

7

La pluralidad cultural humana

7.1. Universalismo, multiculturalismo y comunitarismo

La filosofía social, moral y política, tanto históricamente como en la actualidad, ha propuesto modelos explicativos de las relaciones del individuo con la sociedad. Unas concepciones han enfatizado los aspectos comunitarios y otras los individuales; unas han hecho hincapié en los derechos del individuo y otras en las características de la comunidad a la que pertenece. El problema, en la actualidad, se ha centrado en las distintas críticas que se han hecho al universalismo y al liberalismo, desde los comunitaristas, el multiculturalismo y el feminismo. Lo cual representa una crítica al pensamiento ilustrado en su versión universalista y de afirmación de los derechos del individuo así como una crítica a la tradición liberal basada en la defensa de la justicia por encima de la defensa de la idea de bien defendida por cada comunidad, grupo o tradición.

El debate se ha producido por encontrarnos en un contexto de cambios tanto en el interior de las sociedades occidentales como en sus relaciones con otras sociedades. Los cambios internos se han caracterizado por la afirmación y las demandas específicas de grupos de inmigrantes, étnicos, nacionales y culturales así como de las mujeres. Los externos por un contexto de creciente globalización en el que los intercambios entre distintos países se hacen económica y socialmente de forma distinta a lo que supuso la colonización de Occidente de los siglos XIX y XX.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que estos debates, aunque con diferentes formas de expresión a los actuales, se han producido en el pensamiento occidental desde finales del siglo XVIII. Se centraban en las interrelaciones

sociales de la nueva sociedad industrial capitalista, la sociedad burguesa y, muy especialmente, en torno a la construcción de un Estado democrático que posibilitara el desarrollo de los individuos como *ciudadanos*, libres e iguales.

Este debate se ha reformulado ahora a partir de la crisis de la concepción de la ciudadanía y de la democracia de la tradición clásica, especialmente la liberal. Se intenta desde el mismo dar respuesta a los problemas y demandas de las nuevas sociedades contemporáneas. Pero, el centro de la controversia está, precisamente, en que universalismo, comunitarismo y multiculturalismo entienden justicia, libertad e igualdad de diferentes maneras.

El significado de cada uno de estos términos, universalismo, comunitarismo y multiculturalismo es amplio y con ellos se califican posturas que no son unitarias y que, las más de las veces, se encuentran entre una y otra postura. Hay, pues, que precisar los debates y problemas que se discuten para a través de los mismos conocer estas concepciones.

Por otra parte, la concepción universalista es una concepción de larga tradición, que tiene su origen en la idea kantiana de la razón y de los principios que la rigen. También tiene una amplia tradición el comunitarismo, ya que responde a una concepción ética en la que la afirmación de bienes constitutivos de una determinada comunidad es prioritaria respecto de la afirmación de autonomía y los derechos individuales propios del liberalismo. Por otra parte, el multiculturalismo es un término nuevo que responde a alternativas actuales al universalismo y al comunitarismo pero que puede recoger aspectos de una y otra tradición. Así, en la postura comunitarista de Charles Taylor, el reconocimiento de las identidades diferenciadas se hace apelando a los valores auténticos y a los bienes constitutivos de las diferentes culturas mientras que, en el multiculturalismo de Will Kymlicka, se afirman los derechos de los grupos diferenciados manifestando que el liberalismo ha de responder a esa demanda, pero que ha de dar satisfacción también a la libertad individual. Por lo tanto, habría un multiculturalismo comunitarista y otro liberal.

De la misma manera, el universalismo y el liberalismo adquieren distintos matices según se defienda una idea de justicia en la que sea básica la defensa de los derechos del individuo y las reglas procedimentales para lograrlos, como es el caso de J. Rawls, mientras que un universalismo interactivo, como el de Habermas, Benhabib y Wellmer, defendería una ética deliberativa en la que la cuestión del procedimiento no excluyera el diálogo ni la aportación del debate público.

Aunque este debate parezca un problema ético-político en exclusiva hay que tener en cuenta que son problemas implicados en la concepción de la socie-

dad que se tenga, según se enfatice la afirmación individual, al margen de la comunidad, o se defienda la imposibilidad de concebir el uno sin la otra.

Además, el debate incluye la autocomprensión que de sí misma ha hecho la sociedad occidental y grupos privilegiados dentro de ella. Desde ahí se comprenden otras controversias que aparecen en torno a este tema, como son: *a)* la contraposición entre universalismo y relativismo; *b)* la distinción entre relativismo y pluralismo, y *c)* la cuestión de si es etnocéntrico el universalismo.

Esa autocomprensión de la sociedad occidental y de grupos privilegiados dentro de ella (especialmente los varones protestantes blancos) configuró una imagen de un *Nosotros* frente a los *Otros*, muy distorsionadora. Al abrogarse una etnia, una religión y un sexo, la posibilidad de ser el *Nosotros* referencial de la cultura occidental se caracterizaba como los *Otros*, a las sociedades no occidentales, pero también a grupos de diferente sexo, religión y etnia.

El debate en torno a este problema se ha presentado en la filosofía social contemporánea unido a otro no menos importante: el de la posibilidad de diálogo entre el *Nosotros* y los *Otros*. Pero en torno a esa posibilidad o imposibilidad de un diálogo cultural hay varias cuestiones implicadas como, por ejemplo, la de “quiénes somos *Nosotros* y quiénes los *Otros*”; la de si el *Nosotros* posee un lenguaje, unas reglas y unas formas de vida tan específicas y peculiares que son inconmensurables con las de los *Otros*, o si hay posibilidad de traducción de unos lenguajes a otros. La filosofía contemporánea del lenguaje y la antropología social y cultural relacionada con ella han puesto de relieve esta problemática.

Ahora bien, en todo esto hay un problema central, el de que es la cultura peculiar de las sociedades occidentales la que está en entredicho y reformulándose. Se trata de una cultura caracterizada por la modernidad y la racionalidad. Hay que dar cuenta de lo que supone esta cultura como definición de un *Nosotros* y con qué *Otros* se relaciona.

7.2. Génesis del problema

La pregunta ¿quiénes somos *Nosotros*? tiene la dificultad de suponer que se trata de dar respuesta desde una cultura homogénea, cuyo rasgo distintivo es la universalidad y cuya relación con las otras culturas significaría siempre un punto de vista privilegiado. Sin embargo, se trata de una sociedad bastante menos homogénea de lo que parece y cuya construcción ha sido un amplio *proceso de civilización* (N. Elías) cuya peculiaridad, aunque parezca “marcar

una dirección evolutiva de universal alcance y validez” (M. Weber), lo bien cierto es que se ha ido formando relacionada con otras culturas de una manera compleja que hace difícil poder aislar la universalidad del racionalismo occidental como el único rasgo que le es propio.

7.2.1. *Cultura y civilización*

La propia sociogénesis de los conceptos de *civilización* y de *cultura* (Norbert Elías) da cuenta de lo complejo del proceso. La oposición entre cultura y civilización en Alemania se hace comprensible a partir de la sociogénesis del concepto de civilización en Francia, en la medida en que el proceso formador de la burguesía francesa fue opuesto al de la burguesía alemana. Lo cual indica ya que el *Nosotros* no es tan homogéneo. Pero, como se expone a continuación, los propios conceptos de cultura y civilización van indicando de forma originaria el debate entre la afirmación de una identidad propia y la referencia a un proceso universalizador.

Llegamos a una conclusión muy simple: este concepto expresa la autoconciencia de Occidente. También podría denominarse “conciencia nacional”. El concepto resume todo aquello que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree llevar de ventajas a las sociedades anteriores o a las contemporáneas “más primitivas”. Con el término de “civilización” trata la sociedad occidental de caracterizar aquello que expresa su peculiaridad y de lo que se siente orgullosa: el grado alcanzado por su técnica, sus modales, el desarrollo de sus conocimientos científicos, su concepción del mundo y muchas otras cosas. [...] Pero *civilización* no significa lo mismo en distintos países de Occidente (Elías, 1987: 57).

Mientras que en Inglaterra y Francia “civilización” tuvo el sentido del orgullo de participar en ese proceso, como un proceso de la humanidad en general, en el ámbito germano hablante se entendió como un valor secundario y, en contraposición a él, se introdujo el concepto de *cultura*, que venía a significar hechos espirituales, artísticos y religiosos e implicaba la idea de algo diferencial y propio, algo, también acabado. *Civilización* indicaría un proceso, la tendencia a la expansión de grupos y naciones, y *cultura* indicaría la peculiaridad, lo diferenciador, lo propio. La oposición entre civilización y cultura desde su origen en el s. XVIII en Alemania significaría la antítesis entre un proceso universalizador y colonizador frente a una afirmación de la peculiaridad.

Esa tensión entre civilización y cultura es muy compleja y tiene muchos matices, pero lo que se indica fundamentalmente con ella es la contraposición entre un proceso universalizador y un desarrollo de elementos diferenciales, peculiares y propios. Otro aspecto que también se significa con esa antítesis es que el concepto de civilización se referiría a algo externo y superficial mientras que cultura lo haría a algo interior y auténtico:

La idea de la moralidad pertenece a la cultura. Sin embargo, la utilización que se hace de esta idea en la civilización se reduce exclusivamente al cultivo del pundonor y de las buenas maneras externas, que sólo tienen un parecido externo con la moral.

Estas palabras de Kant, en su *Ideas sobre una historia universal en sentido cosmopolita*, de 1784, matizan de qué manera quedaría limitado el sentido universalizador de la civilización por una utilización indebida de la idea de moralidad. Además destaca que esta idea de moralidad pertenece a la cultura, lo que viene a contraponer la “verdadera virtud” a la “cortesía engañosa y superficial” que posteriormente se explicó como una antítesis entre profundidad y superficialidad.

Todas estas contraposiciones han sido recurrentes a lo largo de los dos últimos siglos y lo que hay que resaltar es esa antítesis entre la autenticidad y la superficialidad; entre educación como formación espiritual y la educación como cortesía y modos externos de representación; entre considerar la “cultura” como lo que legitima lo peculiar y la civilización, la universalidad como un valor secundario. En los debates actuales en torno al multiculturalismo han vuelto a surgir parecidas antítesis, aunque ya no respondan a las mismos conflictos entre clases sociales ni a la génesis de naciones nucleares de la civilización occidental. Sin embargo, de nuevo se da la tensión entre la afirmación de lo peculiar unido a lo auténtico y lo universal unido a lo que, como *civilization* se une a la expansión y la colonización.

7.2.2. *Universalidad y “eticidad”. El bien y lo justo*

Se indicaba en el texto de Kant que la idea de moralidad pertenecía a la cultura mientras que la civilización hacía un uso inadecuado de la misma. El contraponer una forma de realización auténtica y otra inauténtica había sido recogida por Kant del pensamiento de Rousseau, quien la formuló como una búsqueda

de la “virtud” en la autenticidad existencial, en la interioridad. Cuando aparece el problema de la autenticidad en la búsqueda de la identidad propia en los debates sobre el multiculturalismo se presenta como una reformulación de esa forma de enfocar el problema por parte de Rousseau y Kant.

Pero hay otra cuestión que también es central en esos debates y que igualmente se inició en el complejo mundo intelectual entre la Ilustración, el Idealismo alemán y el Romanticismo: el problema del reconocimiento. Cuando desde el multiculturalismo se está afirmando la identidad de determinados grupos se hace aludiendo a sus características propias, que quedan definidas como una “cultura” peculiar que los “diferencia” de los otros grupos culturales. El “grupo diferenciado” puede tener, como se verá, características étnicas, lingüísticas, etc., pero, en todo caso, se trata de una “cultura” cuya identidad se diferencia de otra que se legitima por su autenticidad y que demanda, o exige, “reconocimiento”. Cuando Hegel expuso el concepto de “lucha de las autoconciencias por el reconocimiento” (*Fenomenología del espíritu*), inició una reflexión conceptual que plasmaba un elemento originario de las relaciones “del yo al nosotros y del nosotros al yo”. El mutuo reconocimiento, cualquiera que sean las características que adquiriera, se convierte en condición de posibilidad de formación de un “nosotros”. Se verá más adelante la importancia de este concepto.

Vinculado a estos problemas se inicia la tensión entre universalismo y comunitarismo. La diferencia más clara entre uno y otro se encuentra en la crítica hecha por Hegel a Kant respecto de la base para sostener la postura moral. La filosofía kantiana fundamenta la ética en la universalización de las máximas de la acción de cada individuo particular. De ahí la necesidad de formular principios y normas de acción y de constituir un derecho y un concepto de ciudadano que se defina respecto de “ser fin en sí mismo” tener, como individuo, unos derechos intrínsecos e inalienables, etc. Hegel buscará una “forma de vida”, una interrelación originaria entre los individuos, que forme un mundo ético común (el primer Hegel lo llama “eticidad” o *Sittlichkeit*). Sin ser “comunitarista” en el sentido actual del término, sí propuso una forma de comprender al individuo, al ciudadano y su vinculación política desde la “comunidad”. En su *Filosofía del derecho* diferenció entre la legalidad abstracta del derecho, la moralidad y la vida ética, de manera que forman esferas con prácticas distintas.

En Hegel esa “eticidad” tiene un carácter normativo, y no se refiere tanto a unos bienes intrínsecos defendidos por la comunidad como al modelo de vinculación entre los individuos que ha de ser una apelación a formas de vida comu-

nes. Sin embargo, el comunitarismo actual, en líneas generales, entronca con la tradición aristotélica poniendo en la base del discurso moral “la vida buena” más que la cuestión de lo justo, del derecho, de la legalidad estricta. Y ésa es precisamente la crítica que hacen al liberalismo: su fijación en el procedimiento para lo justo según leyes universalizables, tradición que arrancarí­a de Kant.

Lo que se contrapone son distintas formas de entender la ética que tiene sus repercusiones políticas. En líneas generales las características serían: el universalismo defendería la búsqueda de lo justo en defensa de los derechos del individuo; para ello utilizaría un procedimiento de universalidad de las máximas de acción de manera que fueran coherentes con la ley universal; se busca la neutralidad y se hace hincapié en el procedimiento formal para conseguirla y se entiende que el Estado tendrá que garantizar esos procedimientos, de manera que el derecho cumpla el papel de ser justo para todos y cada uno de los individuos que participan en él como ciudadanos. La tradición liberal del Estado democrático cumpliría esas propuestas y en la actualidad la concepción de John Rawls representa una defensa de esa tradición.

Las críticas a esa tradición tendría dos líneas, que se plasman en los debates actuales, la crítica hegeliana, ya apuntada, y la crítica de los neoaristotélicos. Dos críticas, que son diferentes, pero que tienen puntos en común. Critican el formalismo y valoran la comunidad y lo que representa más que al individuo. Lo que ocurre es que la forma de resolver esas acusaciones y la alternativa que se proponen son muy distintas. Desde Hegel se adopta la postura de la concepción de una modernidad política que se plasma en un Estado que articulará junto con la esfera de la legalidad la de la eticidad, el nivel de los derechos formales universales con el nivel moral y con la formas de vida peculiares de cada comunidad, teniendo el individuo la tarea de integrar los diferentes reclamos de cada esfera. Desde ahí la política se entenderá como una esfera gobernada por la necesidad del bienestar de la colectividad como algo fundamental junto al cosmopolitismo y el universalismo kantiano que serían considerados demasiado abstractos.

La alternativa al liberalismo desde los neoaristotélicos es muy distinta porque se centra en las concepciones del bien desde la ética, lo que va a dar lugar a la defensa de las concepciones del bien que determinadas comunidades defienden. La controversia principal estriba en que el neoaristotelismo defiende que no pueden establecerse principios de legitimidad sin presuponer alguna concepción de la “vida buena”. Los críticos comunitaristas del liberalismo mantienen esa postura. Piensan que es insostenible una postura ética universalista que sea “neutral” con las diversas formas de vida que son múltiples.

7.2.3. Particularidad y validez universal

Pero todas estas cuestiones se han generado por lo que se ponía de relieve en la Introducción: hay una determinada forma de entender el problema que ha sido hegemónica en la sociedad occidental y de la cual ha dado cuenta el pensamiento racional crítico de la Ilustración.

Por lo que se refiere a los debates sobre el tema que nos ocupa, el problema clave quedó delimitado en las famosas palabras de Max Weber en el Prólogo a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: “¿Qué serie de circunstancias han determinado que precisamente en Occidente hayan ciertos fenómenos culturales, que (al menos, tal como solemos representárnoslos) parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez?”

Se delimita así cómo una determinada forma de sociedad, que es una cultura particular, la occidental, tiene unas características tales que siendo particulares de esa cultura “parecen marcar” una evolución general de todas las demás sociedades y culturas. Ya en el planteamiento de Weber hay una tensión entre reconocer la “particularidad de la cultura occidental” e indicar la universalidad de algunos de los rasgos que la configuran. La tensión aparece porque, sin duda, una sociología comparativa tiene que mostrar la complejidad y riqueza de las diversas culturas mientras que, al mismo tiempo, se constata que “el punto de vista” de quienes realizan la investigación es un punto de vista privilegiado. El problema radica en que ese “privilegio” no está claro que sea únicamente un privilegio epistemológico, debido a la forma de la investigación utilizada, racional, contrastable..., sino que a ello se une el elemento “colonizador” de la cultura occidental. ¿En qué radica, pues, la “universal alcance y validez” de sus características? Y, además, ¿hasta qué punto las “otras culturas” evolucionan de la misma manera, como procesos de diferenciación y racionalización autónomos, o, les viene impuesto por el punto de vista etnocéntrico y la acción política colonizadora?

La tensión entre universalismo y particularismo es una de las claves en los debates actuales en torno al multiculturalismo. En él se ha puesto de manifiesto cómo el problema aludido afecta al interior mismo de la sociedad occidental porque “la cultura occidental” se muestra hoy más que nunca como una cultura hegemónica, entre otras formas culturales. Eso obedece a que se ha puesto de relieve algo que, por otra parte, siempre había sido así, la heterogeneidad de la propia sociedad occidental, dando cuenta de que su pretendida “homogeneidad” se debía más bien a una hegemonía de determinados aspectos de la misma extrapolados a lo que podía definirla, como son el racionalismo, el universalismo, la neutralidad.

Se hace necesario, pues, aclarar el significado de universalismo, relativismo y el propio término de multiculturalismo. Al mismo tiempo, hay que delimitar los problemas que se producen en torno a éste, como son: la cuestión de la inconmensurabilidad, el problema de la otredad; homogeneidad-heterogeneidad; identidad y reconocimiento; respeto mutuo, justicia e igualdad de derechos.

7.3. Significado de los términos

La exposición de los problemas mencionados irá precisando su significado, pero se hace imprescindible referenciar brevemente los múltiples significados que tienen los términos centrales del debate para poder clarificarlo mejor y, a la vez, calibrar su complejidad.

7.3.1. *Diferentes significados de universalismo*

‘Universalismo’ es un término que se ha utilizado en el pensamiento filosófico para referirse a cuestiones diferentes. Su significado puede ser distinto según se refiera a mantener una estructura común a todos los seres humanos como la razón humana, o “la naturaleza humana” entendida como una substancia o una esencia común. Pero, también puede ser universal sin tener un carácter esencialista. Cuando en Kant se formula el principio de la estructura de la razón humana no tiene ningún carácter substancial en absoluto y hace referencia a los principios que la rigen. El universalismo aquí se refiere a los principios capaces de formular normas de acción de carácter universal. Lo cual es posible por postular la idea de humanidad basada a su vez en la de “mundo moral”.

Ese carácter normativo de la razón va a determinar otro de los significados del universalismo, fundamental en los debates filosóficos contemporáneos, ser una *estrategia de justificación*:

universalistas como Karl Otto Apel, Hilary Putnam, Jürgen Habermas, Ronald Dworkin, Tom Nagel, Thomas Scanlon y John Rawls (al menos en Teoría de la Justicia). Estos universalistas justificatorios pueden, o no, ser esencialistas: pueden sostener unas pocas creencias mínimas sobre la naturaleza y la psicología humana, pero todos ellos comparten creencias

fuerzas sobre el *contenido normativo de la razón humana*, sobre la validez de los procedimientos de investigación, prueba e interrogación que constituyen la herencia cognitiva de la filosofía occidental desde la Ilustración: es decir, la imparcialidad, la investigación crítica, la verificación intersubjetiva de resultados, argumentos y datos, la consistencia de las creencias y la autorreflexividad (Benhabib, S., 1992: 3).

Junto a estos dos significados están el moral y el legal. El universalismo moral es la defensa de la igualdad y el respeto moral de todos los seres humanos y el legal indicaría que todos tienen los mismos derechos.

Se puede defender un universalismo de este tipo sin necesidad de mantener una concepción normativa de la razón humana. Y precisamente una de las críticas por parte de los contextualistas liberales, como Richard Rorty, por ejemplo, al universalismo es defender la justicia para todos, los derechos para todos, sin que ello implique una asunción de normas justificadoras por parte de la razón. Según esta postura bastaría la solidaridad. El rasgo de necesidad que va unido al universalismo, concebido como una estrategia de justificación desde el contenido normativo de la razón, desaparecería en esa forma de entender los derechos universales.

7.3.2. *Relativismo, pluralismo, multiculturalismo*

Ahora bien, uno de los aspectos que se ponen de relieve en el múltiple significado de universalismo es la utilización, como su opuesto, del término relativismo. De manera que, si se critica el universalismo, se entendería que se mantiene una postura relativista. Pero eso no es necesariamente así porque también el relativismo tiene diferentes significados.

La tensión entre universalismo y relativismo se apuntaba en el anterior texto de Max Weber en el que se destacaba cómo desde una cultura particular, determinada, la occidental, se podían entresacar rasgos de “validez universal”. Weber es consciente de la “relatividad” de su afirmación porque la cultura occidental es una, entre otras, pero, sin embargo, indica su universal alcance y validez. ¿En qué sentido es su postura universalista o relativista?

Distinguir entre relativismo y pluralismo ayuda a clarificar por qué no es necesario que una postura que no defiende el universalismo como una estrategia de justificación haya de considerarse relativista. La distinción entre relativismo y pluralismo fue realizada por I. Berlin (*El fuste torcido de la humani-*

dad). Entenderá que es un error que se califique relativismo la defensa de la autonomía cultural de las diferentes sociedades, así como la inconmensurabilidad de sus diferentes sistemas de valor porque están en oposición a los ideales universalistas de la Ilustración. Será más bien pluralismo:

El hecho de que los valores de una cultura puedan ser incompatibles con los de otra o que puedan chocar dentro de una cultura o grupo o de un solo ser humano en distintas épocas (o, en realidad, en una misma época) no entraña relativismo de valores, sólo la idea de una pluralidad de valores no estructurada jerárquicamente; lo cual entraña, claro, la posibilidad permanente de choque inevitable de valores, así como de incompatibilidad entre los puntos de vista de civilizaciones distintas o de etapas de la misma civilización (Berlin, 1992: 92).

Mientras que por “relativismo” entiende algo diferente

una doctrina según la cual el juicio de un hombre o un grupo, dado que es expresión o afirmación de un gusto, o una actitud emotiva o un punto de vista, es sólo lo que es, sin ninguna correspondencia objetiva que determine su veracidad o falsedad (Berlin, 1992: 93).

Esta concepción de Berlin es mantenida también por Richard Rorty (*Contingencia, Ironía y Solidaridad*), quien juzga que se trata de términos obsoletos que ya no deberían utilizarse en los actuales debates. Para él habría que reformar el léxico de la filosofía moral y política para poder defender las instituciones y la cultura de la sociedad liberal. Todo lo cual va a ser relevante en la defensa de posturas del multiculturalismo liberal porque significa que una postura crítica liberal no necesariamente ha de defender el universalismo. El pluralismo y el contextualismo podrían ser sus alternativas.

Tenemos, por lo tanto, una postura, el pluralismo, que critica el universalismo, pero que mantiene la defensa de la cultura liberal, solo que inventando nuevos términos (nuevas metáforas). El pluralismo defiende que no necesariamente la crítica al universalismo implica relativismo ni subjetivismo. Incluso va más allá al mantener que tampoco la incomensurabilidad entraña relativismo. De manera que se sostiene que las culturas son diversas.

La misma postura del multiculturalismo se siente deudora del pluralismo:

Las sociedades modernas tienen que hacer frente cada vez más a grupos minoritarios que exigen el reconocimiento de su identidad y la acomodación de sus diferencias culturales, algo que a menudo se denomina el reto del “multiculturalismo”, abarca formas muy diferentes de pluralismo cultural, cada una de las cuales plantea sus propios retos (Kymlicka, 1996: 25).

El término multiculturalismo es confuso a causa de su ambigüedad ya que se refiere tanto a situaciones de pluralismo poliétnico como multinacional. Incluso hay otra aplicación del término multiculturalismo para referirse a aquellos grupos que han tenido una situación de exclusión y marginación histórica, como las mujeres, la clase obrera, los homosexuales etc.

Se clarificará más adelante esta cuestión precisando el término multicultural a partir de las diferentes posturas. Charles Taylor, por ejemplo, defiende un multiculturalismo desde las políticas del reconocimiento, que se encuentra cerca del comunitarismo, pero sin mantener una postura neoaristotélica, sino neohegeliana. A diferencia del multiculturalismo defendido por Kymlicka, quien aboga por el multiculturalismo desde la postura liberal.

Hay que tener en cuenta que la ambigüedad del término y sus posibles confusiones provienen también de la misma ambigüedad del significado de cultura. Se indicaba, en la génesis histórica del problema, las diferencias entre cultura y civilización. Pero, en la actualidad, el significado de cultura ha cambiado de forma tal que tiene que adjetivarse, por ejemplo, se habla de “cultura popular” o “cultura gay”, etc.

La complejidad del término “cultura” es, pues, enorme, pero se podría precisar que:

Si cultura alude a las “costumbres de un grupo”, resulta obvio que los diversos grupos con estilo de vida propios, los movimientos sociales y las asociaciones voluntarias que podemos encontrar en cualquier sociedad moderna poseen sus propias “culturas” [...] Si cultura alude a “civilización” de un pueblo, entonces prácticamente todas las sociedades modernas comparten la misma cultura. Según esta definición, incluso el país más multinacional, como Suiza, o el país más poliétnico, como Australia, no son excesivamente “multiculturales” en la medida en que los diversos grupos nacionales y étnicos participan de la misma forma de vida social moderna e industrializada (Kymlicka, 1996: 35-36).

El significado de los términos universalismo, relativismo, pluralismo y multiculturalismo se está comprobando como muy ambiguo y problemático, de

manera que únicamente a través de la exposición de las diferentes concepciones que los defienden se puede apreciar su alcance y significación. Incluso hay que tener en cuenta que por lo que se refiere a “multiculturalismo” aparece otra confusión o ambigüedad de significados. Ello es debido a que se trata de un término que se utiliza para la aplicación de políticas de identidad en muchos países. Mientras que “universalismo”, relativismo y pluralismo se refieren a las posturas epistemológicas o de filosofía social en general cuya traducción a políticas concretas recibe otros nombres: por ejemplo, liberalismo. En consecuencia el término “multiculturalismo” según los diferentes países viene a significar cosas distintas, así, por ejemplo:

En Canadá, este término alude característicamente al derecho de los inmigrantes a expresar su identidad étnica sin temor a los prejuicios o a la discriminación; en Europa, muchas veces se refiere a los poderes compartidos entre las comunidades nacionales; en los Estados Unidos, se suele usar para englobar las demandas de grupos socialmente marginados (Kymlicka, 1996: 35).

7.4. Delimitación de problemas

La precisión sobre el significado de los términos universalismo, relativismo y multiculturalismo ha puesto de manifiesto que hay una serie de problemas epistemológicos y éticos implicados en la defensa de cada una de las posturas. Antes de exponer concepciones concretas hay que delimitar y definir algunos de estos problemas.

7.4.1. *Inconmensurabilidad, otredad, diálogo intercultural*

El problema del relativismo cultural ha estado relacionado con el de la inconmensurabilidad entre teorías. Se ha juzgado paralela la posibilidad, o no, de traducir unas teorías a otras, unos lenguajes a otros, unas tradiciones a otras con la de poder relacionarse unas culturas con otras, poder mantener un diálogo, poder compararlas.

El término “inconmensurabilidad” fue definido por Thomas Kuhn para “insistir en que no hay un lenguaje común dentro del cual éstas pueden ser expresadas por completo y que, por lo tanto, pudiera ser utilizado para com-

pararlas punto por punto” (*La estructura de las revoluciones científicas*, 1971). La negación de un lenguaje común, universal, que fuera el nivel comparativo entre lenguajes diferentes (o entre teorías diferentes, o culturas diferentes) es lo que se descarta dando lugar, por lo tanto, a la imposibilidad de traducir cuestiones de uno a otro lenguaje, de una a otra teoría, tradición, cultura, etc.

Desde ese planteamiento inicial referido a las teorías científicas se fue utilizando el término inconmensurabilidad cada vez más ampliamente, y de forma muy diversa. Ahora bien, los niveles de inconmensurabilidad que se defiendan pueden ser distintos. Lo que interesa poner de relieve, más que las diferentes posturas, es el tipo de problema que se presenta bajo el término inconmensurabilidad.

Al mantener que en la historia de las teorías científicas se podía comprobar la inconmensurabilidad entre ellas, en el sentido de que “los proponentes de paradigmas en competencia practican su oficio en mundos diferentes” (Kuhn), se ponía en cuestión una tesis epistemológica básica del universalismo, según la cual había un lenguaje común racional, compartido. La inconmensurabilidad pone de relieve la no existencia de un supuesto lenguaje común que sea neutral, universal, ahistórico, que hiciera posible la traducción de unos lenguajes a otros.

El relativismo extremo defendería la inconmensurabilidad radical, una divergencia entre las culturas que haría imposible el intercambio y el diálogo. Sería imposible identificar determinadas creencias y ritos. Pero, es el caso que “somos en tanto materia de la experiencia humana universal capaces de hacer esto; capaces de interpretar las creencias, deseos y usos de otros de forma que produzcan algún tipo de *sentido*”, según afirma Hilary Putnam. Es en ese sentido en el que se juzga una incoherencia mantener la inconmensurabilidad radical puesto que es un hecho que la experiencia humana realiza ese intercambio entre lenguajes y culturas.

El pluralismo (Berlin, Rorty) mantiene una forma de inconmensurabilidad entre lenguajes y culturas, pero no sostiene que cada una de ellas sea autorreferencial sino que pueden compararse y evaluarse. Lo que se defiende para ello es un punto de vista hermenéutico-interpretativo y no epistemológico universal, ésta es la diferencia. No es necesario que haya una conmensuración perfecta para sostener la posibilidad de apertura de horizontes de comparación y diálogos entre lenguajes, tradiciones y culturas.

La “fusión de horizontes” fue un término acuñado por H. G. Gadamer (*Verdad y método*), desde una postura hermenéutica que da respuesta a estos debates epistemológicos permitiendo el diálogo entre tradiciones, lenguajes, culturas.

Queda pendiente, de todas maneras, la posibilidad de fracasar en el entendimiento de tradiciones y culturas extrañas a la nuestra. Pero:

la respuesta a la amenaza de este fracaso práctico debe ser ética, esto es: asumir la responsabilidad de escuchar con atención, usar nuestra imaginación lingüística, emocional y cognitiva para captar lo que es expresado y dicho en tradiciones “extrañas” (Bernstein, 1991: 13-14).

Esa actitud ética para salir de la situación, requiere varias condiciones: no asimilar a los otros a nuestras propias categorías y lenguaje, tradiciones. Hay que evitar caer en el falso esencialismo de calificar cada cultura y tradición con características propias e inamovibles;

Teniendo en cuenta la afirmación weberiana de cómo una cultura particular determinada muestra aspectos de validez universal, hay que calibrar todas las culturas y tradiciones en sentido parecido. Se trataría de tener en cuenta que los participantes en contextos determinados e inconmensurables están, sin embargo, realizando demandas de validez universal. En cierto sentido, pues, lo que encontramos es, dentro del pluralismo, la búsqueda de una responsabilidad universal. Se verá cómo la traducción política de estos problemas nos depara distintas respuestas democráticas a la crisis del universalismo y el liberalismo.

Lo que está poniendo de relieve todo esto es de qué manera puede establecerse el diálogo o el encuentro con *los Otros*. La cuestión de *la Otredad* aparece en el contexto filosófico como un problema fenomenológico-existencial en la tradición desde Hegel a Husserl, Heidegger y Levinas. Pero lo que interesa desde la crisis del universalismo y la búsqueda de alternativas, es dar cuenta de que la afirmación de la Otredad radical, se presenta como un contrapunto crítico a la hegemonía de “lo Mismo” frente al “Otro” en el dualismo de la alteridad. La búsqueda de una alteridad más originaria de carácter ético, una relación ética primaria (Levinas lo denomina “el cara-a-cara”) cuya característica estará en no quedar reducida a la dicotomía “lo Mismo” y “lo Otro”, en la que “lo Mismo” es siempre hegemónico. El pluralismo, el diálogo, consistiría en “reconocer, apreciar y no violar la alteridad del ‘Otro’” (Bernstein, 1991: 21).

En el fondo de esta cuestión subyace un problema sobre la propia cultura occidental. Se trata de la creencia de que la cultura occidental es homogénea cuando lo bien cierto es que se ha ido formando desde la interrelación y el diálogo intercultural por mucho que se hayan privilegiado aspectos de la misma

que han resultado hegemónicos, excluyentes y colonizadores. Pero esos rasgos son algunos entre muchos otros. Precisamente el debate sobre las alternativas democráticas a la crisis del universalismo pone de relieve la génesis compleja de nuestra cultura y se matiza a partir de ahí el etnocentrismo del que se ha acusado al universalismo.

La pregunta sobre si el universalismo es etnocéntrico delata una cierta inquietud. Es la inquietud que ha acompañado a Occidente desde la conquista de América porque algunos aspectos de su forma de vida, su sistema de creencias y sus valores son radicalmente diferentes de los que otras civilizaciones han desarrollado a lo largo de la historia de la humanidad. Aunque reconozco esta inquietud, también pienso que se basa en una serie de generalizaciones falaces sobre el propio occidente, sobre la homogeneidad de su identidad, la uniformidad de sus procesos de desarrollo, la cohesión de sus propios sistemas de valores. Por otra parte, con mucha frecuencia quienes sugieren que “el universalismo es etnocéntrico” tienen igualmente una visión homogeneizadora de otras culturas y civilizaciones, con lo que se descuidan los elementos de otras culturas que pueden ser perfectamente compatibles con o pueden residir en la raíz del propio descubrimiento del universalismo por parte de occidente (Benhabib, 1997: 1).

El diálogo intercultural (pero también el intracultural) se presenta como una alternativa al relativismo e inconmensurabilidad radicales. Se tiene en cuenta la “verdad parcial del relativismo” consistente en negar la homogeneidad de las culturas.

La “verdad hermenéutica del relativismo cultural” (Benhabib, 1997: 11) pone de manifiesto que, en efecto, el mayor conocimiento de otras culturas proporciona las condiciones para su comprensión y aumenta el sentido de relatividad de la propia cultura. Ese reconocimiento de la “verdad parcial del relativismo cultural” no tiene por qué eliminar el universalismo.

Según esta concepción se plantea como “una necesidad y una posibilidad” articular “el universalismo ético ilustrado y pluralista” con el diálogo entre las diferentes culturas. Se parte del hecho actual de que hay una “confrontación real entre culturas diferentes”. Confrontación que “ha producido no sólo una comunidad de conversación sino también una comunidad de interdependencia” (Benhabib, 1997: 12-13). (Bernard Williams considera que “la confrontación real entre culturas” es ya una noción sociológica.)

Así se entiende que pueda afirmarse, a la vez, el universalismo y la diferencia de las otras culturas. La interacción entre culturas como una inter-

acción real que llega a producir intercambios reales a todos los niveles: económicos, de trabajo, culturales, sociales y políticos que van creando “una comunidad de interdependencia” (Benhabib, 1997: 12-13). Esa propuesta de llegar a un “diálogo intercultural” tiene también consecuencias morales que implicaría la idea de una “comunidad moral” que podría establecer las cuestiones de “interés común para todos mediante procedimientos dialógicos en los que todos participan” (Benhabib, 1997: 13).

Hay dos aspectos claves en esta propuesta: la necesidad de ciertas reglas normativas en el diálogo que hagan posible el *respeto universal y la reciprocidad igualitaria*. Aunque se entenderá que, en efecto, esas reglas siempre estarán poniéndose a prueba por las diferencias entre nosotros y los otros. Se verá más detenidamente esta cuestión al tratar la democracia deliberativa en el último apartado.

7.4.2. Reconocimiento, identidad, autonomía

A los problemas de tipo epistemológico y filosófico reseñados se unen otros que, aunque también estén en relación con las controversias sociales y antropológicas entre las diversas culturas, entre el Nosotros y los Otros, apuntan al problema de las relaciones intraculturales.

Dicho de otra manera, en los Estados democráticos se ha producido en los últimos años un auge de políticas de identidad-diferencia, basadas en el reconocimiento de los diversos grupos, etnias, lenguas, culturas, etc., como respuesta a la crisis de la democracia y la ciudadanía de la civilización occidental.

A principios de la década de los noventa aparecieron una serie de investigaciones sobre el reconocimiento. La obra de Axel Honneth *La lucha por el reconocimiento* (1992) fue una de ellas. Su objetivo era que desde el modelo hegeliano de reconocimiento se entresacara un contenido normativo de básico para una teoría de la sociedad. El concepto acuñado por Hegel desde sus primeras obras hasta la *Fenomenología del espíritu* contiene la posibilidad de mostrar la estructura intersubjetiva, las interrelaciones entre el yo y el tú, entre dos autoconciencias, en términos hegelianos, que constituyen la forma originaria del “nosotros”. Lo que Honneth pone de relieve es que en el desarrollo de las estructuras normativas morales, jurídicas y políticas de nuestra sociedad tienen un papel fundamental la negación del reconocimiento a los individuos. También Habermas ha expuesto una concepción

de las luchas por el reconocimiento unida al ideal de autonomía y al universalismo. Pero la concepción actual del reconocimiento que más influencia tiene para una concepción multicultural de la ciudadanía y la democracia es la de Charles Taylor.

A partir de los noventa, pues, se elaboraron unas propuestas políticas de reconocimiento que venían a dar respuesta a los problemas de los grupos de las sociedades occidentales cuyas demandas no estaban tanto en la petición de recursos económicos sino en la necesidad de que fueran reconocidas sus identidades específicas, culturales, étnicas, sexuales, etc.

En el apartado sobre la sociogénesis de los conceptos de cultura y civilización se indicaba una idea que ahora vuelve a estar en el centro de los debates. Cuando se refiere el concepto cultura, en su significado alemán, a la particularidad, se hace destacando la *autenticidad de la identidad* cultural frente a lo superficial de la civilización. Ahora, vuelve a aparecer esa misma idea: “El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital” (Charles Taylor, 1993: 45). También se destaca la idea de la importancia que tiene el falso reconocimiento en la autodepreciación de un individuo o un grupo al entender que es uno de los instrumentos de la opresión.

La exigencia de reconocimiento como un objetivo político ha de tener en cuenta un problema conceptual que aparece inmediatamente, ¿qué es lo que hay que reconocer? Aparece entonces la vinculación entre reconocimiento e identidad: “donde este último término designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano” (Taylor, 1993: 43).

Esa vinculación entre identidad y reconocimiento se pone de relieve por defender la tesis de que el reconocimiento y su falta moldean la identidad de una persona. Porque se considera que un individuo, o un grupo, puede sufrir “una auténtica deformación” por la falta de reconocimiento. Eso nos introduce en la cuestión de vincular “reconocimiento” y “autenticidad”. Sin embargo, Taylor no sólo vincula el reconocimiento a la autenticidad sino, también, a la autonomía. Lo cual le lleva a distinguir, a su vez, entre dos clases de políticas de reconocimiento: la política de igual dignidad y la política de la diferencia. Autonomía y autenticidad serán los ideales en los que se basen ambas políticas.

La importancia del reconocimiento en las sociedades contemporáneas tiene su génesis, según Taylor, en el cambio que da lugar al reconocimiento desde el concepto de honor, básico en una sociedad jerárquica. Es el concepto de

dignidad el que viene a sustituir al del honor, incompatible ya con una sociedad democrática. A ello se une el giro subjetivo de las sociedades modernas que desde finales del siglo XVIII va produciendo una afirmación de la identidad como “un ideal de la autenticidad”. Ideal que se une a la idea de considerar a los seres humanos dotados “de un sentido moral intuitivo de lo bueno y lo malo”. El modo original de cada ser humano, su modo de ser peculiar, esa idea de que la identidad está constituida por un contacto moral con nosotros mismos, que descubro en mí mismo interiormente desvinculado de la función social que ocupó, con la representación en muchos casos “falsa”, relaciona la identidad con la autenticidad.

Las diferencias entre los seres humanos no dependen de la posición social que ocupan sino del significado moral que cada uno tiene en su originalidad propia. Sólo desde dentro de mí mismo encontraré la forma *auténtica* de vivir por lo que no he de moldearme según modelos externos. La autenticidad en la formación de la identidad conlleva también objetivos de autorrealización y autoplenuitud.

Pero esta vinculación entre autenticidad e identidad no se produce sólo desde el punto de vista individual. Con anterioridad se dio la concepción de la cultura como la particularidad de grupos, de un “pueblo” que pretende vivir de modo auténtico. Fue Herder quien puso de relieve esa forma de entender que el modo de ser auténtico de una persona y de un pueblo ha de generarse internamente, desde su peculiaridad propia para el “pueblo” (*Volk*).

Otro aspecto que aparece en torno a esta serie de problemas es el de la necesidad dialógica en la formación de la identidad. Aunque el ideal de autenticidad pudiera parecer una desvinculación de los Otros, el caso es que “la conexión entre identidad y reconocimiento sólo puede darse por el carácter dialógico de la condición humana” (Taylor, 1993: 52). Por medio del diálogo con los Otros, en parte externo y en parte interno, es como elaboro mi propia identidad. Eso produce la tensión entre el reconocimiento de la igual dignidad, que haría referencia al ideal de autonomía, y el reconocimiento de la identidad, que se referiría a la autenticidad. Lo que pone de relieve Taylor es que el reconocimiento igualitario ha tenido no sólo la versión de la ciudadanía universal e igualitaria en la esfera pública de las sociedades modernas, sino también ha surgido la política de la diferencia a partir de la afirmación de la identidad. También ésta tiene una base universalista: “Cada quien debe ser reconocido por su identidad única” (Taylor, 1993: 61). Sin embargo, lo que ocurre es que si se enfatiza la “dignidad igualitaria” se puede menoscabar la diferencia al considerar la “identidad” como algo único. La

política de la diferencia necesita del reconocimiento de una identidad específica, peculiar distinta.

La política de la diferencia surge, en realidad, de una nueva interpretación de la igualdad. Lo común a todos los seres humanos deja de tener importancia y se aplica la igual dignidad para reconocer la identidad diferente. La autonomía se asocia a la política de igual dignidad, y la autenticidad a la política de la diferencia. No se trata, pues, de exigir el reconocimiento de un potencial humano universal sino exigir el reconocimiento de igual valor para lo que cada quien haya podido hacer de ese potencial. Se verá más adelante la repercusión de estos planteamientos en la concepción del multiculturalismo así como en la crítica de Taylor al “liberalismo procedimental”.

7.5. Estado actual de la cuestión: respuestas a la crisis de la democracia y la ciudadanía

Todas las cuestiones epistemológicas, éticas, antropológicas, etc., que han ido surgiendo en relación a los problemas del universalismo, el comunitarismo y el multiculturalismo, se concretan en determinadas concepciones de filosofía política que se dan como respuesta a la crisis del Estado democrático liberal. Las causas que han hecho que las filosofías social y política contemporáneas se centren en torno a los límites del liberalismo para dar respuesta a los conflictos de las democracias son muy complejas, pero se pueden apuntar:

- a) El resurgir de las políticas primordialistas, un punto de vista que defiende que las identidades son dadas, como constantes antropológicas.
- b) La caída de la Unión Soviética y el muro de Berlín en 1989, el comienzo de la guerra de Yugoslavia, Albania. Una serie de conflictos religiosos, étnicos y nacionales, que introducen la pregunta sobre si se producirá un renacimiento de la democracia o, al contrario, un surgimiento de políticas primordialistas.
- c) El auge del fundamentalismo islámico.
- d) Un momento cultural calificado como “posmoderno” que pone en entredicho la justificación racional de formas de vida y, por lo tanto, la posibilidad de justificar un sistema de leyes, como el constitucional.
- e) El fenómeno de la globalización, como desarrollo económico, social y cultural que sugiere una forma de crisis de las democracias occi-

dentales: baja participación política y electoral, poca afiliación a los partidos políticos, corrupción, tecnocracia de los medios de comunicación, etc.

La imposibilidad de una exposición de todos los autores y corrientes que intentan dar respuesta a esta crisis se va a subsanar con la descripción sucinta de cuatro respuestas: 1. Liberalismo y pluralismo razonable; 2. Comunitarismo y multiculturalismo; 3. Multiculturalismo liberal; 4. Democracia deliberativa y diálogo cultural complejo.

7.5.1. Liberalismo y pluralismo

El liberalismo ha sido una alternativa clásica a los problemas de la democracia, desde J. Locke a J. Stuart Mill. Pero en los últimos años ha habido un fuerte debate en torno a sus más genuinos principios como son la universalidad, la igualdad, la libertad y el individualismo. La teoría política liberal por excelencia ha sido la de John Rawls, quien en su *Teoría de la justicia* (1971) primero y en *Liberalismo político* (1993) más recientemente ha formulado una teoría universalista y liberal. La primera obra era una respuesta al pluralismo y defensa de la “libertad negativa” de Isaiah Berlin y el segundo es una respuesta al comunitarismo.

La incompatibilidad entre la igualdad y la libertad fue una de las ideas que I. Berlin desarrolló en su obra *Libertad y necesidad en la Historia*. La tesis defendida por Berlin se justificaba porque entendía la “libertad positiva” como un modelo impuesto a los individuos de una determinada forma de vida, lo que calificaba como una especie de totalitarismo, que ya se encontraba en Rousseau, Hegel y Marx. Su alternativa era defender la “libertad negativa” como la fundamental, o sea, la no imposición al individuo de determinados fines ni ideas de bien ni por parte de la sociedad ni del Estado. Para Berlin eran dos cuestiones distintas: la igualdad y la libertad.

En su *Teoría de la justicia* Rawls busca articular igualdad y libertad. Su objetivo es: “Presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel más elevado de abstracción la conocida teoría del contrato social, tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant” (Rawls, 1979: 28). La justicia es la virtud primera de las instituciones sociales y las personas tienen una serie de derechos y libertades previos a la constitución del sistema social que tiene que respetar para poder ser justo.

La concepción de la sociedad que mantiene es la de una asociación de personas que cooperan y tienen conflictos. La justicia buscará la cooperación y, por lo tanto, sus principios han de regular la cooperación para limitar el conflicto. El sistema ha de contemplar derechos y deberes.

Una concepción pública de la justicia es necesaria para las sociedades bien ordenadas. Se tratará de una concepción que cada uno de los miembros de la sociedad acepta y reconoce que los demás aceptan y que, además, ha de ser reconocida por las instituciones sociales. La “justicia como imparcialidad o equidad” (*Justice as Fairness*) ha de ser coherente con una sociedad bien ordenada.

Desde ahí investiga en las posibilidades de la “justicia como imparcialidad” uno de cuyos rasgos es “pensar que los miembros del grupo en la situación inicial son racionales y mutuamente desinteresados” (Rawls, 1979: 31). Se hace pues la hipótesis de un “acuerdo original en una situación de igualdad”. Ese contractualismo introduce la idea de la “posición original” y la formulación de los dos principios de la justicia será la base en la que sustentará el acuerdo en la posición original:

Enunciaré ahora, de manera provisional los dos principios de la justicia respecto a los que creo que habría acuerdo en la posición original. La primera formulación de estos principios es un tanteo. A medida que avancemos consideraré varias formulaciones aproximándome paso a paso a la enunciación final que se dará más adelante.

La primera enunciación de los dos principios es la siguiente:

Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos (Rawls, 1979: 82).

Estos principios de la justicia son elegidos detrás de un “velo de la ignorancia” que supone desconocer su lugar concreto en la sociedad (clase, status). La posición original será una situación hipotética en la que individuos racionales en una situación similar eligen los principios de justicia.

Éstas son las bases desde las que Rawls estudia la estructura básica de la sociedad porque la justicia constituiría tal estructura entendiendo que una sociedad será justa en la medida en que en ella se apliquen para regularla principios distributivos. El problema será ver qué principios distributivos deberían regu-

lar la sociedad. Para Rawls, son las condiciones de la posición original las que permiten garantizar la razonabilidad de los principios acordados en ella.

Esta concepción se especificará en una teoría justificativa del Estado Redistribuidor que se define a partir de los dos principios de justicia aplicados para las instituciones. La formulación es la siguiente:

Primer Principio

Cada persona ha de tener un derecho igual al más amplio sistema total de libertades básicas, compatible con un sistema similar de libertad para todos.

Segundo principio

Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para: a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y b) unido a que los cargos y las funciones sean asequibles a todos, bajo condiciones de justa igualdad de oportunidades.

Primera Norma de Prioridad (La Prioridad de la Libertad)

Los principios de la justicia han de ser clasificados en un orden lexicográfico, y, por lo tanto, las libertades básicas sólo pueden ser restringidas en favor de la libertad en sí misma.

Hay dos casos:

- a) Una libertad menos extensa debe reforzar el sistema total de libertades compartido por todos;
- b) Una libertad menor que la libertad igual debe ser aceptada por aquellos que detentan una libertad menor.

Segunda Norma de Prioridad (La prioridad de la Justicia sobre la eficacia y el Bienestar).

El segundo principio de la Justicia es lexicográficamente anterior al principio de la eficacia, y al que maximiza la suma de ventajas; y la igualdad de oportunidades es anterior al principio de la diferencia. Hay dos casos:

- a) la desigualdad de oportunidades debe aumentar las oportunidades de aquellos que tengan menos;
- b) una cantidad excesiva de ahorro debe, de acuerdo con un examen previo, mitigar el peso de aquellos que soportan esta carga (Rawls, 1979: 341).

Estos principios se aplican a la estructura básica de la sociedad y regulan la distribución de derechos, deberes y desigualdades. La igualdad política se combina con las desigualdades de tipo económico y social que tienen que regularse según el segundo principio y que conlleva que sólo podrán mantenerse si son un beneficio para todos. Rawls opta por un sistema de igualdad democrática y no tanto la igualdad natural ni la igualdad liberal.

Para ello propone una interpretación democrática del segundo principio de justicia con el principio de la diferencia que justifica la desigualdad sólo si beneficia a los que están peor situados dentro del sistema social. Sin embargo, la desigualdad social se prohíbe. De manera que, al adoptar una interpretación democrática del principio de la diferencia, sustituye al principio de la eficiencia que sería el que las distintas partes tomarían en la posición original. Aparece entonces la reciprocidad que considera la distribución de los principios naturales como un valor común.

De alguna manera ese principio de la diferencia de Rawls es una reinterpretación del principio de fraternidad que junto con el principio de igualdad de oportunidades y el primer principio constituirían las bases de los principios políticos clásicos.

La idea de Rawls es que, para que el procedimiento sea justo (*fair*) se necesita eliminar las contingencias sociales y naturales, elementos arbitrarios desde un punto de vista moral y evitar que las partes puedan usar sus desigualdades para presionar en la elección de principios que les benefician. Habrá que introducir, lo que él califica de “velo de la ignorancia”, por medio del cual todo el mundo se encuentra igualmente situado además de ser igualmente racional. La posición original así permitirá una reconciliación de intereses y la deliberación racional en la posición original se hará mediante un procedimiento que puede ser usado para resolver las cuestiones de justicia. Desde ahí se producirá un “equilibrio reflexivo” por medio del cual el individuo contrata principios e instituciones para dirimir en los conflictos.

Su idea es que una igualdad socioeconómica es necesaria para salvaguardar la libertad de todos los individuos de la sociedad y es, en cierta medida, una teoría justificativa del Estado Redistribuidor.

El “liberalismo político” ofrece una serie de respuestas a nuestras sociedades: modernidad, secularidad, pluralismo. El “pluralismo de los puntos de vista” es esencial para caracterizar nuestras sociedades, lo cual indica no sólo la tolerancia sino algo más radical, los límites de la razón humana para dar respuestas concluyentes.

Una de las críticas a Rawls ha sido la de que sólo tenga en cuenta la diferencia que representa la desigualdad socioeconómica. Lo cual es un problema para dar respuesta a la democracia contemporánea ya que ésta se caracteriza por la necesidad de reconocimiento de las diferencias.

Posteriormente, cambia su enfoque a una concepción política de la justicia, no comprehensiva, lo que llama “justicia como equidad” (*Justice as Fairness*) y, a partir de ahí, introduce los conceptos de “consenso entrecruzado o sobrepuesto” (*overlapping consensus*) y de razón pública.

El esfuerzo de Rawls por caracterizar el presente y sus problemas así como por buscar soluciones le lleva a un “liberalismo” político que mediante la concepción de la “justicia como imparcialidad” y de una razón pública establezca un “consenso entrecruzado”. Su intento es aunar las teorías clásicas de la tradición democrática occidental (Locke, Rousseau) y buscar un consenso de los valores políticos fundamentales. La justificación de los principios de igual libertad y el de la diferencia sólo se pueden justificar con referencia a un “consenso” y no a los principios kantianos.

La ciudadanía democrática ha de lograr un consenso en el espacio público. En cierta medida se acerca a una postura de redescrición de las prácticas, de las creencias empíricas. Intenta una justicia política y no metafísica. Para ello y, en debate con los comunitaristas, elabora respuestas a los conflictos actuales y a la pluralidad de doctrinas de valor moral diferente.

La respuesta del liberalismo político que defiende es que tenemos que hacer una distinción entre nuestras creencias en la vida privada y en la esfera pública. Una cuestión son las creencias que tenemos y, otra, la doctrina pública que nos permite coexistir. En cierta medida, la teoría del liberalismo político es la articulación de leyes de jurisprudencia, de los procedimientos de las mismas para dirimir públicamente en conflictos morales respecto de los cuales hay una pluralidad de puntos de vista.

Hay en el liberalismo político el presupuesto de flexibilidad, como una disciplina mental pública, mediante la que nosotros mismos relativizamos las bases de nuestras creencias como si fuéramos conscientes de la contingencia de nuestros sistemas de valores. Tenemos, por una parte, la afirmación del pluralismo (lo que sería una expresión de nuestra *condición posmoderna*) y, por otra parte, los límites del pluralismo. Rawls habla de “pluralismo razonable” para indicar esos límites y considerará que si se aceptan los principios de justicia se podría argumentar como “no razonables” diversos puntos de vista como: una doctrina racista, violenta, sexista o dogmática. Lo que hace Rawls es dar argumentos racionales para los límites de la razón. Desde su concepción política —una teoría política (no metafísica) de la política— quedan pendientes los criterios a establecer para no caer en el “todo es aceptable”. Porque no es aceptable decir: “Yo tolero la diferencia”, porque hay formas de “diferencia” que no se pueden tolerar, como en los ejemplos citados. Se necesitarán argumentos epistemológicos, criterios, para marcar un sistema de moralidad respecto a otro.

En el “liberalismo político” expone una doctrina de la “razón pública”. La “razón pública” es la “razón de la ciudadanía”. Es ella la que debe guiar el razonamiento de los ciudadanos.

Su idea de la sociedad como “sistema justo de cooperación” que establece en *Liberalismo político* (1993) básicamente contiene la forma de conseguir un “consenso *sobrepuesto*” que respete el hecho del pluralismo razonable: presentar ideas que los demás puedan compartir, a pesar de la diversidad de las doctrinas comprensivas. Ésa es su idea organizativa básica.

7.5.2. *La crítica comunitarista al liberalismo*

Hay una cuestión básica que diferencia el liberalismo del comunitarismo y es que éste subordina el “yo” a sus roles sociales. El problema podría plantearse con la pregunta: ¿Es posible articular los diferentes “yoes” o individuos y un concepto de persona pública que está en el derecho? Mientras que el liberalismo pide la neutralidad del Estado y de las leyes respecto de las ideas de bien de los individuos y las distintas comunidades, el comunitarismo (Alasdair MacIntyre, Michel Sandel) entienden que esa neutralidad del Estado significa un relativismo moral que indica que nuestras sociedades son incapaces de formar un concepto de bien.

El ejemplo de la permisividad de la pornografía en las sociedades liberales mostraría, según los comunitaristas, de qué manera el Estado liberal permite algo que daña a las mujeres por lo que piensan que una comunidad tenga la posibilidad de rechazarla basándose en su idea de bien y entienden como “nihilismo” la permisividad liberal.

Hay varias alternativas “comunitaristas” aunque difieren entre sí. Son calificadas bajo ese rótulo tanto las posturas neoaristotélicas de A. MacIntyre como las de Ch. Taylor y M. Walzer, quienes mantienen una postura más bien multicultural y de “liberalismo de segundo grado” en los términos de Walzer. Se indicarán, primero, los rasgos generales del comunitarismo neoaristotélico y, en segundo lugar, las tesis básicas del multiculturalismo y las políticas del reconocimiento.

- *Las preguntas que se hace MacIntyre acerca de las propuestas del liberalismo*

Las preguntas que se hace MacIntyre son: “Justicia, ¿de quién?, y Racionalidad, ¿cuál?” Parte de una defensa de la comunidad política basada en un

acuerdo práctico sobre el concepto de justicia. Pero el problema que ve en el liberalismo individualista es su incapacidad para establecer la virtud, que él entiende como: “la disposición o sentimiento que producirá en nosotros la obediencia a ciertas reglas, el acuerdo sobre cuales sean las reglas pertinentes será siempre una condición previa del acuerdo sobre la naturaleza y contenido de una virtud concreta” (MacIntyre, 1987: 300).

Su intención es reformular la tradición clásica —aristotélica y cristiana— de las virtudes prácticas en tanto que serían las que podrían proporcionar una idea de bien fundada. Las tres tradiciones principales, a su entender, serían la aristotélica, la agustiniana y la escocesa del sentido común. Considera que cada una de ellas intenta racionalmente resolver, o no, los conflictos internamente a sus propias ideas de bien. Las demandas de justicia y de racionalidad en cada una de ellas serán incompatibles —e incomensurables— con otras tradiciones, pero internamente tienen sus propias formas racionales de abordar los problemas.

De entre todas ellas MacIntyre resalta como tradición modélica y superior “la aristotélica” por lo que propone que sea “racionalmente vindicada”. Lo hace por varias razones, por su desarrollo de las virtudes desde una filosofía práctica —la práctica de las virtudes— como forma de vida. Por configurar una concepción del ser humano como un ser cuyo fin es la eudemonía, la felicidad que podrá ser alcanzada en tanto que se ejerciten en la práctica de las virtudes y, especialmente, en la que es “función propia del hombre”, que es la aplicación de la actividad racional en la práctica, la “prudencia” (*phrónesis*) como la capacidad de ejercer el juicio en casos particulares.

La supremacía de esa tradición se ve como solución a la crisis de la sociedad moderna, una crisis profunda, a su entender, tanto moral como políticamente y que ha llevado a una pérdida de lo armonioso, de una unidad de vida: “pensar en la vida humana como narración unitaria es pensar de manera extraña a los modos individualista y burocrático de la cultura moderna” (MacIntyre, 1987: 279).

- *Multiculturalismo y las políticas del reconocimiento*

Charles Taylor hace una crítica al liberalismo del procedimiento porque desde esa concepción no hay posibilidad de buscar el bien colectivamente. Piensa que hay “bienes colectivos” y que es posible desde un punto de vista normativo pensarlos:

Más y más sociedades de hoy resultan ser multiculturales en el sentido de que incluyen más de una comunidad cultural que desea sobrevivir. Y las rigideces del liberalismo procesal pronto podrían resultar impracticables en el mundo del mañana (Taylor, 1993: 91).

Su idea de bien colectivo está en la lengua, el lenguaje como la forma idónea de preservar lo cultural. No la centra, pues, ni en la religión ni en las formas de vida. Su compromiso político con Quebec y la necesidad de preservar la lengua francesa en Canadá le lleva a esa postura. Una postura que señala como característica de las sociedades actuales su multiculturalidad y a la vez su porosidad su apertura a la inmigración multinacional.

Hay que tener en cuenta que la crítica de Taylor al liberalismo es, fundamentalmente, una propuesta de multiculturalismo, más que de comunitarismo propiamente y, es por ello, que se ha podido calificar como un “liberalismo del tipo 2” en la clasificación hecha por M. Walzer:

El liberalismo 1 está comprometido con los derechos individuales, con un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas o, en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal y la seguridad física, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos. El segundo tipo, liberalismo 2, permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, cultura y religión en particular, de manera que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluto, estén protegidos. [...] El liberalismo 2 es tolerante y no determinado. Los liberales de la segunda clase, escribe Taylor “están dispuestos a sopesar la importancia de la supervivencia cultural y optan, a veces, en favor de esta última. El liberalismo 2 es opcional y una de sus opciones es el liberalismo 1” (Walzer, Comentario a Taylor, 1993: 139).

Esa elección del liberalismo 1 dentro del liberalismo 2 a la que alude Walzer indica muy claramente el sentido del multiculturalismo que defienden ambos y el tipo de liberalismo que critican. Se trata de pedir al Estado que se haga cargo de la supervivencia cultural, lo que el liberalismo procedimental rechazaría.

La postura de Taylor se basa en la necesidad del “reconocimiento” no sólo de la humanidad de cada persona —lo que es esencial al liberalismo— sino que también se busca el reconocimiento de las prácticas y formas de vida que son inseparables de los individuos del grupo particular y que son valoradas de manera singular (las mujeres, los aborígenes, los afroamericanos etc.). Se ha

visto esta problemática sobre reconocimiento-identidad y autenticidad, en el apartado 7.3.2. Se verán ahora las implicaciones directamente políticas y que afectan a la idea de democracia y ciudadanía.

En su Introducción al ensayo de Taylor (1993), A. Gutman especifica esa traducción institucional de la política del reconocimiento. Siguiendo la perspectiva señalada por Walser de un Liberalismo del tipo 2, se permitiría que las instituciones públicas introdujeran políticas de reconocimiento de identidades culturales específicas. Las condiciones de estas políticas serían: "1) se deben proteger los derechos básicos de todos los ciudadanos, incluyendo la libertad de expresión, de pensamiento, de religión y de asociación; 2) nadie será manipulado (y por supuesto, no se le obligará) a aceptar los valores culturales que representan las instituciones públicas, y 3) los funcionarios y las instituciones públicas encargados de realizar las elecciones culturales también serán democráticamente responsables, no sólo en principio sino también en la práctica" (Taylor, 93, -Intr. Gutman, 24).

Ahora bien, desde la concepción de Taylor el problema del liberalismo procedimental se halla en su falta de tolerancia de la diferencia cultural en un sentido muy preciso, el de que la tolere, pero no reconozca metas colectivas que permitan el desarrollo de esa diferencia y la supervivencia de las identidades diferentes. El ejemplo paradigmático para entender la concepción de Taylor es su postura respecto de la propuesta de una enmienda constitucional de Canadá por la cual se proponía reconocer a Quebec como "sociedad distinta" desde la cual debía reinterpretarse la propia Constitución. El problema para Taylor fue la falta de entendimiento y el conflicto que se generó entre la defensa de la sociedad liberal procesal y la defensa del reconocimiento de metas colectivas:

Cada sociedad percibió falsamente a la otra durante todo el debate del lago Meech [lugar donde se redactó la enmienda constitucional]. Pero aquí ambas se percibieron mutuamente con precisión... y no les gustó lo que vieron. El resto de Canadá vio que la cláusula de la "sociedad distinta" legitimaba las metas colectivas. Y Quebec vio que el paso destinado a dar precedencia a la Carta imponía una forma de sociedad liberal que le era ajena, y a la cual Quebec jamás podría acomodarse sin sacrificar su identidad (Taylor, 1993: 90).

El liberalismo de los derechos y el respeto igualitario, para Taylor, parece tener un límite, no es que elimine las diferencias, pero sí que es "intolerante con las diferencias", en la medida en que no se preocupa por la supervivencia de identidades colectivas diferentes, no se preocupa de la integridad de las culturas. Sin

embargo, Taylor piensa que la sociedad liberal también puede constituir un modelo distinto al del liberalismo procedimental, un modelo más acorde con la política de la diferencia de las identidades culturales. Según ese modelo, que sería el definido por Walzer como Liberalismo 2, el respeto igualitario se uniría al respeto por la integridad de las culturas, a no homogeneizar la diferencia.

La clave de esta propuesta de Taylor está en entender que la supervivencia de una cultura es una forma de vida buena que el liberalismo debería promover y no rechazar. Taylor basa esta asunción en que el liberalismo no es neutral culturalmente, como se supone. Al contrario, es una determinada expresión cultural incompatible con otros géneros de culturas, lo cual significa que “no constituye un posible campo de reunión de todas las culturas” (Taylor, 1993: 92).

Por todo ello, aboga por un reconocimiento de la supervivencia cultural como una meta legítima. Un reconocimiento que es cada vez más explícito en nuestras sociedades multinacionales. Desde esa demanda su propuesta será sustituir el juicio igualitario por estudios culturales comparativos (en realidad sería buscar mediante esa comparación la *fusión de horizontes*) y evidenciar el valor relativo de las diversas culturas. De manera que se introduzca la presunción de que todas las culturas tienen un valor como “lógica de la política de la dignidad”. Presuponer que la cultura de cada cual tiene un valor no significa considerarla superior a las demás. Se trataría de exigir respeto para ellas, no condescendencia, es decir, no que se pronunciaran juicios de validez sobre “las otras culturas”, lo cual sería una postura etnocéntrica, condescendiente. En Taylor está subyacente la idea de una “armonía” de las culturas en esa “lucha por el reconocimiento”, lo que le lleva a la búsqueda de una postura intermedia que esté a medio camino entre “la exigencia inauténtica y homogeneizadora de reconocimiento de igual valor, por una parte, y el amurallamiento dentro de las normas etnocéntricas, por la otra” (Taylor, 1993: 107).

El problema es la traducción política-institucional de los compromisos sobre prácticas de reconocimiento que se dan en la sociedad civil en el espacio público. Hay otras posturas desde el multiculturalismo, como la de Will Kymlicka que intentan precisar qué tipo de instituciones y sobre todo, qué forma de ciudadanía sería la adecuada para el reto del multiculturalismo.

7.5.3. *Ciudadanía multicultural*

La pregunta final de Taylor sobre si sería posible encontrar un punto medio entre un liberalismo procedimental y homogeneizador de culturas y el respe-

to a la diversidad de culturas tiene una respuesta desde el liberalismo multicultural de Will Kymlicka. En su propuesta intenta integrar el punto de vista multiculturalista –la afirmación del valor de una cultura– con el liberalismo. La preocupación de Kymlicka radica en hacer compatible el valor de las culturas con la preferencia de la autonomía individual. Eso lo hace de dos maneras: *a)* entendiendo que la cultura es el horizonte en el que se forman las opciones significantes para las personas; y, *b)* la cultura es la totalidad que nos imparte también un sentido del “yo” aunque no determine su “identidad”. Por lo que no ve contradicción entre cultura y libertad individual sino que, al contrario, la cultura sería un bien básico necesario para el desarrollo personal:

Una teoría liberal de los derechos de las minorías debe explicar cómo coexisten los derechos de las minorías con los derechos humanos, y también cómo los derechos de las minorías están limitados por los principios de libertad individual, democracia y justicia social (Kymlicka, 1996: 19).

Se ha visto en el apartado 7.3.2 las precisiones que introduce Kymlicka en la definición de multiculturalismo. Habría que añadir, ahora, que su concepción defiende que los derechos humanos, como tales, no son suficientes para proteger los derechos de las minorías. Uno de los ejemplos más claros estaría en que la libertad de expresión no se refiere a cual sería la política lingüística adecuada respecto a cuestiones controvertidas como las lenguas que tengan que aceptarse en las diversas instituciones del Estado. Por lo cual se podría concluir que: “los derechos de las minorías no pueden subsumirse bajo la categoría de derechos humanos”.

A partir de ahí Kymlicka se preocupará por buscar respuestas institucionales y políticas en el marco del liberalismo a los conflictos que se dan entre los derechos del individuo y determinadas formas de cultura. En muchas sociedades contemporáneas se producen conflictos reales entre la articulación de la forma de vida de un grupo determinado y los derechos de la autonomía individual. Para entender la postura de Kymlicka hay que tener en cuenta que, para él, hay un tipo de “cultura” que es especialmente relevante para la libertad individual es lo que denomina “culturas societales”:

[...] una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada. Estas culturas tienden a concentrarse territorialmente, y se basan en una lengua compartida (Kymlicka, 1996: 112).

Son culturas que comparten instituciones y prácticas comunes y no sólo memorias o valores compartidos. Las “culturas societales” existen ligadas a la “modernización”, lo cual implica la necesidad de una cultura común debido a la exigencia funcional de la economía moderna, a la necesidad de un alto nivel de solidaridad en el Estado del bienestar y el compromiso con la igualdad de oportunidades. Lo que ocurre es que las “culturas societales” tienden a ser “culturas nacionales” debido a que son las que proporcionan un grado de institucionalización suficiente como para poder llegar a sobrevivir cuando se relaciona o se da en el interior de otra “cultura societal”.

Kymlicka aboga por defender los “derechos diferenciados por grupos” como derechos de las minorías, que deberían contemplarse en un nuevo concepto de “ciudadanía” (derechos de autogobierno, derechos poliétnicos, derechos especiales de representación). Se trata de “derechos colectivos”.

El problema es que las respuestas a determinados conflictos de este tipo no son obvias sino que requerirían ponerse en el lugar del Otro de manera que no se produjera una situación etnocéntrica, pero que sí se mantuviera la defensa de la autonomía individual junto al derecho de pervivencia de determinadas culturas.

La respuesta de Kymlicka a este problema se centra en establecer una distinción entre *a)* las restricciones internas y *b)* las protecciones externas en el tipo de reivindicaciones que un grupo étnico o nacional podría hacer:

El primero implica la reivindicación de un grupo contra sus propios miembros; el segundo implica la reivindicación de un grupo contra la sociedad en la que está englobado. [...] El primer tipo tiene el objetivo de proteger al grupo del impacto desestabilizador del *disenso interno* (por ejemplo, la decisión de los miembros individuales de no seguir las prácticas o las costumbres tradicionales), mientras que el objetivo del segundo es proteger al grupo del impacto de las *decisiones externas* (por ejemplo, las decisiones políticas y económicas de la sociedad mayor) (Kymlicka, 1992: 58).

Mediante esta distinción Kymlicka intenta integrar el punto de vista del multiculturalismo con el liberalismo. Incluso entenderá como propio del liberalismo la defensa del derecho de los grupos diferenciados. Eso lo une a la defensa de la “libertad individual” porque en caso de conflicto entre una forma de vida y la realización de la libertad esta última es siempre más relevante. Es por ello que las “restricciones internas” tendrán un límite en la libertad de elección de los individuos que forman el grupo. Desde su perspectiva esto es

fundamental porque él entiende que el liberalismo ha de representar no un liberalismo político en sentido estricto sino, también, la posibilidad de “modificación racional” de los valores que se mantienen.

Pero, hay que hacer todo lo posible para que el grupo se realice —cuando no existe conflicto— de ahí las “protecciones externas”. Eso será también una condición para la realización personal de los individuos, la cultura propia y un liberalismo que no contemple la defensa de esas culturas colectivas o los derechos de los grupos diferenciados, difícilmente puede ser un liberalismo consecuente. Porque mantener la especificidad cultural es un “bien en sí” y, además, compatible con el liberalismo.

7.5.4. Democracia deliberativa y diálogo cultural complejo

Desde la perspectiva de la democracia deliberativa no estaría tan clara la apelación a un derecho de ciudadanía de los grupos diferenciados. Entre otras razones porque el concepto de cultura introducido por Kymlicka como “cultura societal” sería entendido como muy problemático y, en consecuencia, se estima que difícilmente pueden las realidades culturales fundamentar los derechos colectivos. Desde ahí, un derecho de ciudadanía de grupos diferenciados no sería pertinente para resolver los conflictos entre grupos diferenciados en el Estado liberal. La democracia deliberativa rechazaría tanto esta postura como la intervención paternalista o judicial de los Estados para resolver los conflictos entre individuo-grupo diferenciado-Estado constitucional.

La posición de la democracia deliberativa es defender que todos tienen derecho en el “espacio público” para poder articular y debatir los diferentes asuntos y conflictos. Sin considerar que se produzca por ello la solución correcta a los mismos, sí se defiende que habrá una base más igualitaria para dirimir los problemas.

J. Habermas, desde la teoría del discurso introduce un modelo de democracia “cuyo núcleo normativo sea un concepto procedimental de política deliberativa”. Se tratará de un modelo que se diferencia del republicanismo, en tanto que éste mantiene una concepción del Estado como comunidad ética, y del liberalismo, en tanto que centra al Estado en la protección de la sociedad basada en la economía.

Su concepto de política estará en el núcleo de esa concepción de la democracia como política deliberativa: la política como “proceso de formación democrática de la opinión y la voluntad común, que se plasma en procesos infor-

males de deliberación, en procesos electorales y en resoluciones parlamentarias” (Habermas, 1994: 11). Es en el espacio público en donde se producirán las deliberaciones; la teoría del discurso tomará elementos tanto del republicanismo como de la concepción liberal. Pero, mientras la concepción liberal centra la formación democrática de la opinión en aunar compromisos entre intereses y la concepción republicana lo hace en forma de una autocomprensión ética, en un consenso de fondo entre los ciudadanos, la teoría del discurso introduce:

el concepto de un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de resoluciones. Este procedimiento democrático establece una interna conexión entre *negociaciones, discursos de autoentendimiento y discursos relativos a cuestiones de justicia*, es decir, entre tres formas distintas de comunicación, cada una de las cuales tiene su propia lógica, y sirve de base a la presunción de que bajo tales condiciones se obtienen resultados racionales o *fair* (Habermas, 1994: 11).

Subyacente a esta concepción de la política y de la democracia está el presupuesto de su teoría del discurso según la cual donde se da “razón práctica” es “en las reglas del discurso y formas de argumentación”, cuyo contenido normativo está en “la base de validez de la acción orientada al entendimiento”. No se situará esa racionalidad práctica en la apelación a los derechos universales, como hace el liberalismo, ni tampoco en los bienes y fines de una determinada comunidad, como hace el comunitarismo.

Lo que pretende Habermas es dotar de normatividad el proceso democrático en un sentido más fuerte de lo que lo hace el modelo liberal de la democracia y en un sentido más débil que el modelo republicano. De manera que será importante tanto la formación de la voluntad común como la estructuración de los derechos universales. Rechaza, sin embargo, que para lograr una política deliberativa sea necesario “un todo social centrado en el Estado” ni tampoco “un todo de normas constitucionales” que puedan regular automáticamente los equilibrios de poder y compromisos de intereses.

Lo que sí es necesario para la democracia deliberativa que propone la teoría del discurso es:

la intersubjetividad de orden superior que representan procesos de entendimiento que se efectúan en la forma institucionalizada de deliberaciones en las corporaciones parlamentarias o en la red de comunicación de los espacios públicos políticos (Habermas, 1994: 15).

Hay, por lo tanto, una idea de “sociedad civil” entendida como “base social de espacios públicos autónomos” en la cual se tendría que poder desarrollar la solidaridad. En los espacios públicos autónomos diversificados radicaría la fuerza de la integración social y se distinguiría tanto del sistema de acción económica como de la administración pública.

Seyla Benhabib argumenta que la teoría de Habermas necesita incorporar los problemas que el multiculturalismo ha evidenciado y no dejarlos de lado. Desde la “teoría del discurso” ella introduce una forma que va más allá de la democracia deliberativa, aunque asumiéndola, pero proponiendo un “diálogo intercultural”.

Los retos del multiculturalismo son evidentes, pero la respuesta a los mismos no sería defender un concepto de ciudadanía que tuviera en cuenta los derechos de los grupos diferenciados —o derechos de las minorías— sino “un diálogo intercultural complejo”. Ese diálogo tendría que tener en cuenta sus demandas, intentaría resolverlas mediante la introducción del debate, en el que la relevancia del participante tiene que ser fundamental. El proceso de articular razones y dar razones en la vida pública es también un principio de razón para las minorías. Se han de poder articular razones que pudiéramos entender desde el punto de vista de “los otros”.

Seyla Benhabib se percata de la complejidad y la ambivalencia moral de nuestras sociedades que hace necesario proponer “una mentalidad amplia” (Hannah Arendt) porque, aunque la democracia deliberativa sea un punto de vista de procedimiento, también es necesario para la fuerza de la democracia la formación del juicio político. Hay que determinar el punto de vista de la moral y el de la política. Sin embargo, en el diálogo entre liberalismo y democracia deliberativa no hay que dejar de lado las propuestas que tienen en cuenta las demandas del multiculturalismo. Sobre todo tendría que aceptar como básico el pluralismo y, en ese sentido, la pluralidad de formas de expresión lingüística tendría que ser asumida por la democracia deliberativa (Wellmer).

Un “diálogo cultural complejo” ha de introducir como prioritario el “derecho a la participación”. Es por ello que “un igualitarismo universalista basado en una ética discursiva”, como es la postura de Benhabib, asume los retos del multiculturalismo, pero no asume las respuestas dadas por Taylor y Kymlicka. Su crítica a estas posturas está centrada en el concepto de “reconocimiento” de Taylor y en el de “cultura societaria” de Kymlicka.

Respecto del primero considera que es un concepto con excesiva carga histórica —“la lucha por el reconocimiento” de Hegel— que hace difícil su viabilidad para el análisis de las sociedades contemporáneas. No menor es su ambi-

güedad. Respecto de la “cultura societaria” entiende que es un concepto “holista” de cultura que privilegia una forma de identidad nacional y basada en la lengua en última instancia. A su modo de ver:

las culturas no son totalidades homogéneas, son autodefiniciones y simbolizaciones que sus participantes articulan mientras comparten prácticas significantes y sociales complejas (Benhabib, 1997: 18).

Por ello le parece que el concepto de “cultura societaria” de Kymlicka lleva a un “esencialismo cultural”. Lo que el diálogo cultural complejo tendría que introducir es que en la articulación de identidades colectivas no fuera prioritario un tipo u otro de identidad cultural sino “el derecho a la participación”, por lo que la forma de preservar culturas –societarias o no– tendría que ser:

la habilitación de los miembros de esas culturas para apropiarse de, enriquecer y –cuando sea necesario– subvertir los términos de sus culturas. La política y los programas sólo pueden hacer mucho por mantener vivas las culturas artificialmente. En definitiva, sólo la ingenuidad, la creatividad y los recursos interpretativos de los miembros de grupos culturales les permitirán seguir adelante como formas de diálogo y narración humanos significantes para sus interlocutores, como participantes en la conversación (Benhabib, 1997: 19).

proyecto editorial

síntesis

F I L O S O F Í A

[t h é m a t a]



directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García

FILOSOFÍA SOCIAL

Margarita Boladeras y Neus Campillo

DONACIÓ PROFESSOR JOSEP LLUIS BLASCO ESTELLÉS



EDITORIAL
SÍNTESIS

HU 1M/50
R. 20272



D 1425205

L 1425213

© Margarita Boladeras y Neus Campillo

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.

Vallehermoso 34

28015 Madrid

Tel 91 593 20 98

<http://www.sintesis.com>

ISBN: 84-7738-834-2

Depósito Legal: M. 2.200-2001

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Está prohibido, bajo las sanciones penales y el resarcimiento civil previsto en las leyes, reproducir, registrar o transmitir esta publicación, íntegra o parcialmente por cualquier sistema de recuperación y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro, sin la autorización previa por escrito de Editorial Síntesis, S. A.

Índice

<i>Introducción</i>	9
Filosofía social y ciencias sociales	9
Filosofía y sociedad	10
Desarrollo temático	12
1 <i>La existencia humana: individuos, estructuras y sistemas ...</i>	19
<i>Margarita Boladeras</i>	
1.1. Individuo y sociedad	19
1.2. Familia y estructura social	28
1.3. Tipos de familia	33
1.4. Sistemas sociales	36
1.5. Las sociedades contemporáneas	39
1.6. Lazos familiares y personalidad individual en las sociedades del	
<i>Primer Mundo</i>	42

1.7.	La reflexión de Horkheimer sobre la familia	45
1.8.	Aprendizajes básicos en la familia sobre justicia e injusticia ...	49
2	<i>La construcción simbólica del mundo</i>	51
	<i>Margarita Boladeras</i>	
2.1.	El ser humano como “animal simbólico”	51
2.2.	Lenguaje e interacción comunicativa. Verdad y poder	54
2.3.	La expresión simbólica: cultura y arte	64
2.4.	La religión: mito, rito y conciencia colectiva	67
2.5.	La política: la razón de la voluntad única y la racionalidad democrática	75
3	<i>Sociedad y comunicación</i>	79
	<i>Margarita Boladeras</i>	
3.1.	La sociedad de la comunicación: el poder de los medios	79
3.2.	Comunidad y privacidad: el ámbito público y el ámbito privado.....	81
	<i>3.2.1. La “esfera pública” en las distintas sociedades, 85.</i>	
3.3.	Información, opinión y propaganda	92
3.4.	Medios de comunicación y derechos individuales. Veracidad y virtualidad	97
3.5.	Deontología de los medios	100
4	<i>La acción social</i>	105
	<i>Neus Campillo</i>	
4.1.	Actores y roles sociales: acción y sistema	105
4.2.	Acción y narración	111
4.3.	El concepto de trabajo	116
	<i>4.3.1. El trabajo alienado, 118. 4.3.2. División del trabajo: solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, 120. 4.3.3. División del trabajo: Anomia social, clases sociales y lucha de clases, 123. 4.3.4. Labor-trabajo, 125.</i>	
4.4.	Sociedades modernas y posmodernas	127

5	<i>Racionalidad, dominio y libertad</i>	135
	<i>Neus Campillo</i>	
5.1.	Racionalidad	135
	5.1.1. <i>Racionalidad social</i> , 137. 5.1.2. <i>Racionalidad técnica y dominio</i> , 140. 5.1.3. <i>Racionalidad individual</i> , 142. 5.1.4. <i>Racionalidad comunicativa</i> , 144.	
5.2.	Legitimación. Dominación y crisis de legitimación	147
5.3.	Sentido de libertad positiva y de libertad negativa	151
	5.3.1. <i>La definición de autonomía y soberanía</i> , 152. 5.3.2. <i>Libertad positiva y libertad negativa</i> , 154. 5.3.3. <i>Libertad comunicativa y las condiciones de una cultura democrática</i> , 160.	
6	<i>La diferencia de los sexos y el problema de la igualdad</i>	165
	<i>Neus Campillo</i>	
6.1.	Identidad, sexo y género	165
6.2.	Aproximación histórica al problema	166
6.3.	Los conceptos de sexo y género	171
6.4.	Identidad y diferencia	175
6.5.	Igualdad	179
6.6.	El feminismo	181
6.7.	Identidad, sujeto, ciudadanía	187
7	<i>La pluralidad cultural humana</i>	193
	<i>Neus Campillo</i>	
7.1.	Universalismo, multiculturalismo y comunitarismo	193
7.2.	Génesis del problema	195
	7.2.1. <i>Cultura y civilización</i> , 196. 7.2.2. <i>Universalidad y "eticidad". El bien y lo justo</i> , 197. 7.2.3. <i>Particularidad y validez universal</i> , 200.	
7.3.	Significado de los términos	201
	7.3.1. <i>Diferentes significados de universalismo</i> , 201. 7.3.2. <i>Relativismo, pluralismo, multiculturalismo</i> , 202.	
7.4.	Delimitación de problemas	205
	7.4.1. <i>Inconmensurabilidad, otredad, diálogo intercultural</i> , 205. 7.4.2. <i>Reconocimiento, identidad, autonomía</i> , 209.	

7.5. Estado actual de la cuestión: respuestas a la crisis de la democracia y de la ciudadanía	212
<i>7.5.1. Liberalismo y pluralismo, 213. 7.5.2. La crítica comunitarista al liberalismo, 218. 7.5.3. Ciudadanía multicultural, 222. 7.5.4. Democracia deliberativa y diálogo cultural complejo, 225.</i>	
8 Metodología	229
<i>Margarita Boladeras</i>	
8.1. Métodos de la filosofía social y de las ciencias sociales	229
8.2. Ciencias “explicativas” y ciencias “comprensivas”	237
8.3. Acción social y sentido según Max Weber	244
8.4. El Racionalismo crítico	246
8.5. La teoría crítica	252
 <i>Bibliografía</i>	 263