

# Després de la tolerància

Yves Charles Zarka

Fa uns anys, precisament el 2004, vaig escriure un llibre titulat *Difícil tolerància*.<sup>1</sup> Tractava de repensar la tolerància en el món contemporani amb la finalitat de mostrar que el principi que havia permès sortir de les guerres de religió internes i externes a l'època moderna podria permetre, una vegada refundat, sortir dels conflictes d'identitat, ètics, culturals i religiosos que travessen les nostres societats democràtiques.

Poc més de deu anys després, sembla que la dificultat s'hagi agreujat, fins al punt que ara el problema resulta saber si avui la tolerància no és radicalment insuficient perquè és incapaç de superar els conflictes, els odis, les abusos i els assassinats als quals menen els antagonismes culturals i religiosos. Si ens referim per exemple a les massacres recents que han tingut lloc a París i a Copenhaguen, però també a altres llocs, ens podem demanar legítimament si la tolerància és encara capaç de respondre

a les formes extremes de violència i, fins i tot, a l'emergència de noves formes de barbàrie, on el bàrbar no és aquell que s'oposa a la civilització, sinó que n'és un producte. Certament Giambattista Vico havia pensat, des del segle XVIII, una barbàrie produïda per la civilització. L'anomenà *barbàrie de la reflexió*. La distingia de la *barbàrie del salvatgisme*: aquesta s'oposava a la civilització mentre que aquella en seria el producte. Però la barbàrie de la reflexió es recolzava per a Vico en el fet que quan la reflexió se separa de la vida, es tanca en ella mateixa i esdevé destructiva. Aquesta forma de barbàrie existeix en el si mateix de les societats democràtiques. La podem reconèixer tant en l'extrema especialització dels sabers i, en particular, de les ciències, com a través de l'existència de superciutats deshumanitzades o en la mercantilització de la cultura.

Tanmateix, allò a què em refereixo és diferent: el naixement en el si de la civilització del que anomeno *neobàrbars* que neixen i són educats en les societats democràtiques i malgrat aquest fet consagren un odi ferotge contra les nostres societats. Com es podria explicar altrament que joves nascuts i educats a França, per exemple, de nacionalitat francesa, siguin musulmans o no, fills de la immigració o no, desenvolupin un odi ferotge contra el país que és el seu, i que

Yves Charles Zarka és catedràtic de filosofia política a la Sorbona, Universitat París-Descartes. Dirigeix la revista *Cités*. Recentment ha publicat *L'inappropriabilité de la Terre* (Armand Colin, 2013), *Repensar el cosmopolitisme* (Vrin, 2014; traducció catalana a Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2015). Aquest text reproduïx la conferència que va pronunciar a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona el 27 de febrer de 2015.

s'esperaria que consideressin com a tal, fossin quines fossin les seves dificultats? Com explicar que puguin deixar-se endur per una propaganda islamista que els empeny a l'assassinat ja sigui reunint-se amb bandes armades a Síria, Iraq, Iemen o altres llocs, ja sigui assassinant en els llocs on viuen? La neobarbàrie, no és més que una resposta a la deriva bàrbara de la civilització? Seria un error dir això, ja que els neobàrbars s'oposen no a allò que la civilització pot tenir d'efectes perversos sinó a allò que considerem conquestes fonamentals: la llibertat (en particular la d'expressió), la tolerància religiosa, la igualtat entre homes i dones, etc.

Vivim en un món esquinçat on la violència extrema, cega i bàrbara ha esdevingut una realitat no només recurrent sinó, per dir-ho així, quotidiana. No sabríem explicar aquests fenòmens adduint les desigualtats o injustícies econòmiques i socials. Aquestes existeixen, evidentment, però no sabrien explicar les manifestacions de l'odi i la barbàrie, en particular la renovació de les formes més radicals d'antisemitisme, el refús de la llibertat d'expressió, etc. No són els pobres que són violents perquè pateixen, al contrari: sorprèn que la pobresa no doni lloc avui a revoltes majors. Hi ha una especificitat cultural de la nova barbàrie que esdevé tant més radical com més sostinguda és per una forma de religió secularitzada, és a dir, de religió política de la qual l'islamisme forneix una manifestació exemplar.

La idea de tolerància, fins i tot repensada, no s'ha mostrat incapaç de resoldre qüestions noves? Podem anar fins i tot més lluny: no les ha suscidades? Hem de renunciar a la tolerància, no per retornar a la intolerància, sinó per pensar allò que seria un després de la tolerància. Però quin seria aquest després?

El que voldria mostrar aquí és que els neobàrbars no han de fer-nos oblidar el que som. No es lluita contra la barbàrie per la barbàrie. Cal, al contrari, reafirmar el principi de tolerància, repensar-lo, però també mostrar-ne els límits. Aquests límits no són simplement morals sinó també politicojurídics. És per això que el meu llibre *Díficil tolerància* em sembla encara d'actualitat i ara més que mai. Voldria reprendre'n algunes dimensions essencials.

## 1. UN MÓN ESQUINÇAT

La proliferació contemporània de les formes de vida separades es deu al fet que vivim en un món esquinçat. L'esquinçament que ara tractem no ha de ser interpretat únicament en termes d'injustícia social, explotació econòmica o opressió política. Injustícia, explotació i opressió existeixen evidentment, travessen les societats i oposen les regions del món. Hom podria bastant fàcilment elaborar una cartografia geopolítica de les línies de fractures que en resulten. Aquestes, tot i que sovint convergents, no són sempre superposades. Així, pot haver-hi injustícia i explotació, tot i que el règim polític no sigui opressiu. És tota la paradoxa d'algunes democràcies. Cal, doncs, saber preservar l'autonomia relativa de cada un dels processos socials, econòmics, polítics. El seu tret comú és, tanmateix, la seva objectivitat. La injustícia, l'explotació i l'opressió existeixen independentment de la consciència que en tinguin els actors socials, els agents econòmics o els subjectes polítics: existeixen per si mateixes, abans d'existir per a un subjecte qualsevol, individual o col·lectiu.

Però el món està igualment esquinçat per un altre esquinç, molt diferent del

primer: el que distingeix i sovint oposa els grups, les ètnies, les comunitats, les religions, els pobles i les nacions. No sabríem fer d'aquest esquinç la simple traducció o transposició del que evoquem més amunt, malgrat que no en sigui totalment independent. L'existència dels subjectes col·lectius en la configuració que tenen avui dia, en l'època de la mundialització, és evidentment el producte d'històries singulars de poblacions, de la perennitat, de la transformació o la desaparició d'algunes cultures i encara d'altres factors. Però l'element decisiu es deu al fet que un subjecte col·lectiu, sigui quin sigui, des de la comunitat més senzilla a l'existència nacional més elaborada, només existeix si té consciència d'existir com a subjecte col·lectiu. La identitat d'una comunitat religiosa o una altra, una ètnia, un poble o una nació, no és només el producte d'una història objectiva, sinó també d'una història subjectiva. Els subjectes col·lectius es reconeixen i s'afirmen primerament a través de les narracions, les històries, els mites que constitueixen la seva consciència de si mateixos i formen la seva identitat. Hom sap el rol determinant que juga la historiografia en la formació de la consciència de si; és a través seu que, sovint, en la flexió del real i de l'imaginari es troben memoritzades les lluites pel reconeixement, contra una dominació exterior o una tirania interna, o fins i tot per l'afirmació d'una legitimitat. Així, els processos socials, econòmics o polítics no intervenen sobre aquest pla sinó només perquè són integrats en la representació. Resulta, doncs, que el món està esquinçat en una multitud de subjectes col·lectius, quantitativament més o menys importants, i violentament antagonistes. Aquests subjectes no estan fixats. Coneixen canvis in-

terns i externs. La història de la humanitat és la narració d'aquests canvis: grandesa i decadència de civilitzacions, transformació de cultures en funció dels canvis de dominació política, expansió d'algunes llengües i desaparició d'altres, desenvolupament i afbliment de religions, mestissatges culturals, etc. Però, considerats en un moment donat de la història, els subjectes col·lectius apareixen com distints i irreductibles els uns als altres. Es pot mesurar la resistència d'aquestes identitats col·lectives que reposen sobre una llengua, una religió, unes pràctiques o uns valors específics, amb els canvis que han operat a finals del segle XX, en particular l'esfondrament de l'imperi soviètic o de l'antiga Iugoslàvia. Les fronteres polítiques dels estats no esborren les fronteres de les identitats ètniques, culturals, religioses, mítiques. Hom constata igualment fenòmens comparables de persistència i de resistència, tot i que sovint molt atenuats, en les reivindicacions regionalistes o nacionalistes en els països democràtics.

El final del segle XX ha vist l'enfonsament de dues grans temptatives, de dos grans mites, de transformar el món esquinçat dels subjectes col·lectius irreductibles en un món llis d'una humanitat homogènia. El primer és l'enfonsament del comunisme del qual la desaparició de l'imperi soviètic n'és només una modalitat. És el mite d'una realització col·lectiva de la història, somiada com un alliberament comú del gènere humà en una societat sense classes, de llibertat i felicitat. La idea d'un tal acompliment, que hom pot anomenar indiferentment fi de la història (inhumana o tràgica) o començament de la història (humana o feliç), vindria a ser el mateix: correspon a la visió d'un món homogeni en el qual amb l'objectiu de la dominació,

de l'explotació, de la ideologia (considerada com l'instrument de dominació per l'aparell d'Estat), els múltiples subjectes es fondrien en un únic subjecte universal. Sabem què ha resultat aquest mite en la realitat. La producció d'un món homogeni ha donat lloc a l'aplicació del terror totalitari: burocràcia, opressió, servitud. La voluntat d'homogeneïtzar els subjectes col·lectius ha suscitat altres empreses totalitàries, fins i tot genocides, en la darrera meitat del segle XX, a Cambodja, a Rwanda i a altres llocs. Però quan els poders totalitaris s'ensorren després d'haver deixat al darrere un món de desolació i mort, hom hi veu reaparèixer els subjectes col·lectius que hom creia desapareguts. Sorpren fins i tot el seu vigor, malgrat la durada de l'opressió i el canvi de generacions. Les identitats lligades a la llengua, la religió, la cultura, reapareixen gairebé intactes. En matèria de poble i de cultura, la diversitat és primera. Un món esquinçat val més que un món homogeni de terror i servitud.

L'altre mite que sostenia la perspectiva de la superació de la irreductibilitat dels subjectes col·lectius en un món esquinçat vers un món homogeni i llis, és el del valor universal del mode de vida occidental com única forma veritable de civilització. Aquesta ha d'escombrar les altres cultures, considerades com figures arcaiques i passades de vida social. La ideologia tàcita d'aquesta empresa no és la d'una oposició entre civilitzat i bàrbar, sinó la de la integració, de l'esdevenir civilitzat del bàrbar per l'expansió de la llengua (anglesa), el circuit de la producció i del consum mercantil, l'ideal d'un mode de vida. La vida real sona evidentment diferent. Aquest mite produeix, com és obvi, l'efecte invers d'allò que s'esperava. Les afirmacions identitàries

s'alcen de nou contra els valors d'Occident en la seva pretensió d'universalitat. Aquesta universalitat és en efecte sovint percebuda com l'instrument ideològic de l'hegemonia mundial dels Estats Units, és a dir, de l'americanització del món. Aquí, una altra vegada, el projecte d'homogeneïtzar l'espai del món que té per nom avui *mundialització*, lluny de fer desaparèixer les identitats col·lectives, testimonia contràriament la seva irreductible tenacitat.

Allò que la caducitat dels dos mites d'un món homogeni ha provat és la il·lusió que acompanyava la idea d'una marxa única de la història humana. La idea d'un destí comú s'ha fet miques per a cedir el lloc, per sota del que hom ha anomenat –encertadament o no– xoc de civilitzacions, a l'emergència d'una multitud de grups, comunitats, pobles, dotats d'històries particulars, és a dir, una pluralitat de subjectes històrics en conflicte, sense destí i sense horitzó comuns.

El món historicopolític així divisat en una multitud d'oposicions identitàries particulars i estretes dona una nova urgència al problema de la coexistència. Sabem, en efecte, que aquestes oposicions identitàries presentades per grups, comunitats, pobles, fins i tot nacions, existeixen a la vegada a l'interior dels estats, particularment dels estats democràtics, i entre pobles o nacions. Malgrat la molt gran diversitat de casos segons que es tracti d'un problema intra-estatal o d'un problema internacional, la qüestió és la mateixa: ¿com s'hi pot establir una coexistència, allà on hi ha oposició, conflicte, i fins i tot lluita a mort? Per a respondre aquesta pregunta, cal abandonar la idea de reconciliació i demanar-se si no seria possible concebre una coexistència sense reconciliació. Si el concepte de «reconeixement sense reconciliació» fos sus-

ceptible de fornir un principi general d'una coexistència, el que se'n podria esperar seria del tot considerable. Davant del nostre món estripat, és en efecte impossible no inquietar-se pel futur de la noció mateixa d'*humanitat*. Hem de fer el nostre dol? Les diferències que envolten el conflicte, l'hostilitat, l'assassinat cec, han de fer desesperar de la unitat de la humanitat? Al contrari, és precisament la noció de reconeixement sense reconciliació el que ha de salvar la dimensió d'universalitat de la humanitat sense negació de les afirmacions identitàries que travessen aquesta humanitat.

## 2. RECONeixEMENT SENSE RECONCILIACIÓ

El concepte de *món esquinçat* defineix un estat irreductible del món en el qual no és ni possible ni desitjable reduir les diferències: aquestes diferències són, en efecte, en un altre sentit, la riquesa del món, excepte quan donen lloc a explosions bàrbares. La qüestió es desplaça, doncs: no es tracta d'impedir l'afirmació de les diferències, sinó de fer per manera que no es converteixin en conflicte, en voluntat de dominar o de suprimir la diferència de l'altre, en assassinat. És en aquest moment precís que el concepte de reconeixement sense reconciliació ha d'intervenir per a donar-nos els mitjans teòrics amb els quals pensar el principi general de la coexistència.

Per què separar el reconeixement de la reconciliació? Perquè la reconciliació suposa que l'esquinç sigui superat o esborrat. Suposa, en definitiva, que els subjectes en conflicte superin les seves identitats relatives. El model del reconeixement reconciliador és la dialèctica hegeliana del senyor i l'esclau.

El senyor i l'esclau tenen una existència relativa l'un en l'altre: el senyor no existeix si no és per l'esclau i l'esclau, pel senyor. Però aquesta existència relativa de l'un en l'altre reposa sobre un desconeixement recíproc. El procés de reconeixement és al mateix temps el de la superació de la relació de domini i servitud vers una unitat reconciliada més alta, fins i tot si aquesta comporta ella mateixa una nova contradicció que haurà de ser igualment superada.

El reconeixement en un món esquinçat no pot ser reconciliador, ja que suposaria aleshores que dues cultures diferents superessin les seves diferències en una altra cultura que en seria més o menys la síntesi. Certament, la història ha conegut aquest tipus de síntesi, de mestissatge, de redistribució, de superació dels conflictes entre cultures diferents vers una cultura que reendreça altrament els elements heretats. Les cultures no són blocs homogenis, tancats sobre si mateixos sense possibilitat de passatges o transferències. No obstant això, considerada en un moment del temps, una cultura és sostinguda per un subjecte col·lectiu que vol perseverar en el seu ésser a través de la seva oposició a d'altres subjectes col·lectius, ells mateixos portadors d'altres cultures. En el marc d'un món esquinçat on existeixen una multiplicitat de cultures, de religions, de llengües, el reconeixement no pot més que ser reconeixement en el manteniment de les diferències, i no reconeixement reconciliador que les suprimeixi i les superi. El reconeixement sense reconciliació té un contingut mínim: s'inscriu en l'existència i per tant en el dret a existir. És reconeixement de la legitimitat de l'existència de l'altra cultura, de l'altra comunitat o de l'altre poble.

El reconeixement sense reconciliació forneix el principi de la coexistència en un món esquinçat en la mesura que el dret a l'existència i la legitimitat de l'altre hi són inclosos. És un reconeixement alhora de l'igual i del diferent. Reconeixement de l'igual o de l'idèntic perquè suposa, segons el principi de reciprocitat, que jo reconec a l'altre, a la seva cultura o a la seva religió els mateixos drets que em reconec a mi mateix. És un reconeixement de la diferència perquè allò que és reconegut en l'altre no sabria de cap manera relacionar-ho amb mi: amb la meva cultura, la meva religió o la meva llengua.

Ara bé, la correlació de l'idèntic i del diferent en el reconeixement sense reconciliació ha de superar un cert nombre d'objeccions. Veurem, a més, que la qüestió del reconeixement és un moment nodal de la divergència entre versions comunitaristes i versions liberals de la tolerància.

És al voltant de la relació entre reconeixement de l'idèntic i reconeixement de la diferència que tracta l'estudi de Charles Taylor titulat «The Politics of Recognition».<sup>2</sup> El reconeixement de l'idèntic hi apareix sota la forma d'una política del reconeixement universal de la igual dignitat dels homes. Aquest principi, que ha estat una de les principals descobertes de la filosofia moderna, en particular a través de les obres de Rousseau i de Kant, sembla, segons Taylor, haver perdut el seu valor alliberador en les societats contemporànies, que estan constituïdes per diverses comunitats i diferents cultures. El principi de l'igual dignitat seria en efecte transformat, en el millor dels casos, en portador d'una homogeneïtzació artificial de la societat; en el pitjor dels casos, en el vector d'una opressió de minories culturals. Una política de la diferència ha

d'establir-se, doncs, contra ell. Heus aquí una de les tesis centrals de Taylor:

Amb la política d'igual dignitat, allò que és establert és destinat a ser universalment el mateix, un conjunt idèntic de drets i de privilegis; amb la política de la diferència, allò que se'ns demana de reconèixer és la identitat única d'aquest individu o grup, allò que el distingeix de tots els altres. La idea és que és precisament aquesta distinció la que ha estat ignorada, silenciada, assimilada a una identitat dominant o majoritària.<sup>3</sup>

El reconeixement de l'idèntic sobre el qual reposa la política de la igual dignitat es fonamenta, segons Taylor, sobre una concepció abstracta de l'home com a agent racional capaç d'actuar segons uns principis. Ara bé, si la igual dignitat constituïa un progrés considerable en relació amb la desigualtat entre homes que presidiria l'organització d'una societat d'ordre, ara és incapaç de reconèixer i impartir justícia a la diversitat de comunitats i de cultures que prevalen en les societats contemporànies. El principi de la igual dignitat és, en efecte, per definició, cec a les diferències. Considera l'home com a ésser abstracte i no com a compromès en una cultura particular. Altrament, posa entre parèntesis les diferències com la condició per evitar tot retorn subreptici dels privilegis. Tanmateix, aquesta ceguesa envers les diferències es paga molt cara: amb una representació falsament homogènia de la societat, o fins i tot amb una opressió de les cultures minoritàries per part de la cultura majoritària. L'opressió resulta aquí una manca de reconeixement de les minories que condueix a formes de menyspreu de si mateixes o de representació devaluada que impedeix tant

a individus com a un grup particular de realitzar-se plenament.

La política de la diferència ha de tenir en compte, doncs, allò que una comunitat o cultura té d'específic i fins i tot acordar-li drets culturals particulars (que afecten l'ús de la llengua, les creences i les pràctiques religioses i, a vegades, la representació política). La política de la diferència ha de considerar les exigències comunitàries com a tals, per exemple la voluntat d'un subjecte col·lectiu de mantenir o crear les condicions de la seva perennitat. El reconeixement de la diferència es faria, doncs, amb el cost de l'habilitació i les esmenes aportades al principi universal de la igual dignitat. Hi ha, doncs, ben poca correlació entre la política de la igual dignitat i la de la diferència: la primera es troba en el fonament del liberalisme, preveu la igualtat dels drets individuals; la segona, en el fonament del comunitarisme, considera els drets col·lectius superiors als drets individuals.

El primer és un liberalisme intransigent, el concepte del qual Dworkin el forneix amb la noció de societat liberal operatòria.<sup>4</sup> Aquest liberalisme només considera la igualtat dels drets individuals i ignora tot el que deriva de la concepció de les finalitats de l'existència. Es tracta aquí d'una versió a penes remodelada del liberalisme polític de Rawls i de la distinció que aquest estableix entre els principis de justícia col·lectivament compartits pel conjunt de la societat i les concepcions del bé que difereixen segons els individus o els grups. El segon liberalisme és més hospitalari: és un liberalisme que tracta d'operar una acomodació entre els drets individuals fonamentals sobre els quals reposen les societats democràtiques i els ideals o models de vida diversos que defineixen les comunitats històriques con-

cretes. És per la banda de la segona via del liberalisme que s'inclina Taylor: una mena de liberalisme multicultural.

Vegem ara com la posició de Taylor canvia entre el principi i la fi de l'assaig sobre «La política del reconeixement». Al començament, hom trobaria una crítica del principi universal de la igual dignitat en nom del reconeixement de la diferència. Al final, hom troba una acomodació dels dos principis. Es tracta, doncs, d'avaluar aquesta acomodació sobre dos punts essencialment: 1) el principi de la igual dignitat, pot ser opressiu si no és habilitat per a deixar lloc al reconeixement de les diferències?; 2) l'atribució de drets diferencials a les comunitats, no corre el risc de reintroduir una societat de discriminació (fins i tot si aquestes discriminacions són positives) i instaurar un domini comunitari sense alternativa sobre els individus?

Comencem per la primera qüestió: el principi de la igual dignitat, pot ser opressiu si no és corregit per deixar lloc al reconeixement de les diferències? Per a respondre, cal examinar les dues tesis que la sostenen: *a*) la tesi de l'encegament davant les diferències, i *b*) el fet que la igual dignitat no és un principi neutre i universal, sinó relatiu a una cultura particular en la qual ha estat inventat.

Sobre el primer punt, cal assenyalar que la no consideració de les diferències en el principi d'igual dignitat, no és pas una negació d'aquestes, o fins i tot una ceguesa, sinó un necessari parèntesi per tal que aparegui clarament allò que fa home a un home i, com a tal, li proporciona una dignitat igual als altres sigui quina sigui la seva fortuna, la seva educació, el seu lloc dins la jerarquia social, la seva pertinença a una comunitat, la seva cultura o la religió que



professa, etc. Però abandonar el principi d'igualtat de dignitat, o simplement eliminar-li el seu fonament en el mer fet de ser home —o, si es prefereix, en la naturalesa humana— és prendre el perillós camí d'una inevitable regressió, un retorn de les servituds, de les dependències i de les alienacions antigues presentades amb un nou oripell. A més, el principi d'igualtat de dignitat és l'únic concepte al qual ens podem agafar, en el nostre món estripat, per a donar vida a la idea d'humanitat. Veiem, doncs, les considerables qüestions que estan en joc plantejades per la crítica de la suposada ceguesa davant les diferències del principi de la igualtat de dignitat.

El segon punt constitueix un altre atac al principi de la igualtat de dignitat. Aquesta vegada, no se li retreu l'encegament, sinó la particularitat, en concret la parcialitat: no seria més que falsament universal. L'objecció és la següent: allò que li donaria l'aspecte d'universalitat —dignitat de la persona, autonomia de l'individu, etc.— és realment el producte d'una varietat particular de cultures, d'origen judeocristià: «El retret és que el conjunt pretesament neutre de principis de dignitat política cecs a les diferències és, de fet, el reflex d'una cultura hegemònica». Així, segons Charles Taylor, molts musulmans tenen perfectament consciència que «el liberalisme occidental no és tant l'expressió d'una concepció secular i post-religiosa esdevinguda popular entre els intel·lectuals liberals, sinó un rebrot més orgànic del cristianisme —almenys quan es veu des de punt de vista alternatiu de l'Islam».<sup>5</sup> El reconeixement de la igual dignitat (en particular de l'home i la dona), l'afirmació de l'autonomia de l'individu (contra la dependència o la tutela privada), la distinció entre públic i privat (en aquest cas de l'Estat

i l'Església) serien així particularitzats en funció del seu origen i relativitzats en els seus continguts. Principis d'alliberament de l'individu esdevindrien armes d'opressió cultural, que poden ser recusades per la cultura islàmica, per exemple.

El que és exacte en aquest argument és que els principis de la igualtat de dignitat i de la llibertat han estat descoberts en una tradició particular, que no és pas la cultura islàmica, sinó la civilització occidental que té les seves fonts a la vegada gregues i judeocristianes. Ara bé, resulta per això que aquests mateixos principis estan contaminats de particularisme i de relativisme? La igual dignitat i la llibertat, són vàlides només per a l'home i la dona occidentals, tallades a la seva mesura i perfectament conformes a la seva història i a les seves creences? Qui podria sostenir aquesta afirmació i assumir-ne totes les conseqüències? Cal exposar-les aquí? La dignitat i la llibertat ja no serien els atributs essencials de l'existència humana com a, independentment de les creences i dels costums, sinó els atributs particulars de l'home occidental. Les dones musulmanes no tindrien drets? Els súbdits dels estats musulmans serien eternament vinculats al despotisme?

En veritat, el fet que els principis de la igualtat de dignitat i de la llibertat hagin estat descoberts en la civilització occidental no compromet en res la universalitat del seu valor com a principi de la raó. Negar-ho seria destruir la raó i, en conseqüència, prohibir tota possibilitat d'avaluar les tradicions i els costums. Aquesta seria la millor manera d'acreditar els costums i les tradicions més arcaïques, les més contràries a la dignitat i a la llibertat, amb la corresponent corrua d'atemptats a la integritat personal, d'alienació i d'exclusió (ablació, matrimoni



forçat, submissió de les dones, obligacions comunitàries de tota mena, etc.).

Cal subratllar fortament que hi ha una transcendència de les veritats en relació amb el context del seu descobriment. La igual dignitat i la llibertat, una vegada descobertes, no pertanyen més a aquesta o a aquella cultura, sinó que mostren l'ésser humà a si mateix. No admetre-ho seria abolir en el seu principi mateix la idea d'humanitat.

Podem passar a la segona qüestió: l'atribució de drets diferencials a les comunitats, no corre el risc de reintroduir una societat de discriminació –encara que les discriminacions siguin positives– i d'instaurar un domini comunitari sense alternativa per als individus? A través d'aquesta influència comunitària sobre els individus, no es corre el risc d'una hostilitat recíproca de les comunitats? El qüestionament més o menys subreptici de la validesa universal dels principis de la igual dignitat i de la llibertat tindria, es diu, per contrapartida, una consideració més atenta de les diferències o de les especificitats culturals. Ara bé, aquesta atenció a les diferències sovint pren la forma d'una reclamació en favor d'una discriminació positiva, la finalitat de la qual seria restablir l'equilibri entre les cultures o comunitats castigades i les altres. Aquesta és la posició de Charles Taylor, i serà també la de Will Kymlicka. N'hi ha prou amb dir que la discriminació positiva, sota l'aire de la generositat, és una falsa solució: consisteix en un desplaçament de la dificultat, no en una solució. Per reprendre l'exemple de Charles Taylor sobre l'establiment de quotes comunitàries en l'entrada a la universitat: no s'arrisquen a inscriure en el dret la desigualtat de fet que pretenen suprimir? No reproduïxen indefinidament la desigualtat en els fets i en les representa-

cions? Com que la representació d'un per altri és tan important, segons Taylor, ¿com no s'ha de veure en el principi de les quotes la font d'una nova opressió per a aquells que es pretén afavorir, els quals s'arrisquen a ser sempre considerats com a admesos no en virtut del seu mèrit personal sinó en raó de la seva pertinença comunitària? Com no s'ha de veure, igualment, que la discriminació positiva assegura un domini complet de les comunitats sobre els individus, ja que l'accés als drets particulars no és possible si no és en virtut de la pertinença comunitària?

Hom veu, doncs, les conseqüències negatives de l'acomodació incerta i defectuosa del principi d'igual dignitat i del principi del dret a la diferència quan prenen la forma de l'atribució de drets col·lectius discriminadors de les minories.

El reconeixement sense reconciliació pretén precisament evitar aquestes dificultats. Implica, en efecte, l'aplicació d'entrada d'un principi de reciprocitat basat en el reconeixement dels principis de la igualtat de la dignitat, de la llibertat i de l'autonomia individual, sense els quals cap reciprocitat, fins i tot entre comunitats i cultures, no és possible. ¿Sobre què estaria basada la reciprocitat, sinó sobre el fet que les comunitats són grups culturals, lingüístics, religiosos, etc., on els homes es reconeixen i es complimenten de diverses maneres, i sobre el fet que les cultures són obres humanes? En lloc d'esperar un molt improbable, i fins i tot completament impossible, establiment de la igualtat de valor o importància de les cultures en el seu contingut, només cal considerar les cultures en funció del seu origen: la seva igualtat i la possibilitat de la seva reciprocitat descansen en la importància que els hi proporcionen els homes lliures

i iguals en dignitat i drets. És perquè hom posa el principi que els homes són lliures i iguals en drets que la pertinença a una cultura particular, antiga o recent, és de la mateixa dignitat o d'una igualtat legitimada. Les llibertats individuals són, doncs, la base racional de la coexistència concebuda en termes de reconeixement sense reconciliació i, en particular, del reconeixement mutu de la igualtat de legitimitat de les cultures. El principi de reconeixement sense reconciliació evita caure en l'homogeneïtzació artificial de la societat, fins i tot en l'opressió, ja que reconeix la legitimitat de comunitats i cultures minoritàries –sempre que no qüestionin les llibertats i drets individuals– per garantir la seva sostenibilitat. Aquest és el moment del reconeixement de la diferència –de la diferència irreductible. Tot l'assumpte rau ara a saber quina serà la traducció jurídica del dret a la diferència, és a dir, el dret a viure i prosperar en una cultura determinada que pot ser la dels avantpassats o una altra. Aquest dret, hauria de ser considerat com un dret col·lectiu o com un dret individual?

### 3. DISPOSITIUS JURIDICOPOLÍTICS

Hem estat considerant els dos estrats de l'estructura-tolerància: el món esquinçat i el reconeixement sense reconciliació. El món esquinçat és un estat de fet que tendeix a què les diferències ètniques, culturals, religioses, en suma, les diferències identitàries, siguin irreductibles i, de vegades, donin lloc a oposicions o enfrontaments que consisteixen en exclusions recíproques, retrets mutus, fins i tot en voluntat de negació o

destrucció. La reconciliació sense reconeixement no és un fet sinó un principi que dona contingut a la idea de la coexistència de les diferències. El reconeixement sense reconciliació fonamenta la legitimitat de les diferències però els impedeix de convertir-se en oposicions i enfrontaments mortals. La pregunta és ara saber com es pot prendre el principi del reconeixement sense reconciliació en el món esquinçat. Com pot esdevenir efectiva la convivència dels individus, de les comunitats, dels pobles, de les religions? Els discursos morals, les apel·lacions a la moderació o a la reciprocitat són sovint incapaços de produir el reconeixement i la convivència buscats. La validesa del reconeixement sense reconciliació tendeix, doncs, cap als dispositius legals i polítics que puguin mobilitzar per fer possible i real el reconeixement sense negació de les diferències, és a dir, fer possible la convivència.

Veiem, doncs, la importància d'aquests dispositius: han de fer efectiu el reconeixement sense reconciliació, sense apel·lar a la virtut, és a dir, en l'estricta pla legal i polític. Els dispositius de l'estructura-tolerància tenen per objectiu assegurar la compatibilitat de les llibertats, poden definir-se, doncs, com a peces constitutives de l'Estat de Dret de cara a l'eficàcia i protecció de les llibertats. La seva aplicació està garantida per les capacitats de l'Estat, de les quals la principal és la restricció. L'estructura-tolerància, que és una estructura de la llibertat, de vegades necessita la restricció pública per resultar efectiva.<sup>6</sup> □

*Versió catalana de  
Leire Sales Salvatierra  
i Josep Monserrat Molas*

1. Yves Charles Zarka, *Difficile tolérance*, París, PUF, 2004.
2. Aquest estudi ha estat publicat al volum *Multiculturalism*, edició d'Amy Gutman, Princeton University Press, 1994, pp. 25-73, amb les respostes de diferents pensadors. Ha estat traduït al francès, «La politique de reconnaissance» (amb la resposta de J. Habermas i de K. A. Appiah) en el volum *Multiculturalisme: différence et démocratie*, París, Aubier, 1994, pp. 42-99.
3. Charles Taylor, «The Politics of Recognition», *op. cit.*, p. 38; traducció francesa, *op. cit.*, p. 57.
4. Cf. Ronald Dworkin, «Le libéralisme», a *Libéraux et communitariens*, edició d'André Berten, Paolo Da Silvera i Hervé Pourtois, París, PUF, pp. 51-86.
5. Charles Taylor, «The Politics of Recognition», *op. cit.*
6. Examinem en detall aquesta qüestió en el nostre proper treball, *Traité politique*, així com la qüestió per la qual el cosmopolitisme pot regular la política a *Refundar el cosmopolitisme*, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2015.

# SUBSCRIU-T'HI

## TU TRIES COM



### PAPER

**58** €/any (11 núm.)

[www.lavenc.cat](http://www.lavenc.cat) o 93 245 79 21



### DIGITAL

**IQUIOSC**

**35,99** €/any (11 núm.)

[www.iquiosc.cat/l-avenc](http://www.iquiosc.cat/l-avenc)

**ZTORY**

**7,99** €/mes\*

\*Tarifa plana per la lectura de múltiples revistes

[www.ztory.com/cat](http://www.ztory.com/cat)