69.

PLURALISMO Y EDUCACIÓN INTERCULTURAL

Joaquín Giró Miranda

1. LA REALIDAD SOCIAL: UNA REALIDAD MULTICULTURAL

Decir que la sociedad actual en la que nos desenvolvemos los países europeos es una sociedad señalada por los procesos migratorios producidos por los fuertes desequilibrios mundiales, y que éstos de rebote han transformado la estructura social y política característica de la sociedad liberal del siglo XX, no resulta hoy día nada original. El desplazamiento masivo de población desde diferentes partes del mundo hacia los países desarrollados está enfrentándonos como ciudadanos de este primer mundo a los problemas derivados de una realidad cambiante, que a grandes rasgos hemos denominado como multicultural.

Europa ha sido durante siglos un espacio de emigración. Primero como colonizadores, posteriormente como población emigrante, los ciudadanos de los países que conforman la Unión Europea, parecen haber perdido la memoria de su pasado inmediato, cuando se enfrentan al fenómeno relativamente novedoso de la inmigración extracomunitaria. En la actualidad, como señala De Lucas (2003: 25), el fenómeno migratorio convertido en constante estructural, factor sistémico del mundo globalizado, es global, complejo, integral.

España, como miembro de la Unión Europea, parece acusar en parte esta pérdida de la memoria histórica, cuando se sitúa junto al resto de países en el contexto de la globalización. Una globalización de mercados, es decir, financiera y de bienes y servicios, pero también, de trabajo, que es lo mismo que de personas. Y personas extracomunitarias son las que entienden que la globalización es la puerta abierta a la movilidad laboral y social, que en sus países de origen, por muchas circunstancias, se les niega. La emigración de gran parte de la población mundial es uno de los componentes actuales de la globalización, y juega un papel importante en los cambios demográficos y el incremento de la mano de obra en una región (Blanco: 2000).

En concreto, la sociedad española se ha caracterizado por el cambio brusco en la percepción de su actividad migratoria, pues si bien hasta hace pocos años expulsaba a la población de su lugar de

origen, hoy recoge y recibe la población de otros orígenes nacionales, de otras etnias, de otras culturas, al menos desde que en la década de los ochenta, con su incorporación a la Comunidad Europea adquiriera el estatus de país fronterizo, y legislara por primera vez una ley de extranjería sumamente restrictiva a los flujos migratorios.

Es verdad que España, como el resto de los países de la Unión Europea, están sufriendo una pérdida de soberanía nacional en beneficio de otros instrumentos políticos de decisión comunitaria, para la construcción de un espacio ciudadano europeo. Sin embargo, en el desarrollo de estos mecanismos de decisión comunitaria se anteponen en muchas ocasiones las políticas identitarias frente a las políticas de bienestar. Esto ocurre cuando percibimos la sociedad europea, y con ella, la española, como sociedades multiculturales, plurales, con comunidades culturales y lingüísticas diferenciadas, pese a que los gobiernos (de modo contradictorio y hasta contrario), en su política cultural y educativa, demandan de forma mediática e institucional la uniformidad cultural, lo que se traduce en una suerte de homogeneidad artificial sobre vínculos sagrados de lengua, religión o nación.

Además, la movilidad migratoria de los nacionales en el interior del país, así como la de los pertenecientes a la Unión Europea no ha cesado, aumentando la diversidad social y cultural del conjunto de la ciudadanía. Por ejemplo, en Madrid, son pocos los que presumen de poseer una genealogía ascendente de más de cuatro generaciones, definiendo la capital como una sociedad provinciana por la calidad de sus vecinos. Esto no ha impedido que todos los que residen durante un largo periodo adquieran rápidamente el estatuto de madrileños, reafirmando las señas de identidad del madridismo, del mismo modo que otros grupos minoritarios defienden su identidad de género, clase, etnia y cultura.

Grupos minoritarios con identidad propia, que en ocasiones de oposición frente al *otro*, se acogen a referentes simbólicos y culturales más poderosos que los de su propio grupo de origen nacional. Porque son los *otros*, los que empujan a nuevas definiciones del nosotros, sobre la base de reivindicación de cuanto significa identidad primaria. Es en su oposición a los otros, donde la identidad religiosa o

nacional muestra mayor fuerza. De esta oposición, surge la necesidad de crear un relato capaz de configurar la idea de un *nosotros*, que se reconozca en una historia más o menos mítica, más o menos fiel. Son pues grupos minoritarios los que se relacionan entre ellos y con otros grupos en el escenario de la sociedad multicultural, aunque si hoy podemos hablar de escenarios multiculturales, multiétnicos, multilingüísticos y multireligiosos, no se debe principalmente a la movilidad del ciudadano de origen nacional, sino de la población de origen extranjero, con más rigor, extraeuropeo.

Desgraciadamente, la construcción social del inmigrante mediante atributos negativos, los mismos que se utilizan para connotar el multiculturalismo, pertenecen al discurso oficial que adopta buena parte del conjunto de la sociedad cuando insiste en aprehender la cuestión de la "inmigración no comunitaria" en términos de una "avalancha" imparable que no sólo es causa de "problemas sociales", sino que también es en sí misma un grave problema social y cultural; pues los migrantes, con sus diferencias culturales, con los problemas que tienen y que generan, amenazan la cohesión social, la seguridad económica, la homogeneidad cultural e incluso la estabilidad política con el desarrollo de formaciones nacionalpopulistas y/o neorracistas y la extensión del islamismo en las sociedades donde se instalan (Santamaría, 2002: 68).

Sin embargo, nuestra realidad social era multicultural con anterioridad a la existencia de los flujos migratorios extraeuropeos, tal y como se puede deducir de la demanda proveniente de los planificadores de la Educación, cuando señalan entre sus fines y objetivos, el respeto y la tolerancia hacia esa diversidad definitoria de la sociedad española. Por ejemplo, en la Ley Orgánica del Derecho a la Educación se indica expresamente *la formación en el respeto a los derechos y libertades fundamentales y en el ejercicio de la tolerancia y de la libertad, dentro de los principios democráticos de convivencia. La formación en el respeto a la diversidad lingüística y cultural de España, y finalmente, la formación para la paz, la cooperación y la solidaridad entre los pueblos.* Todo un conjunto de intenciones que no hacen sino certificar la existencia de una sociedad plural y heterogénea, tanto social como cultu-

ralmente, pese a que sea el fenómeno de la inmigración el que haya permitido la toma de conciencia sobre nuestra diversidad cultural. Además desde distintos ámbitos sociopolíticos se reivindica que los derechos sociales propios del Estado de Bienestar se extiendan a los inmigrantes y sus familias para impedir que las actitudes intolerantes y xenófobas crezcan.

Sabemos que el pluralismo cultural o multiculturalismo (acepción que se utiliza de modo indistinto) es un fenómeno político y social de comienzos de los años setenta, que reivindica la aplicación de los derechos humanos y civiles a todos los grupos que bajo la adscripción a una cultura o subcultura han sido discriminados o marginados de la sociedad en cuanto a participación democrática ciudadana. En la lucha por la igualdad de oportunidades frente a los grupos culturales y sociales hegemónicos de poder, las respuestas que se han ofrecido desde la sociedad multicultural responden a la diversidad de los problemas con que se enfrentan los diferentes grupos marginados, impidiendo en cierto modo desde esta diversidad la construcción de una propuesta teórica incluso de un modelo teórico-práctico.

Para la comprensión teórica del multiculturalismo nos basamos en la existencia de una sociedad en la cual las identidades culturales (producto de la interrelación global y cosmopolita de varias culturas) adquieren una autonomía creciente respecto a la cultura dominante de los grupos con poder político, económico y social. Además, todos los individuos pertenecen a muchas culturas y poseen múltiples identidades en constante evolución, pese a convivir en el seno de la misma sociedad, la sociedad europea; la cual se define como multicultural porque en ella convivimos personas con diferentes y diversas características culturales; características que dan sentido y regulan nuestra existencia individual, pero también nuestra existencia social, y que colectivamente son, por tanto, expresión de riqueza cultural a la vez que fuente de problemas. Como individuos entendemos la diversidad como un medio de acopiar y acrecentar nuestra cultura, pero como grupos somos el origen de numerosos conflictos sociales (discriminación, racismo, xenofobia).

En un contexto cada vez más multicultural, donde los cambios sociales van acompañados por crisis sociales y económicas, donde se fragmentan modelos de referencia como la familia y se debilitan instituciones como la escuela, donde los intereses de los grupos hegemónicos de poder económico se imponen a la humanidad, la pérdida del sentido de la vida, de la conciencia ética y del respeto a los derechos del otro conducen al conflicto social. Porque si bien el otro no es sino una construcción social en el sentido de dotarle socialmente de una serie de atributos o rasgos que lo identifiquen, no por sus características reales sino con ocasión de definir nuestras propias señas de identidad, asumimos como tal su presencia y le dotamos de existencia social. A través del otro nos podemos identificar a nosotros mismos en cuanto nos diferenciamos del mismo pero, sobre todo, encontramos un interlocutor sobre el que descargamos nuestros miedos y nuestras frustraciones.

Como la identidad es una cuestión con un fuerte componente emocional, en ocasiones de cambio social, los referentes identitarios primarios y/o substanciales se exacerbaban como mecanismo de defensa frente a la variabilidad cultural, aunque también se asumen en forma de bandera sectaria que busca cierta homogeneidad social que acabe con la incertidumbre estatutaria de nuestros referentes culturales. A la postre son las posiciones ocupadas por los grupos sociales en una sociedad sumamente estratificada, los determinantes que empujan a la gente a identificarse con los referentes simbólicos más poderosos, aquellos que establecen la adscripción mayoritaria a una cultura. Porque la construcción de la identidad es un proceso que se lleva a cabo en contraste dialógico con los otros, una operación basada en el juego de semejanzas y diferencias, y como señala De Lucas (2001: 99), las identidades culturales son precisamente esas relaciones, esas estrategias de adaptación para la interacción social. Aunque sería preciso añadir que, en el caso de los inmigrantes, estas relaciones se dan sobre una base asimétrica, en la que unos establecen las reglas del juego de la interacción social, y otros los que se someten a las tensiones propias, inherentes a la adaptación social de un grupo minoritario, en ocasiones organizado en torno a una asociación de carácter étnico.

Dice Habermas (2003:12), que el multiculturalismo bien entendido, no es una *calle de dirección única*, que conduzca a la propia afirmación cultural de grupos con una identidad, cada uno de ellos distinta. La coexistencia en igualdad de derechos de diferentes formas de vida no debe conducir a la segmentación. Por el contrario, requiere la integración de los ciudadanos (y el reconocimiento recíproco de sus pertenencias culturales) en el marco de una cultura política compartida. Los miembros de la sociedad están habilitados para conformar su singularidad cultural, tan sólo bajo el presupuesto de que –yendo más allá de las fronteras entre las diversas culturas–, todos se comprendan como ciudadanos de la misma comunidad política.

En estos momentos, asistimos a una proliferación de identidades, de modo que los antiguos modelos sociales de adaptación, integración y asimilación, se están quedando obsoletos, porque el presente se caracteriza por la suma de identidades, el hibridismo, el criollismo, el sincretismo y las culturas de la diáspora. También la cultura musulmana es partícipe de la diversidad pues, como señala Tibi (2003: 31), las identidades de la población musulmana en suelo europeo, lejos de ser definitivas, varían en el tiempo y el espacio. A corto plazo, la identidad es situacional; a largo plazo, se mantienen algunos de sus aspectos, introduciendo variaciones de contenido.

Lo que era un tema marginal hace algunos años, el reconocimiento de la alteridad, se está convirtiendo en una especie de sentido común de la democracia, tal y como denota Taylor (1993). Por tanto, es dentro de este contexto como debe comprenderse el multiculturalismo. La democracia se enlaza con el multiculturalismo y el deseo político de expresar en público la identidad privada (y no sólo en el ámbito privado); es decir, con el deseo de autodeterminación individual, y con la capacidad institucional efectiva de asegurar la coexistencia de la mayor cantidad de diferencias posibles (Zubero 2002).

Hoy, todos los individuos pertenecen a muchas culturas, y poseen múltiples identidades en constante evolución y cambio, y como señala AlSayyad (2003: 19), "existen ciertos factores, tales como los cambios en el concepto de soberanía nacional, o las presiones que ejerce el proceso de globalización, que transforman el sentir y el pen-

sar de Europa respecto a sí misma". La realidad cambiante de la identidad europea, supuestamente organizada en el marco de la globalización, es decir, construida sobre la base de terceros a los que se presenta como el "otro generalizado" (los bárbaros, los musulmanes, los del este o los del sur), se debe al conjunto de subculturas locales en permanente cambio, que hacen de la identidad europea un mosaico multiétnico, de diferenciación cultural, en el que los individuos y los pueblos, pertenecen y tienen múltiples identidades culturales, dando lugar al fenómeno actual del multiculturalismo.

Un multiculturalismo que, como señala Martuccelli (2002: 57), designa un conjunto de políticas públicas, que favorecen la expresión de la diversidad cultural presente en una sociedad, a través de derechos otorgados a grupos determinados. O sea que, con muchas variantes nacionales, se trata, en el fondo, del tránsito de políticas centradas, sobre todo en la asimilación/integración, hacia políticas que luchan contra la discriminación, y que son, por añadidura, sensibles a las dimensiones culturales. Como lo resume Bauman (2002: 76), "el factor más prominente de la vida contemporánea, es la variedad cultural de las sociedades, más que la variedad de culturas en la sociedad: aceptar o rechazar una forma cultural, no es mas que un trato puntual, no requiere aceptar o rechazar todo el inventario existente, ni implica una conversión cultural".

Sin embargo, en las democracias occidentales, el debate se estructura entre grupos e individuos que comparten los valores de base del consenso democrático/liberal, pero que se oponen sobre la interpretación de la sociedad multicultural, sobre todo respecto al papel que debe darse a la lengua, a la cultura, o a las identidades etnoculturales en el seno de las instituciones democráticas. Un multiculturalismo, en el que las identidades culturales, adquieren una autonomía creciente respecto a las tradiciones nacionales y, también, a veces, a las posiciones sociales de clase. Al respecto señala Zapata (2003), que el multiculturalismo se presenta como problema para la democracia cuando constatamos que de la pluralidad de identidades culturales que existen, no todas reciben el mismo tratamiento en términos de derechos. Sólo tendrán oportunidad de reconocimiento público aquellas que no entren en tensión con las de la *ciudadanía* instituida.

Hoy en día el multiculturalismo obliga a las democracias a replantear sus propios fundamentos legitimadores como son la igualdad de derechos, de oportunidades, de representación y de participación política. Si los *nuestros*, con los que nos identificamos, forman parte de la cultura mayoritaria y dominante (multiculturalismo), o bien son considerados la cultura superior (racismo), no será necesario competir por la adquisición de ese *status*, recreando los componentes identitarios en clara ventaja sobre los *otros*, los que conforman la diversidad. En cualquier caso estamos hablando de la existencia de conflictos sociales originados por la realidad multicultural cuyo origen hay que buscarlo en los procesos migratorios que es de donde proceden en la actualidad las minorías y grupos no integrados. Es en este sentido como hay que entender el discurso oficial de la sociedad liberal europea, que si se encuentra *en la encrucijada* es porque no se toman decisiones políticas integradas que comprendan enfoques sociales, económicos y educativos, en definitiva de carácter total.

Podemos afirmar que los valores democráticos, los derechos humanos y la promoción de la cohesión social no están presentes en los debates dirigidos a la producción de decisiones políticas de índole europea, porque éstos ni aparecen ni se promueven en los programas económicos, sociales y educativos de los países miembros. En consecuencia, para superar esta situación de absentismo político, la sociedad debe plantearse la práctica intercultural en el ámbito social, cultural y educativo, más como un instrumento en la lucha contra la injusticia social, que como un objetivo social. Una práctica intercultural enmarcada en el contexto de una ciudadanía intercultural, donde lo que importaría no son tanto los grupos, sino los individuos y la capacidad de éstos para interrelacionarse en ámbitos culturales e identitarios diversos. Según esta propuesta de ciudadanía, los ciudadanos son sujetos individuales, dotados de una inicial identidad personal y colectiva, quienes en el transcurso de su convivencia y de su relación con otros individuos en un contexto plural van incorporando elementos sustanciales nuevos, de composición mestiza, a su propia identidad política para así obtener un *ethos* ciudadano mucho más complejo. Es un concepto de ciudadanía fundamentado en una

comunidad libre entre iguales, que extienda la condición de ciudadano como sujeto de derechos sociales, económicos y culturales, a todos, incluso a los no nacionales.

1.1. Cultura y multiculturalidad

Ahora bien, hablar de interculturalidad, asumir el concepto de interculturalidad y su aplicación en la relación dialógica entre las culturas, depende básicamente de lo que entendamos por cultura. Sin embargo, definir la Cultura no resulta una tarea fácil como se puede deducir de la ingente colección de definiciones que aparecen en las distintas perspectivas científicas y enfoques disciplinares, incluso internamente diferenciadas desde las diferentes perspectivas ideológicas¹. Quizás sería bueno aceptar aquella vieja definición (*Primitive Culture* –1871- del antropólogo inglés E. B. Taylor) que señala en su composición como elementos básicos de la misma, sus contenidos "un tot complex" y su aprehensión "en cuanto miembros de la sociedad". Es decir, la cultura como un todo complejo e inabarcable en una sola definición (desde la ciencia y el arte, pasando por las creencias y los valores, los usos y costumbres hasta las normas y leyes), y a su vez cambiante, dependiendo de los grupos sociales en los que nos insertamos y de la sociedad en la que se lleva a cabo el proceso de transmisión, es decir, de socialización o inculturación.

La cultura se impone al individuo en el sentido de dotarlo de apariencia social, pero no lo determina, puesto que la cultura también permite al individuo recrear el universo simbólico, separándolo del grupo y de la concreta situación en que se desenvuelve, a fin de ser único a la vez que social. Sin embargo, las personas no son fáciles de encajar en los sistemas de identificación cultural, que, presuntamente, funcionan como elementos autónomos al individuo. El derecho a la propiedad de uno mismo, a ser uno mismo dotado de una personalidad libre e independiente, resulta un artificio si no se enmascara en el interior de un grupo. De este modo, asistimos a la existencia de una pluralidad de formas de pertenecer a un determinado grupo, hasta el

¹ García Castaño, F. J., et al (1993): *La educación multicultural y el concepto de cultura. Una visión desde la Antropología Social y Cultural*, en Revista de Educación, nº 302, pp.83-110

punto de que, como destaca Reyero (2001:115), "no existen homogeneidades, y la coincidencia de intereses entre algunos individuos que se identifican con unas señas estéticas o éticas de un grupo, no autoriza a nadie a arrogarse la palabra total de ese grupo, ni a definir cómo cada una de las personas entiende su pertenencia a ese grupo". Por tanto, toda supuesta homogeneidad grupal no es sino debida a la percepción del otro, del perteneciente a otro grupo, el cual se destaca precisamente sobre la base supuesta de la homogeneidad que despliegan los grupos en competencia con el propio, con el cual nos identificamos.

Aprovechando la definición de Habermas (1992: 209), según la cual la cultura presenta un caudal o acopio de conocimientos al que acuden (para aprovisionarse de interpretaciones), quienes participan en la comunicación cuando quieren ponerse de acuerdo sobre algo en el mundo, Hoffmann-Nowotny (1994: 131) subraya que "sólo el caudal de conocimientos *compartido* proporciona, tanto a los individuos concretos como al grupo, *orientación y comunicación*, transmite la conciencia de *pertenencia e identidad*, permite la *convivencia* y transfiere el sentimiento de *protección y seguridad*".

Estamos, por tanto, ante una nueva dimensión de la cultura compartida, la de orientar al individuo en su necesidad de comunicación, comunicación hacia el interior del grupo y comunicación con otros grupos. Con la comunicación adquirimos la comprensión del mundo desde parecidos o iguales sistemas simbólicos, y de ese modo nos sentimos uno con los otros, con los pertenecientes al grupo de los nuestros con los que a la postre nos identificamos.

Partimos de la hipótesis de que los grupos con una misma identidad regional o de un mismo origen nacional se definen a través del comportamiento social de las personas que los integran, de su modo de vivir; es decir, de sus manifestaciones culturales que se presentan como expresión de autoctonía. Las manifestaciones de identidad cultural son rasgos inherentes al grupo que exhiben como una peculiaridad propia. Así, la vestimenta, los tocados, la preparación e ingesta de alimentos, etc., pueden ser definidos como expresiones culturales de un grupo dentro de unos límites geográficos determinados; sin embargo, cuando esas manifestaciones se reproducen fuera del

marco regional o nacional de origen, son consideradas como expresión de la identidad cultural de un grupo étnico.

Por tanto, como la identidad, la cultura es un conjunto de elementos representativos del grupo o los grupos que nos sirven de referentes de nuestra existencia social. Y si la composición de esos grupos es variable y cambiante, lo son igualmente aquellos referentes que los definen e identifican (normas, valores, actitudes, hábitos de comportamiento, estructuras y formas de organización, creencias y modos de observar el mundo, de conceptualizarlo, etc.).

La identidad está conformada por múltiples identidades, cada una de ellas perteneciente a una subcultura o un grupo al que nos adscribimos y desde los que logramos una existencia social al cambiar e intercambiar de forma articulada los referentes significativos a escala individual con nuestra pertenencia colectiva. De este modo los individuos consiguen (re)presentarse a sí mismos y ante los demás, y logran determinar las posiciones desde las que se relacionan con otros individuos gracias a la cultura o subculturas de las que participan a través de su inserción en los diferentes grupos en que se estructura la sociedad. La percepción del mundo proviene de los referentes simbólicos compartidos colectivamente en cuanto miembro de una cultura o subcultura.

De este modo, la sociedad se nos representa como un conjunto heterogéneo de individuos que se agrupan y disocian permanentemente al albur de intereses subyacentes al desarrollo de su personalidad social; donde las relaciones se establecen no sólo entre individuos, sino principalmente entre grupos de individuos, grupos que se caracterizan a sí mismos como formando parte de una cultura, adscribiéndose a conjuntos de referentes simbólicos desde donde los individuos logran la identificación con los demás integrantes o/y pertenecientes a dichos grupos.

Producto de la existencia y el reconocimiento social de las culturas es el concepto de multiculturalismo. Un concepto que no indica diversidad, sino la existencia de distintas culturas y subculturas organizadas de un modo jerárquico en función del tamaño de los grupos que se adscriben a esas culturas, declarándose en este sentido cul-

turas mayoritarias y minoritarias. Sin embargo, en la conciencia social se establece una jerarquización de las culturas, no por el tamaño de los grupos, sino por el distinto valor que se da a los referentes simbólicos de que se nutren sus integrantes. La heterogeneidad en la composición de esos grupos es obviada ante la configuración supuestamente homogénea de los participantes de una misma cultura.

Como señalan Zufiaurre y Peñalva (2002: 55), la heterogeneidad como concepto opuesto a la homogeneidad aparece también derivada de la categorización social mediante la cual se va imponiendo identidades colectivas y adscriptivas respecto a un determinado modelo de clasificación que, además, determina el valor menor o mayor de cada identidad en el conjunto social global. Y la consecuencia directa de esto es el reconocimiento del nivel personal frente al nivel grupal, porque cada persona constituye una identidad particular que está formada, como tal, por pertenencias múltiples (o identidades), siempre en función de las circunstancias y el contexto en que se encuentre.

La diversidad intracultural, en este sentido, no es una apreciación moderna reconocida al albur de la existencia de colectivos de inmigrantes, sino que está implícita en la conformación y desarrollo de todas las culturas. No está implícita en la presencia de grupos culturales minoritarios que oponen sus diferencias a una supuesta cultura mayoritaria, lo cual estaría en consonancia con la creencia en una presunta homogeneidad de las culturas enfrentadas contraria en esencia a una realidad cambiante en donde se producen todo tipo de intercambios, incluidos los culturales. La diversidad intracultural es producto de la existencia en su interior de subculturas, de la diversidad interna que presentan las culturas, de la multiplicidad y complejidad que las define.

Otra cosa es la relación intercultural peculiar de una sociedad multicultural, donde lo que encontramos es una sociedad en la que conviven diferentes culturas. Así, "cuando hablamos de multiculturalismo hablamos de simultaneidad de varias culturas dentro de la misma sociedad o de la misma escuela. No hablamos de problemas de convivencia *intraculturales*, sino *interculturales*" (Carabaña 1993: 70).

Quizás, uno de los problemas presentes en la perspectiva multiculturalista es la confusión existente, incluso interesada, sobre el papel que juega la cultura en la resolución de los problemas que plantea la integración de los inmigrantes. Para las teorías más inclusivas la política multiculturalista pasa por la apertura de fronteras y el reconocimiento de los mismos derechos que los nacionales a los inmigrantes (vivienda, trabajo, educación, sanidad, etc.), y en el otro extremo, las perspectivas más excluyentes tan sólo presentarían las consecuencias negativas de la apertura (delincuencia, inseguridad, amenaza a la propia cultura, incluso a la identidad nacional, etc.). Entre ambos extremos se han podido observar diferentes matizaciones y gradaciones aunque todas ellas toman como referencia el multiculturalismo; un multiculturalismo que adopta la cultura como objeto diferencial y en donde los integrantes y participantes de las culturas son vistos como conjuntos de elementos y atributos de carácter estático y homogéneo. Es a partir de este consenso sobre la cultura como un producto homogeneizador, cuando se producen las variaciones incluyentes / excluyentes de las perspectivas multiculturalistas.

Como señala Carabaña (1993: 70), las culturas "es verdad que tienen su coherencia de sentido; incluso podría aceptarse que son conjuntos orgánicos, pero también es cierto que pueden soportar la sustitución de cualquiera de sus partes con otras y readaptarse. Más que organismos, las culturas y subculturas son agregados de rasgos o modos de hacer que se debaten entre la coherencia y la disgregación a lo largo de continuos procesos de aprendizaje o cambio cultural". Esta concepción de cultura o subcultura resalta de modo principal el carácter dinámico y adaptativo de la misma, subrayando las posibilidades de interacción, flexibilidad e intercambio. Incluso en la conformación de las señas de identidad cultural de las personas, éstas utilizan elementos distintivos de las diferentes subculturas reconociendo en esa dinámica la diferencia y diversidad de las mismas.

Por esto, la construcción de una ciudadanía europea no se realiza sobre la existencia de una homogeneidad cultural de sus ciudadanos, ni tampoco sobre unas relaciones de dominación/subordinación entre las diferentes identidades culturales o étnicas de las dife-

rentes naciones que sustentan el espacio europeo. Ni siquiera hace referencia esta ciudadanía a una posible pérdida de la identidad regional o local. Es más, hoy día se buscan los lazos o se tienden los puentes necesarios para que la diversidad sea un patrimonio común enriquecedor, contrariamente a la idea de que una relación tan diversa es necesariamente una relación condenada al aislamiento. Valga como ejemplo el aumento en la diversidad de las estructuras familiares que está llevando a una modificación de las normas, y a una aceptación social de los cambios y la innovación (aunque no sin oposición), y que a su vez influyen e incentivan el cambio cultural. En este sentido, la diversidad de las formas culturales de convivencia aportadas a través de la presencia de familias inmigrantes, no se subraya en oposición a unas estructuras familiares rígidas del país receptor, sino que se integra de manera legítima en la pluralidad de modelos familiares reflejo de las nuevas identidades de grupo. Además, desconocemos, porque no está probado, qué sociedad resultaría más conflictiva: aquella cuya heterogeneidad se basa en las diferencias étnicas (las sociedades multi-culturales), o aquella cuya heterogeneidad se basa en diferencias de tipo económico y de clase o posición social.

Por otra parte, mientras el multiculturalismo no cuestiona la existencia de diferencias entre las culturas (su enfoque prescriptivo es establecer como medida el respeto o la tolerancia), la *interculturalidad* prescribe la convivencia en la diversidad pero con un componente pragmático que impele a la interacción entre las culturas desde un plano de igualdad, reconociendo derechos y valores de carácter universal como son los Derechos Fundamentales del Hombre. El enfoque intercultural concibe la cultura en relación con las otras culturas, otras realidades, otras formas de concebir e interpretar el mundo y, a su vez, contempla la propia cultura de un modo no estático ni estable, sino cambiante e interactivo. La concepción estática de la cultura deriva a menudo en el esencialismo, el fundamentalismo cultural; y éste es el origen frecuente de la generación de etiquetas y estereotipos culturales, que a su vez constituyen el germen del racismo y la xenofobia.

Solamente si asumimos como esenciales estas dimensiones de la cultura podremos hacer de la diversidad cultural algo nuestro y

percibir la realidad multicultural como un signo de riqueza social, como un hecho deseable y no sólo como la suma o la yuxtaposición de varias culturas en una sociedad sin implicaciones mutuas, sin interacción, sin comunicación. En esta medida, nuestra concepción de cultura nos acercará a los objetivos que caracterizan una verdadera educación intercultural, la de la interacción entre iguales.

El objetivo es profundizar en los valores democráticos desde una perspectiva igualitaria de las culturas, acabando con la relación jerárquica entre una supuestamente homogénea cultura mayoritaria y las minoritarias y diversas culturas, desde el reconocimiento común de los derechos y valores fundamentales de las personas.

2. EL DESARROLLO DE LA INTERCULTURALIDAD.

Ya sabemos que el término intercultural es un término polisémico que ha dado lugar a numerosas confusiones con los significados que también ofrece la multiculturalidad. En principio, el prefijo "inter" señala una acción entre dos, es decir una interacción, y por tanto indica algo sobre el principio de reciprocidad que debe regir los intercambios, sean éstos del carácter que sean. Ahora bien, cuando hablamos de interculturalidad señalamos una interacción no entre dos individuos sino entre dos colectivos de individuos, donde la reciprocidad se debe establecer sobre las bases del diálogo y la comunicación, que son prácticas contrarias al multiculturalismo donde las relaciones entre culturas se basan en la ausencia de injerencia, en la no-intromisión, en la falta de implicación.

Para Perotti², la interculturalidad o el interculturalismo nace por oposición a los términos de multiculturalidad y pluralismo, y entiende la sociedad intercultural como "un *proyecto político* que, partiendo del pluralismo cultural ya existente en la sociedad (pluralismo que se limita a la *yuxtaposición de la cultura* y se traduce únicamente en una revalorización de las culturas etno-grupales) tiende a desarrollar una nueva síntesis cultural".

² Perotti, A. (1989): *Pequeño léxico sociológico y antropológico sobre la inmigración*. Cuaderno 65, Fundación Encuentro, Servicio de Documentación, pág. 66

Para muchos autores la interculturalidad es un término que aún está en construcción teórica y que tan sólo responde a una práctica de carácter ético, ideológico o educativo, incluso como una propuesta sociopolítica de organización de la realidad social multicultural. Para Malgesini y Giménez³ que señalan los puntos fuertes y débiles del término, "la noción de interculturalidad introduce una *perspectiva dinámica* de la cultura y las culturas, lo cual es muy acertado. Sin esa perspectiva dinámica de la creación de cultura y la reconfiguración de identidades, los riesgos de esencialismos, etnicismos y culturalismos son grandes. En segundo lugar, la propuesta intercultural se centra en el contacto y la interacción, la mutua influencia, el sincretismo, el mestizaje cultural, esto es, en el contexto de la globalización económica, política e ideológica y de la revolución tecnológica de las comunicaciones y los transportes. Finalmente, el debate sobre la interculturalidad se suma a los ya existentes sobre la *ciudadanía común y diferenciada*". Los puntos débiles que señalan estos autores hacen referencia a las condiciones de asimetría en que se producen las interacciones y condiciones de diálogo, que no son siempre de carácter igualitario. También a las condiciones de representación jerárquica dominante y en ocasiones hegemónica, propias del eurocentrismo con que se manifiestan los proyectos de integración o de cohesión social. A este conjunto de desigualdades y asimetrías sobre las que se vincula en ocasiones el diálogo intercultural hay que sumar los aún vigentes sistemas de diferenciación y desigualdad propios de la estratificación de clase y género.

Ciertamente no hay simetría en el diálogo intercultural, puesto que no hay reconocimiento de la distintividad cultural, ni de las identidades específicas de sus componentes. Digamos que mediante los mecanismos desplegados en torno a la identidad cultural subyacen sentimientos de identificación nacional y ciudadana, de modo que podría parecer que la integración social y la adquisición de un ciudadanía plena por parte de los inmigrantes resulta una opción utópica, puesto que la identidad étnica del inmigrante le impide adquirir esta

³ Malgesini, Graciela y Giménez, Carlos (2000): *Gula de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Los libros de la Catarata, pág. 258

dimensión sin perjuicio o abandono de, precisamente, esas señas de identidad. El discurso que envuelve esta perspectiva (Sartori, 2001: 130), indica que es muy difícil la integración del inmigrante sin la adquisición de una identidad nueva, y por tanto, la asimilación. La alternativa al mantenimiento de la identidad, en este sentido, sería un proceso creciente de marginalidad social, puesto que la cultura mayoritaria resultaría impermeable a la igualdad en términos de interculturalidad e identidad cultural. Además, como indica Bolzman (1997: 81), parece que "son los inmigrantes quienes deben hacer el esfuerzo de integrarse, sin que este esfuerzo tenga su concomitancia en la disposición a integrarlos por parte de la sociedad receptora; y que este esfuerzo debe ir dirigido a la adquisición de determinados rasgos culturales, supuestamente homogéneos entre los miembros de la sociedad receptora. Finalmente, la asociación estrecha entre asimilación cultural e integración social, conlleva implícitamente el peligro de inducir la creencia de que la alteridad es problemática para el funcionamiento social, y que sólo su absorción en un todo más homogéneo permitiría asegurar la cohesión". El mensaje señala que la diversidad es un problema para la cohesión social, y que ésta última tan sólo se ofrece en términos de homogeneidad social.

Sin embargo, sabemos que la coherencia de una sociedad no está ligada a la homogeneidad y no hay que prejuzgar a ciertos grupos considerándolos difíciles de integrar. En todos hay porosidad y capacidad de adaptación y cambio. Por tanto, la relación debe darse en términos de igualdad, o de simetría si se prefiere, y ésta debe apoyarse sobre los límites de la ciudadanía. Los intercambios, desde esta perspectiva, son realizados en términos de reciprocidad y, de este modo, de enriquecimiento de la sociedad, en definitiva, de cohesión. Entiendo que es necesario realizar políticas de integración intercultural (de doble dirección), mediante planes de igualdad social, actuando con planes concretos en educación, formación profesional, agrupamiento familiar, promoción laboral, vivienda, sanidad, y, sobre todo, convivencia cultural, sin olvidar el gran obstáculo para la integración: la adquisición de un *status* jurídico igual al del ciudadano nacional.

No obstante lo antedicho, podemos apuntar algunas características de la interculturalidad a fin de encontrar elementos con los que llevar a cabo ese proceso de definición aún inconcluso. En el Seminario de la Asociación de Enseñantes con Gitanos celebrado en Barcelona en mayo de 1996 se señalaban ciertas características según el nivel conceptual a que se sometía la interculturalidad. De este modo, y en el ámbito teórico, la interculturalidad se puede distinguir de otros términos por reconocer el fenómeno de la diversidad en su vertiente más universal como un fenómeno que afecta por igual a todas las sociedades humanas. También por el reconocimiento de la cultura como un medio del que se dotan los grupos sociales para procurarse existencia social.

A escala individual, la interculturalidad observa la cultura como un medio de preservar y recrear la identidad de modo constante. En este sentido, la perspectiva social de la interculturalidad es una perspectiva de carácter dinámica al entender la realidad multicultural como un fenómeno histórico de cambio social.

A escala ideológica, la propuesta de la interculturalidad se afirma sobre una defensa firme de la igualdad en el sentido de reconocer el derecho de todo pueblo, comunidad, grupo o individuo, a desarrollar sus relaciones en la sociedad desde unas pautas culturales propias valorando todas las culturas por igual. La diferencia en una sociedad diversa es un valor que nos enriquece.

La interculturalidad como opción ética hace de la interacción su forma de expresión para la defensa de la convivencia entre culturas, entre pueblos, comunidades, grupos e individuos con pautas culturales diferentes. Es una opción por la cooperación y la colaboración entre los grupos humanos, y una opción por la comunicación y el mutuo conocimiento, así como por el intercambio de experiencias, valores y sentimientos con nuestros vecinos.

Como opción sociopolítica encuentra su objeto en una dinámica de transformación social, adoptando una posición activa en la sociedad de lucha, de compromiso con los valores éticos e ideológicos. Una dinámica de transformación de aquellas estructuras y valores sociales que impiden que las relaciones entre los pueblos y las culturas se desarrollen en un plano de igualdad.

Es una opción para el desarrollo de los pueblos y culturas a través de su acceso a la formación en igualdad de oportunidades, porque desde la interculturalidad se pueden promover procesos educativos que planteen la interacción cultural en condiciones de igualdad; porque la educación intercultural es un objetivo necesario en todo proyecto educativo que obliga a reflexionar sobre las relaciones entre educación y cultura, entendida ésta en su concepto amplio; y porque desde los centros educativos se pueden registrar las actitudes y prácticas necesarios para el desarrollo de currículums para todos y todas, los alumnos y alumnas de todos los niveles educativos.

2.1. La socialización escolar y la diversidad en la escuela.

La educación como instrumento de socialización de las personas, es decir, como instrumento de transmisión de conocimientos pero también como medio de inserción social a través de los valores, las creencias, las normas, las actitudes o las pautas de comportamiento impuestos por los grupos hegemónicos de la sociedad, se encuentra en nuestros días contextualizada por la diversidad cultural. La socialización escolar se produce en el marco de una realidad educativa multicultural, en el sentido de coexistir distintas culturas en el mismo ámbito territorial, sociopolítico y educativo. Sin embargo, en un pasado reciente la escuela respondía a los ideales durkheimianos de transmisión de valores y normas propias de una sociedad considerada homogénea y donde la escuela se presentaba como un instrumento neutral al servicio de la estructura social, que traslada los ideales sociales de cohesión e integración social entre una población escolar que socializa. Esta corriente teórica que no cuestionaba la cultura escolar que se transmitía en las instituciones educativas se verá enfrentada a otras corrientes críticas que desenmascararán su carácter reproductor cuestionando el carácter universal y neutro de la cultura escolar. Sobre todo, desenmascararán el proyecto socializador de la escuela cuando trata de homogeneizar culturalmente las trayectorias individuales creando ciudadanos pasivos en vez de ciudadanos críticos.

El ataque de las corrientes críticas al proceso socializador de la escuela proviene de la necesidad de adecuar este proceso a la diver-

sidad cultural existente, enfrentando la escuela al carácter uniformizador que los actuales currículos escolares mantienen y desenmascaran-do el sometimiento de sus agentes a los intereses hegemónicos de los grupos de poder.

En la escuela multicultural lo habitual es la heterogeneidad. Los centros, los profesores, las aulas y el alumnado presentan realidades y características que los hacen únicos y diferentes. Los alumnos, como los profesores, forman parte de diversos colectivos y ambientes (sociales, económicos, culturales y educativos), que les confieren personalidades diferenciadas, porque cada individuo tiene una construcción social e individual de su personalidad que le impele a actuar en su vida cotidiana de manera diferenciada según sean sus creencias, sus actitudes, sus comportamientos, es decir, según sea su proceso de socialización.

Pues bien, entre estos dos modelos de escuela, el que busca la cohesión social a través de la homogeneidad del proyecto escolar y el que ejerce la crítica buscando el desenmascaramiento del carácter reproductor de la misma, podría situarse la llamada *escuela múltiple* (Molina 2000: 168). En este modelo de escuela la socialización se interpreta en términos de actividad de los individuos, admitiendo la autonomía de las funciones de la misma y la noción de experiencia escolar. Plantea una función de subjetivación en la relación particular que los individuos construyen con la cultura escolar. En este sentido, la socialización no puede entenderse como aprendizaje de roles sino en términos de construcción de experiencias. En otras palabras, el modelo de la escuela múltiple está próximo a las propuestas de educación intercultural que se esfuerza en conciliar teóricamente la individualización y el distanciamiento con el análisis de procesos sociales de integración. Este modelo, con todas sus limitaciones, se aproxima a encajes presentados a partir de teorías comunicativas, concienciadoras e interculturales, de mestizaje, propias de la sociedad red y a diferentes autores, muy diversos y en ocasiones aparentemente poco complementarios, como Habermas (1992), Freire (1994), Apple (1986 y 1996), Giddens (1995), Touraine (1997) y Giroux (1992), entre otros.

Son teorías que surgen en relación con la existencia de una realidad social configurada por las diversidades que reclaman su espacio social y su derecho a ser reconocidas en términos de igualdad. Una realidad heterogénea y diversa que en principio se reconoce como elemento de progreso y de riqueza para la colectividad. Sin embargo, el significado otorgado a la diversidad cultural impide en ocasiones un acertado diagnóstico de nuestra realidad social. Hay diferentes respuestas sobre la diversidad que están sesgando completamente todo análisis y desarrollo posterior. Quizás la respuesta dominante es aquella que señala la diversidad por sus referentes físicos diferenciales (la raza, el color, las costumbres, la lengua), y que se relaciona con el pluralismo identificándolo con dichas variables, reduciendo la cultura a significados básicos pero empobrecedores. Sería la diversidad de lo visible, es decir, un modelo de reducción que permite a sus defensores manipular la realidad social y justificar la desigualdad sobre bases supuestamente naturales.

Otras respuestas señalan que en el mosaico plural de las culturas, la diversidad se conceptúa en función de las relaciones jerárquicas que se establecen entre ellas, donde las llamadas culturas minoritarias son aquellas que presentan aquellos rasgos físicos fácilmente identificables que homogeneizan e identifican a sus poseedores. En este sentido, los diferentes son los minoritarios, no sólo por su número, sino por su posición en la estructura social. Curiosamente, la cultura dominante, aquella que según el modelo clasificatorio responde a ciertos cánones de homogeneidad, es manifiestamente diversa. Sucede en el interior de todas las culturas, aunque señalemos el ejemplo recurrente de la sociedad española en cuyo interior se reconoce la existencia de regiones y nacionalidades históricas, realidades multilingües y minorías específicas (como la gitana). En suma, la heterogeneidad intrínseca a una realidad pluricultural.

Las distintas reducciones del concepto diversidad afectan decisivamente a las posibilidades de una auténtica perspectiva intercultural, porque educar en la diversidad se basa en la adopción de currículo

s que faciliten el aprendizaje de todos los alumnos en su diversidad de acuerdo a su contexto diverso. Que faciliten el conocimiento y reivindicación del derecho a la diversidad (derecho a la diferencia, al desarrollo de las múltiples identidades y al reconocimiento de la universalidad de todas las culturas). La capacidad de comunicación intercultural es una necesidad estratégica y la propia escuela tiene mucho que ganar con ello, porque en caso contrario su realidad multicultural puede generar problemas de incomprensión, conflictos e incomunicación. La adecuada gestión de los problemas de socialización escolar en la escuela multicultural mediante el progresivo aprendizaje de la comunicación intercultural se convierte en una competencia profesional estratégica puesta al servicio de una verdadera educación intercultural; pues no se trata de construir un consenso ilusorio o una tolerancia difusa, u otras formas sutiles de distanciamiento, sino de establecer verdaderos cauces de comunicación intercultural.

3. LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y LOS MODELOS DE INTEGRACIÓN.

Si el proceso de adaptación en el desarrollo del sistema capitalista estuvo organizado en torno a la pertenencia a una clase social como factor determinante de la identidad, en la actualidad, es la propia pertenencia lo que está en juego, porque como indica Bauman (2003: 10), es la exclusión "más que la explotación, como hace un siglo y medio sugería Marx, lo que subyace hoy en los casos más claros de polarización social, de desigualdad cada vez más profunda". La pertenencia por elección y no por asignación se ha convertido en un poderoso factor de estratificación; así, dice Bauman (2003: 9), que "en un extremo de la jerarquía global están aquéllos que pueden componer y descomponer sus identidades más o menos a voluntad escogiendo entre un conjunto de ofertas insólitamente amplio, planetario. En el otro extremo, se agolpan aquéllos a quienes se les ha impedido el acceso a la identidad, personas a las que no se les permite decidir lo que prefieren y que finalmente soportan la carga de unas identidades impuestas *por otros*".

Las políticas educativas de los últimos años tienen en cuenta esta realidad diversa y tratan de integrar las minorías étnicas y cultura-

les, sin que por ello pierdan su identidad, su cultura, estableciendo canales de comunicación entre los distintos grupos y colectivos que integran esta diversidad, aunque con evidentes diferencias entre las escuelas públicas y las escuelas concertadas y privadas; pues si bien entre las primeras el debate sobre cómo llevar a cabo la integración socioeducativa de sus alumnos está contemplado por el conjunto de los agentes implicados en el proceso, entre las segundas no se da este debate pues las políticas siguen una dirección vertical y jerárquica, donde la comunicación se reduce a los órganos políticos y de dirección.

En el pensamiento de unas y otras se encuentra una diferente visión sobre la realidad multicultural y el desarrollo de la educación intercultural en la escuela, pues si para unos la diversidad es entendida como progreso y enriquecimiento de la sociedad y sus expresiones culturales, para otros la diversidad es un problema y un ataque a la supuesta homogeneidad social y cultural que se da en el ámbito escolar a través de la enseñanza de un currículum homogéneo y particular. En unas se trata de evitar la discriminación estableciendo políticas socioeducativas de igualdad, mientras que en otras se discrimina en razón de clase, etnia y en ocasiones género, actuando desde políticas que entienden el espacio escolar como un espacio de exclusión frente a los más débiles económicamente, los procedentes de otras culturas o en ocasiones los de distinto sexo. Porque, en definitiva, si hay algo que no puede aceptarse desde actitudes pedagógicas basadas en la homogeneidad escolar es precisamente la comunicación necesaria en ámbitos de diversidad escolar; ámbitos que principalmente se ofrecen desde la escuela pública y tan sólo ocasionalmente, y por razones de obligatoriedad legal, desde la concertada.

Esta situación diferenciada en la aplicación de políticas socioeducativas según fuera la titularidad de los centros escolares, y la necesidad de establecer presupuestos teóricos y prácticos sobre educación intercultural, llevó al Instituto de Migraciones y Servicios Sociales del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales a subvencionar el estudio "Inmigración y escuela: de la educación intercultural a la

* Citado en Campoy, T.J. et al. (2003): "La transición de inmigrantes con hijos en edad escolar", en *Portularia*, nº 3, pág. 358

educación para la ciudadanía. Una propuesta para el debate", donde ha existido consenso⁴ para entender que la propuesta del marco teórico se basa en el derecho a la participación social y política en igualdad, así como el de anteponer el concepto de interculturalismo al de multiculturalismo. Además, las condiciones para el desarrollo de la educación intercultural pasan por integrar la escuela en el conjunto de la comunidad, atender las necesidades individuales de los alumnos, garantizar la igualdad de oportunidades en el sistema educativo, dotar al sistema de recursos y herramientas adecuados, favorecer la formación y selección del profesorado, dotar de recursos materiales y económicos a los centros educativos, adecuar la organización escolar a las nuevas necesidades e incorporar el conjunto de la comunidad educativa a la organización escolar.

En general, al no existir una respuesta global concreta, al no dar al profesorado orientaciones y recursos adecuados, éste tampoco debe definirse delante de esta cuestión y por lo tanto actuar. Por este motivo, sin orientaciones más específicas, el día a día es ver quién se encarga de estos alumnos, el profesorado del aula, o el especialista.

La rapidez con que ha penetrado este específico fenómeno migratorio ha obligado a los profesionales de los centros a sobrellevar este cambio reconvirtiendo su bagaje, con formación complementaria y con estrategias variadas, para hacer frente a los retos que les plantea la diversidad cultural (que antes representaban algunos gitanos, pero que estaba poco atendida). Realidad o percepción, el hecho es que se ha dado un cambio en los últimos años en la composición de los centros, que ya de por sí atendían a innumerables categorías de situaciones, y que ha representado un replanteamiento y necesidad de adaptación de las intervenciones que se realizan.

La educación intercultural es un proceso facilitador de la comunicación y la comprensión de culturas diferentes, basado en la interrelación igualitaria o semejante entre actores sociales que inicialmente se distinguen por sus peculiaridades lingüísticas o culturales; es decir, que se distinguen por supuestas diferencias en el modo de apreciar y jerarquizar códigos culturales y valores. Para poder desarrollar la comunicación es necesario pasar del enfrentamiento identitario, cul-

tural (choque civilizatorio), a la negociación y la comprensión de las identidades, de las culturas.

No obstante esta importancia que han adquirido las políticas socioeducativas con respecto al fenómeno de la multiculturalidad, así como la incorporación creciente de alumnos de origen inmigrante a los centros educativos, las propuestas de educación intercultural e integración social sólo han ofrecido desarrollos parciales o superficiales ante las grandes necesidades manifestadas por los agentes socioeducativos, insertándose el discurso educativo en lo que ha llegado a concebirse como "*retórica de la diversidad*". Desde esta retórica de la diversidad se ha conformado el modelo de integración predominante en las aulas multiétnicas, que busca la integración de los escolares en términos de adopción de los referentes culturales del colectivo o grupo mayoritario de la escuela; es decir, la adopción de los paradigmas señalados como referentes identitarios de la cultura española o europea.

A partir de la adopción de esa política de integración, la educación intercultural prescribe la tolerancia ante la diversidad como un mero mecanismo de apoyo al logro de la asimilación cultural. Los procedimientos seguidos, generalmente asumen como primer escalón de esta política de integración cultural la inmersión lingüística y la adaptación curricular mediante la creación de grupos segregados a los que se imparte educación compensatoria.

Estos dos procedimientos que son reivindicados por las organizaciones de apoyo a los inmigrantes, sindicatos, así como por asociaciones de padres y algunos colectivos de profesores, y que encuentran enormes dificultades para su implantación bien por falta de recursos humanos o económicos, o bien por desidia de la administración educativa, (cuando no una clara oposición a cualquier proyecto de integración escolar), es, sin embargo, el principal modelo fijado como desarrollo de la educación intercultural.

Los programas compensatorios o de educación compensatoria para grupos de alumnos con déficit educativo para la integración en el currículum escolar, podrían considerarse programas válidos si antes se llevaran a cabo estudios y análisis sobre necesidades sentidas por los diferentes agentes educativos, y entre otras se demandaran determinadas

políticas compensatorias, y siempre que éstas fueran aplicadas como parte del conjunto de acciones propias de una política socioeducativa de carácter intercultural, y no sólo como el principal tratamiento de la diversidad dentro de una política de asimilación cultural.

Los programas de inmersión lingüística en la escuela deberían promoverse al mismo nivel que los programas de enseñanza de la lengua materna, manteniendo estos últimos durante todo el periodo escolar obligatorio y no sólo ocasionalmente y de forma voluntarista entre algunos centros. En la actualidad, la enseñanza de la lengua materna se considera cada vez más un valor en sí mismo por su capacidad para la formación y el desarrollo de la identidad personal, por la capacidad de encontrar trabajo en ciertos sectores del mercado laboral en que hay demanda creciente de conocimientos de idiomas poco frecuentes y por la capacidad de mantener lazos sociales con las respectivas comunidades de inmigrantes. Además, un buen dominio de la lengua materna contribuye significativamente a la adquisición de una segunda lengua.

Tampoco se busca una escuela que promueva una auténtica *competencia multicultural*, pues esto implica desarrollar en los diversos alumnos conocimientos sobre los otros como personas, con formas de pensar, vivir y relacionarse diferentes (conocimiento e interés por las culturas en contacto), habilidades comunicativas (dominio de las varias lenguas) y actitudes sociales de intercambio (positivas respecto a la diversidad cultural); cualidades, todas ellas, que les permitirían participar, según situaciones, necesidades u opciones, tanto en la cultura mayoritaria como en la minoritaria u originaria. Existe pues, un desequilibrio entre discurso pedagógico *intercultural* y experiencias educativas que lo contrasten.

Quizás se deba a la falta de todo tipo de apoyos (la mayor parte del profesorado se considera escasamente formado y reclama más conocimiento a fin de adquirir las competencias necesarias con las que atender a un alumnado diverso culturalmente), o bien se deba a la improvisación y la falta de formación ante una realidad que desborda el marco escolar (no son sólo los profesores quienes carecen de estrategias didáctico-organizativas con las que enfrentar los problemas que plantea un alumnado diverso, sino también el conjunto de agen-

tes socioeducativos implicados en el proceso educativo que buscan o demandan respuestas educativas adecuadas), pero, en cualquier caso, es preciso señalar la existencia de un error de gran calado, un error proveniente de la definición de los objetivos de la escuela multicultural, que en nada pretenden la adquisición por parte de los alumnos diversos de una verdadera *competencia intercultural* (entendida como habilidad comunicativa), pues como señalaba Javier de Lucas (2001: 98), hay que partir del reconocimiento de los procesos de diferenciación cultural como estrategias adaptativas. Desde ahí no es difícil deconstruir el mito de la "cultura anfitriona" como paradigma y, aún más, como molde en el que debe desaparecer toda cultura alógena que pretenda integración, pues resulta de todo punto imposible un proceso social de interacción y que a la vez se traduzca en un solo sentido, esto es, que la cultura anfitriona incorpore a las alógenas sin quedar transformada a su vez.

Respecto a la situación en que se encuentra la Comunidad de La Rioja, uno de los aspectos más llamativos del proceso de integración de las minorías étnicas y los colectivos de inmigrantes, es el que se está produciendo en los centros educativos, donde junto a las tradicionales tareas educativas el profesorado debe asumir la formación de jóvenes con especiales necesidades educativas, bien sea por el idioma, la cultura o la procedencia familiar. En este sentido, la adaptación curricular sería el vehículo idóneo para la atención de estos niños y jóvenes procedentes de una comunidad cultural distinta, si no fuera porque, en general, el profesorado carece de la preparación suficiente para llevar a cabo esta adaptación curricular sobre la base del desarrollo de la educación intercultural.

También se insiste en la necesidad de aportar especialistas a la escuela, pero, a su vez, se demanda una formación específica del profesorado existente que permita desarrollar una labor educativa eficaz dentro del ámbito intercultural. El conocimiento de las otras culturas, de otros idiomas, de otros valores, de otros modos de convivencia y de relación familiar; el respeto, la aceptación, la protección y su desarrollo, serían el medio de integración social y cultural más propicio que se podría dar dentro de la escuela. En este sentido se puede

entender la educación intercultural, más como una forma de vida, que una improvisada y voluntariosa adaptación curricular.

Otros datos nos indican que se está produciendo una mayor concentración de alumnado con situaciones sociales o culturales desfavorecidas, o que necesita apoyos y atenciones educativas específicas a lo largo de la escolarización en determinados centros, lo cual incrementa los problemas del profesorado de dichos centros al hacer constantes adaptaciones curriculares. Sería preciso buscar el equilibrio en la matriculación, pues si bien se ha dado una disminución del alumnado autóctono, la experiencia nos señala que las incorporaciones de jóvenes inmigrantes se producen mediado el curso (los sudamericanos llegan de febrero en adelante), por lo que el comienzo de curso no es el mejor momento para la reserva de plazas.

La escuela debe facilitar un clima de interculturalidad reelaborando los programas de centro y flexibilizando el currículum de modo que cada centro lo adapte a sus necesidades (es decir, generalizados e individualizados). También, es posible que bajando la ratio de veinticinco alumnos por aula, o utilizando metodologías de trabajo cooperativo, se lograra avanzar en los fines de la educación en la interculturalidad; pero nuestro conocimiento es, por ahora, puramente especulativo.

Las escuelas, más que transmisoras de un currículum oficial, deberían ser foros en los que se debatieran ideas y valores cívicos desde el reconocimiento de las diferencias culturales. Donde los escolares fueran considerados ciudadanos con los mismos derechos y obligaciones pero con pertenencias a grupos culturales diversos, y donde se adoptaran actitudes de apertura hacia el otro, de capacidad de ponerse en el lugar del otro con el fin de entenderlo, comprenderlo, aceptarlo. Pero sin que el principio que rijan esta actitud provenga de la tolerancia y la desigualdad, de las relaciones jerárquicas entre superiores/inferiores, entre valorados y minusvalorados, sino desde el principio del respeto y la igualdad, verdadero fundamento de relaciones basadas en la reciprocidad y la simetría.

La escuela debería desarrollar un currículum inclusivo y no segregador que integrara la diversidad cultural de una sociedad diver-

sa, a la vez que estimulara críticamente el debate acerca de los derechos y las responsabilidades que deben asumir como ciudadanos, proporcionando oportunidades para el aprendizaje cooperativo, la comprensión y el respeto, y el entrenamiento específico para la participación social (Bartolomé, 2001). Los ámbitos de la educación intercultural en la escuela no deberían ceder a la pretensión de integración de las poblaciones de origen inmigrado, sino que deberían extenderse a todo aquello que permite vivir la pluralidad en nuestra sociedad: las relaciones interculturales, interreligiosas, interétnicas, relaciones hombre-mujer, orientación sexual, etc.

Y es que la educación intercultural sólo tendrá significado y sentido cuando se avance en la realización de prácticas interculturales, las que se puedan y quieran. Porque no hay nada que esperar de un programa o un proyecto que se define como intercultural, pues la verdadera interculturalidad se da en la acción, en la propia relación que se establece en el aula o en cualesquiera de los ámbitos que podemos plantear para desarrollar la interculturalidad en la práctica: el proyecto educativo, el desarrollo curricular, los materiales, el estilo metodológico, la acción tutorial y la relación con las familias.

Para conseguirlo, para llevar a cabo prácticas de índole intercultural, es preciso conocer las diferentes realidades sociales y culturales presentes en el entorno en el que trabajamos; también observar, investigar, colaborar en cada uno de los ámbitos y contextos en los que nos relacionamos, propiciando ocasiones, lugares, tiempos, que faciliten el encuentro, las relaciones, la interacción, la cooperación entre las diversas personas y comunidades que conviven en el mismo medio. Es preciso traducir el significado de la interculturalidad en el contexto en el que se trabaja, es decir, explicitar y hacer consciente un análisis contextualizado de la multiculturalidad. Asumir la diversificación como un criterio pedagógico a utilizar con regularidad. Plantear la diversidad en muy diversos frentes de nuestro trabajo: estrategias de intervención, actividades, metodologías, recursos, materiales, formas de evaluación.

Desde esta perspectiva, los currículos pueden desarrollar programas interculturales, dotándose de contenidos que reflejen y

valoren la diversidad humana, promoviendo actividades que requieran la interrelación de las comunidades y los grupos diversos, apuntalando un espacio libre de prejuicios y estereotipos que permita el debate abierto sobre cuantos elementos conflictivos o marginales se suscitan en el ámbito multicultural. También creando cauces de participación entre los actores sociales diversos implicados en el proceso educativo, como son los padres, profesores, alumnos y autoridades, descentralizando el proceso de toma de decisiones, buscando la democracia en el seno de la escuela a partir de la consideración de igualdad entre todos los agentes y actores sociales comprometidos, en ocasiones mediante la participación de intermediarios o mediadores que faciliten el intercambio, la reciprocidad y la solución de los conflictos que se susciten en el desarrollo de este proceso. Un proceso que, en definitiva, no confunda la integración con la asimilación.

Porque no sólo se aprecia error al confundir integración y asimilación, educación intercultural con inmersión cultural, o dicho en otras palabras, al confundir diálogo con monólogo, sino que también se detecta un grave error al entender que la educación intercultural tan sólo se debe dar en ocasión de conflicto multiétnico o en ocasión de presencia multiétnica o multicultural, desvitalizando las posibilidades de la educación intercultural en ámbitos que se suponen o se determinan como de homogeneidad cultural. Javier de Lucas (2001: 100) indicaba que en el fondo se abona la idea de que la interculturalidad es cosa de unos pocos, los que están en la frontera (es decir, los ciudadanos de la periferia, los más próximos al contacto cotidiano con la multiculturalidad) y, esto, necesariamente conlleva un proceso creciente de marginalidad tanto de quienes buscan la aplicación de políticas de integración mediante el diálogo intercultural como de quienes son sus interlocutores.

Un error de graves consecuencias para toda la sociedad, pues al cerrar los sentidos a la comunicación con *los otros* no sólo cerramos las puertas de la existencia social a los otros, sino que cerramos, en consecuencia, nuestra propia libertad de circulación, de desarrollo y de enriquecimiento cultural.

BIBLIOGRAFÍA:

- ALSAYYAD, N., y CASTELLS, M. (2003): *Europa Musulmana o Euro-Islam. Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza
- APPLE, M. (1986): *Ideología y currículo*. Madrid: Akal
- APPLE, M. (1996): *El conocimiento oficial. La educación democrática en una época conservadora*. Barcelona: Paidós
- BARTOLOMÉ, M. et alt. (1999): "Diversidad y Multiculturalidad", en *Revista de Investigación Educativa*, nº 2, pp.277-319
- BAUMAN, Zygmunt (2002): *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós
- CAMPOY, T. J. et alt. (2003) : "La transición de inmigrantes con hijos en edad escolar", en *Portularia*, nº 3, pp.355-371
- CARABAÑA, J. (1993): "A favor del individualismo y contra las ideologías multiculturalistas", en *Revista de Educación* nº 302, pp.61-82
- DE LUCAS, J. (2001): "Ciudadanía y Unión Europea Intercultural", en *Anthropos*, nº 191, pp.93-115
- FREIRE, P. (1994): "Educación y participación comunitaria", en VVAA., *Nuevas perspectivas críticas en educación*. Barcelona: Paidós, pp.83-96
- GARCÍA CASTAÑO, F.J., et alt. (1993): "La educación multicultural y el concepto de cultura. Una visión desde la Antropología Social y Cultural", en *Revista de Educación*, nº 302, pp.83-110
- GIDDENS, A. (1995): *Modernidad e identidad del yo*. Madrid: Península
- GIROUX, H.A. (1992a): "La enseñanza, la alfabetización y la política de la diferencia", en *Igualdad educativa y diferencia cultural*. Barcelona: El Roure, pp.11-26
- GIROUX, H.A. (1992b): "Hacia una pedagogía de la política de la diferencia", en *Igualdad educativa y diferencia cultural*. Barcelona: El Roure, pp.59-93
- HABERMAS, Jürgen (1992): *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus (2 vols.)
- HABERMAS, Jürgen (1998): *Derecho y moral*. Madrid: Trotta
- HABERMAS, Jürgen (2003): "De la tolerancia religiosa a los derechos culturales", en *Claves de Razón Práctica*, nº 129, pp.4-12

- HOFFMANN-NOWOTNY, Hans Joachim (1994): "Oportunidades y riesgos de las sociedades multiculturales de inmigración", en *Revista del Instituto de Estudios Económicos* nº 4, pp.127-230
- MALGESINI, Graciela y GIMÉNEZ, Carlos (2000): *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Madrid: Los libros de la Catarata
- MARTUCCELLI, Danilo (2002): "Integración y globalización", en Delgado, M., et alt., *Exclusión social y diversidad cultural*. San Sebastián: Tercera Prensa, pp.41-66
- MOLINA, F. (2000): "Apuntes para una sociología de la educación intercultural", en *Cultura y Educación*, nº 17/18, pp.167-179
- PEROTTI, A. (1989): *Pequeño léxico sociológico y antropológico sobre la inmigración*. Fundación Encuentro, Servicio de Documentación, Cuaderno 65
- REYERO, David (2001): "El valor educativo de las identidades colectivas: cultura y nación en la formación del individuo", en *Revista Española de Pedagogía* nº218
- SANTAMARIA, E. (2002): "Inmigración y barbarie. La construcción social y política del inmigrante como amenaza", en *Papers* nº 66, pp.59-75
- TAYLOR, Charles (1993): *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: FCE.
- TIBI, Bassam (2003): "Los inmigrantes musulmanes de Europa: entre el Euro-Islam y el gueto", en Alsayyad, N. y Castells, M. (eds.), *Europa musulmana o Euro-Islam. Política, cultura y ciudadanía en la era de la globalización*. Madrid: Alianza, pp.29-53
- TOURAINÉ, A. (1997): *¿Podremos vivir juntos?. Iguales y diferentes*. Madrid: PPC
- ZUBERO, I. (2002): *El multiculturalismo: un reto a nuestra historia y a nuestro futuro*. Bilbao: Instituto Diocesano de Teología y Pastoral / Desclée de Brouwer.
- ZUFIAURRE, B., y PEÑALVA, A. (2002): "Multiculturalidad y educación: algunas claves y propuestas de análisis desde los materiales curriculares de ciencias sociales", en *Kikiriki*, nº 65, pp.54-62

*Se terminó de imprimir
este segundo título de
PERLA Ediciones
el día 16 de julio de 2004
Nuestra Señora del Carmen
patrona del mar*



PERLA
ediciones