

DEMOCRACIA, CIUDADANÍA Y LOS LÍMITES DE LA CONVIVENCIA

1. "Democracia" y "ciudadanía", dos conceptos convergentes en sociedades moralmente pluralistas

1.1. Las nociones de democracia y ciudadanía

Los conceptos de democracia y ciudadanía, como tipos ideales, tienen una larga historia en la civilización occidental, aunque han sido valorados de forma desigual a lo largo de ella.

La noción de democracia, referida a una forma de gobierno, al "gobierno del pueblo", nace en la Grecia clásica, concretamente en la Atenas de Pericles, como la forma política de gobierno que permite encarnar la libertad e igualdad de los ciudadanos. Aunque ya en este tiempo recibe serias críticas de Platón y Aristóteles, entre otros, la democracia ateniense pasará a la historia como un auténtico mito. Sin embargo, las dificultades de mantenerla llevan al derrumbe de esta forma de organización política, que no será ya valorada positivamente hasta el siglo XVIII, cuando Rousseau la considera como forma de expresar la voluntad general. El mismo Kant la criticó duramente en *Zum ewigen Frieden* [asegurando que "unter den drei Staatsformen [Autokratie, Aristokratie und Demokratie] ist die der Demokratie im eigentlichen Verstande des Worts nothwendig ein Despotism, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht einstimmt), mitin Alle, die doch nicht Alle sind, beschliessen; welches ein Widerspuch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist" (ZeF, VIII, 352)].

Sin embargo, desde mediados del siglo XX la democracia cobra un protagonismo tal que generalmente se le considera como el modo de organización política legítimo por antonomasia. Los tratados de filosofía política ya no tratan de averiguar cuál es la mejor forma de gobierno, porque la cuestión, al parecer, está resuelta. Los debates se centran ahora en las distintas formas de democracia (liberal, republicana, comunitarista / elitista, participativa/ directa, indirecta / agregativa, deliberativa). Incluso determinadas corrientes proponen extenderla desde la política a otras formas de organización social: familias,

asociaciones religiosas, empresas, universidades, hospitales, etc.

En cuanto a la noción de "ciudadanía", nace en Occidente en la figura del "*polites*", como la forma de pertenencia plena a la *polis*. El tipo ideal que hemos heredado de entonces es también el del ciudadano ateniense, que se caracteriza por ser libre y por entender la libertad como participación en los asuntos públicos. La noción de ciudadanía sufre una innegable metamorfosis a lo largo de la historia, desde el *civis* del Imperio Romano, protegido por la ley, más que participante en los asuntos públicos, hasta el *Bürger*, el miembro de la ciudad, y más tarde el "ciudadano social", concepto acuñado por Thomas Marshall en *Ciudadanía y Clase social*, que es el que hoy en día representa la noción canónica de ciudadanía (Marshall, 1998).

Desde la década de los noventa del siglo XX la noción de ciudadanía cobra un inusitado protagonismo en la Filosofía Moral y Política y también en la vida cotidiana, pero además se convierte en una noción revolucionaria, en un motor de transformación social, como veremos más adelante (Cortina, 1997). En este contexto, y desde determinadas interpretaciones, las nociones de "democracia" y "ciudadanía" vienen a converger, en la medida en que se entiende que un ciudadano no puede serlo plenamente sino en una sociedad democrática, y una democracia no puede expresar el gobierno de un pueblo que no esté formado por ciudadanos.

1.2. Dos conceptos convergentes

En efecto, es posible ser ciudadano de una comunidad política no democrática, pero la encarnación de la ciudadanía en una sociedad moralmente pluralista, que no obtiene su legitimación política de la pertenencia a una etnia, de una religión compartida o de una única cultura común, exige una política democrática. En ella la fuente de legitimación de la obligación política es la voluntad de los destinatarios de las leyes. De acuerdo con Rousseau y Kant, pero yendo más allá de ellos, los destinatarios del derecho deben poder autocomprenderse como autores del mismo, como ciudadanos libres e iguales que

aceptan los principios de la justicia queridos por ellos mismos, en la línea del Liberalismo Político de cuño rawlsiano; o bien, en la línea de la Política Deliberativa, la autonomía privada y la autonomía pública se presuponen recíprocamente, los derechos humanos y la soberanía popular son dos caras de la misma moneda, como muestra Habermas (Habermas, 1996).

En este sentido, la ciudadanía democrática sería una forma de integración social voluntaria, basada en un contrato libre, superadora de formas de integración adscriptivas (no voluntarias), como la cultura o la etnia. La forma de Estado en la que se desarrollaría adecuadamente esta ciudadanía democrática sería la de Estados poliétnicos y multiculturales, en los que la obligación política no se legitima desde una sola etnia, desde una sola cosmovisión, desde una sola cultura o una sola religión. Por lo tanto, uno de los límites de la convivencia -a los que hace referencia el título de esta conferencia- consistiría en construir un Estado desde la defensa de una única etnia, una única cosmovisión, una única cultura. El Estado democrático congrega ciudadanos de distintas etnias y culturas desde la base de un contrato social, y ésa es la clave de una ciudadanía democrática, en principio.

Sin embargo, esta afirmación deja abierto un segundo problema: el de cómo acomodar la diversidad de modo que sea posible la convivencia.

La clave se encuentra, a mi juicio, en articular las distintas dimensiones de la ciudadanía, de modo que la diversidad, que puede ser enriquecedora, no genere un trato desigual y, por tanto, injusto.

2. "Ciudadanía": un motor de la transformación social

2.1. Actualidad del concepto de ciudadanía

En efecto, desde la década de los noventa del siglo pasado la noción de ciudadanía cobra un protagonismo especial por razones tanto de la vida cotidiana como filosóficas.

En lo que se refiere a las razones de la vida cotidiana recordaremos al menos cuatro: (1) El crecimiento de la inmigración en los países más desarrollados obliga a replantear

la cuestión de las formas de pertenencia a una comunidad política (refugiado político, asilado, inmigrante legal o ilegal, Gastarbeiter, ciudadano parcial, ciudadano de pleno derecho). (2) Las exigencias de distintas subunidades políticas de los Estados nacionales de reestructurar el mapa político del Estado al que pertenecen por entenderse a sí mismas como naciones pone sobre el tapete de la discusión el problema de las identidades políticas compartidas en el caso de cada uno de los ciudadanos de un Estado nacional, que serían a la vez ciudadanos de la subunidad política. (3) La posibilidad de que nazcan uniones transnacionales, que comparten un Tratado Constitucional, como es el caso de la Unión Europea, obliga también a preguntarse por la forma de una ciudadanía compartida en el nivel nacional y en el transnacional. (4) El horizonte de una ciudadanía cosmopolita, cada vez más posible por la existencia de organismos políticos mundiales, empresas multinacionales y organizaciones cívicas transnacionales, abre de nuevo el debate sobre la forma de construirla: si a través de uniones nacionales amistosas o a través de un Estado Democrático mundial. Las dos vías abiertas por Kant siguen en discusión.

En lo que respecta a las razones filosóficas, estrechamente ligadas a las de la vida cotidiana, la noción de ciudadanía viene a congregar los esfuerzos de liberales y comunitarios, como en algún momento señaló Will Kymlicka. En los años setenta del siglo pasado la publicación de *A Theory of Justice* de John Rawls fue el origen de una ingente cantidad de publicaciones sobre lo justo desde el sector liberal, teniendo como clave al individuo y sus derechos (Rawls, 1971). En los años ochenta el movimiento comunitarista exalta el sentimiento de pertenencia a la comunidad como indispensable para construir una idea de convivencia política: asumir la responsabilidad por la propia comunidad es *conditio sine qua non* de la protección de los derechos (Etzioni, 1996). En los noventa la noción de ciudadanía sintetiza los dos lados, porque es ciudadano quien pertenece a una comunidad política en la que comparte una concepción de la justicia. La bibliografía sobre la ciudadanía crece exponencialmente por unas razones y otras.

Pero justamente por esto salen a la luz una gran cantidad de problemas. En principio, las distintas tradiciones de Filosofía Moral y Política diseñan distintos modelos de ciudadanía aparejados a distintos modelos de libertad. Desde el liberalismo más elemental, que reduce la libertad a la libertad negativa (Nozick), al comunitarismo que entiende la autonomía como una conquista hecha en comunidad (Etzioni), pasando por el liberalismo social, atento a la libertad positiva y negativa (Rawls), a los defensores de una política deliberativa, trabada sobre las redes intersubjetivas del lenguaje (Habermas), o el republicanismo que pretende construir una comunidad basada en la libertad entendida como no dominación (Pettit).

Sin embargo, a mi juicio, con ser apasionantes estos debates, creo que es más importante otro problema, que ha quedado en la sombra y del que me ocupé en mi libro *Ciudadanos del Mundo. Hacia una Teoría de la Ciudadanía*: una Teoría de la Ciudadanía -a mi juicio- exige articular de forma adecuada distintas dimensiones de la ciudadanía, que hoy van siendo tratadas de forma separada en diversos foros y publicaciones, y, sin embargo, requieren una articulación apropiada. En los distintos capítulos de *Ciudadanos del Mundo* intenté apuntar esa articulación de las siguientes dimensiones, a mi juicio, indispensables: legal, política, social, económica, civil, intercultural, compleja, cosmopolita. Cada una de estas dimensiones ha generado una gran cantidad de discusiones y de bibliografía, y creo indispensable articularlas para poner las bases de una convivencia fecunda.

2.2. Una noción revolucionaria

Diremos por sintetizar que "ciudadano" es aquél que es su propio señor o su propia señora, junto a sus iguales, en el seno de la comunidad política. La idea de ciudadanía congrega entonces dos lados: autonomía e igualdad. Sin embargo, en cuanto la noción de igualdad entra en la vida compartida se abre la pregunta: ¿puede subsistir la igualdad política con una total desigualdad en lo económico, lo social, lo civil, lo cultural y en la expresión de las distintas opciones vitales? ¿No es cierto que los que son políticamente iguales no pueden ser a la vez

radicalmente desiguales en las restantes dimensiones de la vida ciudadana?

La radical desigualdad es un límite para la convivencia. Quienes se saben y sienten tratados de forma desigual, no habiendo para ello una razón justificada, no van a poder considerarse a sí mismos ciudadanos de una comunidad política que en realidad los rechaza. Por eso es, e mi juicio, indispensable, dar carne de realidad a la noción de ciudadanía social de Marshall, según la cual, ciudadano es aquél que en una comunidad política ve protegidos sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales (Marshall, 1998). Pero es igualmente indispensable generar una ciudadanía económica, basada en la idea de igualdad de oportunidades (Ackermann/Alstott, 1999); y una ciudadanía intercultural, que no marque las diferencias entre culturas de primera y culturas de segunda. No intentar reducir las desigualdades es poner límites a la convivencia.

Ahora bien, puesto que cada una de estas dimensiones requiere un tratamiento específico, en lo que sigue me centraré en una de ellas: en el límite a la convivencia que puede suponer para una comunidad política como la europea resolver de forma inadecuada el problema planteado por dos hechos estrechamente conectados entre sí: el hecho del pluralismo moral y el del pluralismo cultural.

Como el Tratado Constitucional de la Unión Europea ha mostrado, Europa ha intentado expresar su identidad moral en distintos documentos y por último en el texto del Tratado. Ahora bien, si Europa se autocomprende desde esa identidad, entonces las culturas que no la compartan pueden dificultar la convivencia, o incluso hacerla imposible. O, visto desde el otro lado, los miembros de aquellas culturas que no la comparten y se ven obligados a vivir en algún país europeo por razones de subsistencia, pueden saberse y sentirse tratados de forma desigual. ¿Cómo articular la identidad moral de la Unión con la convivencia de ciudadanos con distintos bagajes morales y culturales en el seno de los países de la Unión? ¿Cómo articular el pluralismo moral y cultural? Para tratar de responder a esta

pregunta intentaré trazar el perfil de esa identidad moral europea.

3. La identidad ético-política de la Unión Europea

En principio, conviene aclarar qué entiendo por "identidad moral", y para ello tomaré como referencia la caracterización de la identidad personal, que ofrece un psicólogo como Erik Erikson. Según Erikson, una identidad es una definición de sí mismo, en parte implícita, que un agente humano debe poder elaborar en el curso de su conversión en adulto y seguir redefiniendo a lo largo de su vida (Erikson, 1972). La identidad no está, pues, dada de una vez por todas, sino que la persona la va reelaborando a lo largo de su vida, va reelaborando su autodefinición al hilo de su historia. A ello se añaden otros dos rasgos, que serán sumamente fecundos para tratar de dilucidar en qué consiste, por analogía, la identidad ética europea: la propia identidad depende del reconocimiento de otros, el sujeto se evalúa moralmente a sí mismo desde otros, su autocomprensión y su autoestima dependen también de cómo le comprenden y le estiman otros; y, por otra parte, la propia identidad no es estática, no está dada por un destino ya decidido, sino que depende también de la capacidad de negociación del sujeto: no le viene dada por el destino, sino que tiene que negociarla consigo mismo y con el entorno. La identidad se asume creativamente y en comercio con otros.

Aplicando esta caracterización a la Unión Europea, su identidad consiste en una definición de sí misma, que va redefiniendo a lo largo de su historia, negociándola con otros y consigo misma.

¿Por qué es importante esta autodefinición? Porque, como apunta Charles Taylor, la identidad moral no es lo que se refleja en un documento y tiene efectos civiles, sino que define, de alguna manera, el horizonte del mundo moral, de forma que a partir de ella el sujeto sabe qué es lo que resulta verdaderamente importante para él, qué le atañe profundamente y qué es lo que para él tiene menor significación. La identidad lleva a priorizar unos aspectos y relegar otros, a preferir unos valores y postergar los restantes, lleva a evaluar el mundo

moralmente y a actuar en consecuencia. Por eso no basta con recurrir a la historia o las raíces para caracterizar identidades, hace falta recurrir, en el caso de las personas y de las entidades políticas, a la identidad moral: al conjunto de valores por el que se orientan al tomar sus decisiones, al conjunto de valores desde el que dan importancia a unas cosas y dejan otras en segundo plano (Taylor, 1996).

Al fin y al cabo, en la vida corriente no importa mucho saber cuáles son las raíces étnicas de las comunidades políticas, que por fortuna suelen ser múltiples y variadas, sino detectar si esas comunidades prefieren de hecho la libertad al vasallaje, el trato igual a la discriminación, la deliberación abierta y pública al dogmatismo, la solidaridad al desamparo. Y, en este sentido, el Tratado Constitucional de la Unión Europea recoge un conjunto de valores de los que se dice que constituyen las señas de identidad de los europeos: respeto a la dignidad humana, libertad, democracia, igualdad, pluralismo, no discriminación, justicia, solidaridad, tolerancia, igualdad de varones y mujeres, derechos de las minorías, Estado de derecho, y respeto a los derechos humanos. Son valores, como es obvio, que comparten en el contexto europeo cristianos, ateos y agnósticos, porque forman parte de esa ética cívica, de esa ética de los ciudadanos, en la que ha venido a desembocar "la herencia cultural, religiosa y humanista de Europa", de que habla el Tratado Constitucional. Si no se dice expresamente que esa herencia procede de la cultura grecolatina, la religión cristiana y el humanismo que dio en la Ilustración, sí se recogen abiertamente los valores que unos y otros pueden reconocer sin lugar a dudas como suyos.

De igual modo forma parte de esta identidad moral la Carta de derechos fundamentales, entre los que se encuentran los civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, con la peculiaridad de que en el texto se les reconoce por vez primera en la historia de este tipo de tratados una fuerza jurídicamente vinculante. Quien desee formar parte de la Unión Europea sabe que estos valores y derechos han de formar parte de su identidad dinámica. ¿Cómo construir una convivencia fecunda desde el pluralismo moral y la diversidad cultural en una Europa que se

autodetermine moralmente desde esta identidad?

4. Pluralismo moral y ética cívica transnacional

Las sociedades con democracia liberal, como las europeas, no son sólo políticamente plurales, es decir, con diversas ideologías políticas que hacen sus ofertas a los ciudadanos para ser votadas en las correspondientes elecciones, sino también plurales desde el punto de vista moral.

Qué significa pluralismo moral es cuestión debatida. Entre otras razones, porque mientras que se han arbitrado mecanismos para encauzar el pluralismo político (como la creación de partidos, su competición por el voto del pueblo, elecciones regulares), qué sea pluralismo moral es una cuestión que ha quedado reiteradamente en la penumbra, porque es propia ante todo de la sociedad civil. La tarea del Estado, a este respecto, consiste en garantizar que los grupos con distintas propuestas morales puedan vivirlas y expresarlas, siempre que no atenten contra los valores constitucionales, pero hacer esas propuestas a través de la opinión pública, la educación, o las organizaciones cívicas, impregnar de ellas la cultura, no es cosa del Estado, sino de quienes desde la sociedad civil apuestan por lo que he llamado "éticas de máximos" (Cortina, 1986; 2001).

En efecto, una sociedad moralmente pluralista sería, según Rawls, aquélla en la que conviven distintas doctrinas comprensivas del bien que aceptan una concepción moral-política de la justicia. Tales doctrinas pueden ser religiosas o filosóficas, pero se consideran "razonables" si están dispuestas a aceptar los principios de una concepción de la justicia, que se refieren a libertades básicas y derechos sociales (Rawls, 1993). Por mi parte, y desde mi libro Ética mínima, entendí que el pluralismo moral consiste en la convivencia de distintas "éticas de máximos", distintas propuestas de vida feliz, que pueden hacer convivir precisamente porque comparten unos valores y principios de justicia, unos mínimos de justicia (una "ética mínima"), por debajo de los cuales no se puede descender sin caer bajo mínimos de humanidad. La "fórmula mágica del pluralismo moral" consistiría entonces en "compartir unos mínimos de justicia y

respetar activamente unos máximos de felicidad y de sentido" (Cortina, 1986; 2001).

Las sociedades moralmente pluralistas, entonces, se sitúan más allá del monismo moral y del politeísmo moral. El monismo moral consiste en creer que existe un único código moral, una única propuesta de felicidad, que debe imponerse a todos los ciudadanos porque es la verdadera. El politeísmo moral consiste, en el extremo opuesto, en considerar que los distintos códigos morales son hasta tal punto diferentes que es imposible que entablen entre ellos un diálogo y encuentren valores y principios compartidos. Los códigos son inconmensurables, no pueden descubrir nada común. Más allá del monismo y del politeísmo, el pluralismo moral se da en aquellas sociedades en las que conviven distintos códigos morales con distintas propuestas de vida en plenitud, que entablan entre sí un diálogo y van descubriendo paulatinamente principios y valores comunes, que les permiten abordar conjuntamente los problemas morales que se plantean a la sociedad en su conjunto.

La alusión a las ideas de descubrimiento y ampliación es importante. Porque una sociedad pluralista puede gozar de un pluralismo básico, que consiste simplemente en la coexistencia de distintas éticas de máximos que acuerdan no agredirse, o bien ir ampliando la base común compartida con la voluntad decidida de descubrir realmente lo que se comparte. En este segundo caso, se pasa de la simple coexistencia a la convivencia, e incluso a la construcción conjunta de la vida común, que exige respeto activo recíproco, y no sólo tolerancia pasiva. A esta base común compartida, que es dinámica y no estática, y cuya ampliación depende de la voluntad decidida de descubrir lo común, debería llamarse "ética cívica", porque es la ética de las personas como ciudadanas, como miembros de una comunidad política (Cortina, 2001).

La ética cívica es pública, como también lo son las éticas de máximos, que aspiran a exponerse en público. Pero que la forma de ser públicas las éticas de máximos y la ética cívica es diferente. Porque las primeras invitan a su seguimiento para que acepte la invitación quien se sienta atraído por ella; la ética

cívica, por su parte, se exige en una sociedad pluralista, porque constituye el mínimo innegociable, por debajo del cual no se puede descender sin caer en inhumanidad.

Por otra parte, la ética cívica es dinámica, porque ante los nuevos problemas morales va descubriendo valores y modulaciones nuevos, y es transnacional, porque las exigencias de justicia que plantea van siendo compartidas por distintos países, como se echa de ver en las Comisiones Nacionales de Bioética, en los grupos Multistakeholder de Responsabilidad Social de las empresas, en las Comisiones éticas de medios de comunicación; en suma, en esas comisiones y comités nacionales y transnacionales que en realidad comparten los valores y derechos de la ética cívica que constituye la identidad europea, a los que antes hemos aludido, unos valores y principios que no son privativos de Europa, sino compartidos con organismos internacionales y globales (Cortina, 2003).

Profundizar en la elaboración de esa ética cívica es sin duda una tarea difícil, que precisa tanto el concurso del Estado como el de la sociedad civil para llevarse adelante con éxito. Del Estado requiere neutralidad, no entendida como distanciamiento de todas las creencias, sino como la negativa a optar por una de ellas en detrimento de las demás, pero a la vez como compromiso activo en la labor de articular de tal modo las instituciones públicas que todos los ciudadanos puedan expresar serenamente su identidad. La sociedad civil, por su parte, debería ir incorporando esa virtud central en el mundo pluralista que es el respeto activo, el hábito de respetar activamente las creencias que sean respetables, aunque no se compartan. No todas las opciones son respetables, sí lo son las que comparten los mínimos de justicia propios de una ética cívica, comprometida con la igual dignidad de las personas.

Pero, ¿qué ocurre cuando algunas culturas no comparten esos mínimos de justicia de la ética cívica? ¿Qué ocurre cuando el problema no es de máximos, sino de mínimos? ¿No es éste un límite insuperable de la convivencia?

5. Una Europa intercultural

5.1. La cuestión del multiculturalismo

La mayoría de países son culturalmente diversos, lo cual provoca tensiones a menudo, y éste es el caso de la Unión Europea. Las políticas que los grupos culturales más poderosos han seguido con los más débiles se han concretado en la eliminación (por genocidio o por destierro), la segregación (que supone segregación física, discriminación económica, carencia de derechos políticos), la asimilación de las culturas relegadas a la dominante, o la integración, es decir, el reconocimiento de que los diversos grupos tienen derecho a mantener sus diferencias culturales participando de la vida común. Esta última forma política de proceder recibe el nombre de "multiculturalismo", expresión que eligió el gobierno canadiense para describir la política que empezó a impulsar a partir de 1970, encaminada a fomentar la polietnicidad y no la asimilación de los inmigrantes.

Las críticas al multiculturalismo no tardaron en hacerse oír, críticas que podemos reunir en tres: 1) Centrarse en las diferencias más que en lo que une a los ciudadanos debilita la fraternidad. La ciudadanía debería ser el foro en que las personas trascendieran sus diferencias, buscando el bien común. 2) El núcleo del liberalismo viene constituido por la defensa de los derechos individuales y una política multicultural exigiría reconocer derechos colectivos, que pueden limitar los individuales. 3) El reconocimiento de derechos colectivos puede llevar a la formación de guetos que, aun sin quererlo, favorecen de nuevo la segregación, y crean situaciones de injusticia al primar a unos grupos sobre otros.

Obviamente, junto a las críticas se presentan razones ético-políticas a favor del multiculturalismo, que obligan a resolver lo mejor posible los problemas apuntados por las críticas. Sintetizaremos las razones en cuatro, señalando que las tres primeras han sido trabajadas especialmente por Taylor desde su trabajo seminal de 1992:

1) Cada persona percibe su identidad desde el reconocimiento de otros. Como señalaba Hegel, la categoría básica de la vida social no es el individuo, sino el reconocimiento recíproco entre los individuos; por eso, "el reconocimiento debido no es sólo una

cortesía que debemos a los demás, es una necesidad humana vital" (Taylor, 1993, 45). Puesto que la cultura desde la que una persona se comprende a sí misma es esencial para su identidad, si esa cultura es relegada y despreciada en su comunidad, la persona puede llegar a despreciarse a sí misma, a odiar su propia cultura y a odiarse. Si el liberalismo reconoce la igualdad dignidad de las personas, tiene que diseñar políticas de la diferencia cultural que permitan a las personas percibirse como iguales y, por tanto, estimarse a sí mismas.

2) Ninguna cultura es rechazable totalmente, al menos a priori. Es difícil que una cultura que ha dado sentido a la vida de personas durante siglos no tenga nada positivo que ofrecer.

3) La diversidad de culturas es una riqueza. Esta afirmación se sustenta, o bien en razones creacionistas como las de Herder (Dios las creó de forma que cada una aporte algo originario y único, por eso cada una ha de mantener su autenticidad), o bien en la convicción de que para hacer frente a la vida importa contar con la mayor cantidad de recursos culturales posibles y no renunciar a priori a ninguno de ellos. La homogeneidad empobrece, la diversidad enriquece.

4) Una sociedad liberal, que debe tratar a todos sus ciudadanos con igual consideración y respeto, no puede permitir que haya ciudadanos de primera (los de la cultura dominante) y de segunda (los de las culturas relegadas), sino que debe arbitrar los procedimientos políticos necesarios para que todos sean tratados por igual. Ya hemos tratado del pluralismo de las éticas de máximos, pero ¿cuándo se presentan diferencias culturales que requieren políticas y éthoi multiculturales?

5.2. Formas de diversidad cultural

El término "cultura" puede entenderse de formas muy diversas. Puede aludir, en sentido débil, a un conjunto de costumbres que pueden tener grupos étnicos, grupos de edad, clases sociales o grupos de similar tendencia sexual. Pero también puede referirse, en sentido fuerte, a un conjunto de pautas de pensamiento y de conducta que dirigen las actividades y producciones materiales y mentales de un pueblo y que pueden

diferenciarlo de los demás; la cultura incluye entonces formas de conducta, reguladas por normas y sustentadas por valores que las legitiman y hacen comprensibles, y también prácticas legitimadas e institucionalizadas, siendo la religión el mecanismo usual de legitimación. Entenderé aquí cultura en este sentido fuerte, que vendría a identificarla como una cosmovisión, como un modo de concebir el sentido de la vida y de la muerte, que justifica la existencia de diferentes normas y valores morales. Una cosmovisión, más o menos perfilada, que una generación adulta quiere legar a sus descendientes; por eso las culturas son intergeneracionales (Cortina, 1997).

Desde esta caracterización importa acercarse a las tres formas de diversidad cultural que distingue Will Kymlicka, por ver en qué casos se plantean problemas multiculturales: 1) Estados multinacionales. En ellos alguna o algunas subunidades políticas dicen tener conciencia de ser nación y reclaman derechos de autogobierno, es decir, una distribución distinta del poder político que satisfaga a su conciencia nacional. Mecanismos para atender a estas exigencias serían el Estado autonómico, el federalismo, sea simétrico o asimétrico, las confederaciones, las reservas de pueblos indígenas, los protectorados, los Estados asociados, los condominios, o la independencia. 2) Estados poliétnicos. Son aquellos en que conviven etnias diversas, entendiendo que las etnias no son sólo raciales, sino que comportan distintas cosmovisiones. Piden respeto y apoyo para mantener y transmitir su forma de vida, lo cual requiere en ocasiones reconocer derechos colectivos, y no sólo individuales, para mantener su cultura y religión. 3) Grupos tradicionalmente desfavorecidos (mujeres, discapacitados, homosexuales, etc.), que reclaman medidas temporales de discriminación positiva (Kymlicka, 1995).

De estos tres tipos de diferencias, a mi juicio, sólo el segundo grupo plantea problemas multiculturales. En el primer caso, las subunidades políticas pueden compartir la misma cosmovisión, aunque se sientan distintas naciones, y la protección de la lengua no pone en peligro los mínimos compartidos de justicia. Es el caso de España, donde todas las

comunidades autónomas se autocomprenden desde la cultura de la democracia liberal, que tiene en el trasfondo una raíz judía y cristiana. Comparten, pues, el sentido de la organización política, de las normas morales, incluso de la vida y la muerte. Lo que se reclama es construir de otra forma el mapa político y, en lo que se refiere a la lengua no hablada por el resto de España, derechos que arropan su mantenimiento y transmisión. Por su parte, los grupos tradicionalmente desfavorecidos reclaman medidas de discriminación positiva hasta ser tratados como iguales a los demás desde su diferencia, más que una "ciudadanía diferenciada", como pretende Irish Young (Young, 2000).

Por el contrario, las etnias con cosmovisiones distintas sí plantean, en principio, el problema de organizar su convivencia, porque pueden entrar en colisión en cuestiones de justicia. Por continuar con el ejemplo de España, el desafío multicultural se limita, hoy por hoy, a la convivencia de una cultura democrático-liberal con la población gitana y la musulmana. Dos ejemplos que destruyen la identificación de algunos autores entre minorías étnicas e inmigración: en el caso de España, ni todos los grupos inmigrantes se identifican con una cultura distinta a la occidental (sólo los musulmanes), ni la diversidad cultural se debe sólo a esos inmigrantes, sino también a indígenas tan acreditados como los gitanos. Importa puntualizar, porque la prensa suele unir "inmigración-multiculturalidad-delincuencia-trabajo" en una noche en que todos los gatos son pardos. ¿Cómo acomodar la multiculturalidad?

5.3. Tres respuestas frente al desafío del pluralismo cultural

Si por "diversidad cultural" se entendiera sólo diversidad de costumbres (comida, vestido, entretenimiento), incluso de lengua, acomodar las diferencias culturales no sería más difícil que acomodar cualquier otro tipo de diferencia grupal. El problema radical se plantea cuando se trata de distintas cosmovisiones y cuando esas cosmovisiones comportan concepciones de justicia que entran en conflicto, cuando discrepan acerca de los mínimos justicia que constituyen la ética cívica y permiten a los ciudadanos de una comunidad construir su vida juntos. ¿Qué

sucede cuando existen discrepancias profundas sobre cuestiones de mínimos de justicia? Por ejemplo, cuando una cultura entiende que la mujer carece de libertad para organizar su vida, a diferencia del varón; o cuando una comunidad rechaza la educación pública para sus jóvenes, como es el caso de los Amish, a los que algunos autores consideran "ciudadanos parciales", porque renuncian voluntariamente a derechos y responsabilidades ciudadanos; o cuando la comunidad asigna a algunos de sus miembros el derecho a juzgar y castigar, y se niega a aceptar la legitimidad de los jueces externos.

El asunto del velo islámico será un problema de justicia si el velo expresa inferioridad de la mujer, no si se trata sólo de un símbolo religioso. Prohibir símbolos religiosos en lugares públicos, si no son expresivos de relaciones injustas, es propio de sociedades no pluralistas, sino confesional-laicistas. De hecho, los Sikhs que deseaban ingresar en la Real Policía Montada del Canadá y no podían hacerlo porque su religión les prohibía prescindir del turbante, una vez reconocido el derecho a llevarlo, pudieron officiar de policías.

Entendiendo, pues, que los problemas más profundos se plantean cuando las discrepancias entre las culturas alcanzan a cuestiones de justicia, ¿qué propuestas se presentan hoy para organizar comunidades multiculturales de forma éticamente deseable y políticamente viable? Intentaré sintetizar en tres las más relevantes:

1) El liberalismo multicultural de Kymlicka. Para resolver equitativamente las cuestiones multiculturales una teoría liberal debe complementar los derechos humanos individuales con derechos de los grupos, porque existen diferencias culturales que no pueden mantenerse y transmitirse contando sólo con la protección de los derechos civiles y políticos individuales. Los derechos de los grupos entonces funcionan como "protecciones externas" para los grupos étnicos, porque les permiten limitar el poder de la sociedad más amplia, impedir que las instituciones del grupo se vean atropelladas por las decisiones de la mayoría. Las protecciones externas son, pues, intergrupales.

Sin embargo, una teoría liberal debe igualmente explicar que

los derechos colectivos tienen límites, sobre todo dos: un grupo no puede valerse de sus derechos para dominar a otro, ni tampoco para oprimir a sus propios miembros. En este segundo caso hablamos de que los grupos no pueden utilizar sus derechos como "restricciones internas", es decir, para limitar la libertad de sus miembros a cuestionarse y revisar las autoridades y las prácticas tradicionales. Es preciso asegurar igualdad entre los grupos, y libertad e igualdad en los grupos.

El gran problema consiste entonces en aclarar qué hace el liberalismo con grupos étnicos que privan de libertad a sus miembros, si es preciso tolerar a los grupos y permitir que priven a sus miembros de autonomía. Para responder a esta cuestión se perfilan dos modelos de liberalismo (Galston, 1995): un liberalismo ilustrado, comprensivo o kantiano, que tiene a la autonomía por clave del mundo liberal, y un liberalismo de la Reforma, político, rawlsiano, que teme que la autonomía socave la adhesión a las instituciones liberales de quienes no la valoran. Ante ambos modelos Kymlicka reconoce que la tolerancia religiosa nació para defender la autonomía y, por tanto, no son admisibles las restricciones internas. Sin embargo, tal vez el pragmatismo le aconseja afirmar que no es lo mismo identificar una teoría defendible de los derechos de los grupos que imponerla. Más vale -afirma- que los liberales se acostumbren a convivir en sus países con grupos iliberales (por ejemplo, el Pueblo indio), como hacen con grupos iliberales de otros países.

2) Por su parte, lo que podríamos llamar un liberalismo "intolerante por temeroso", por desgracia muy difundido en Europa, se asusta ante la entrada de inmigrantes con diferentes culturas, convencidos del valor de su cultura (sobre todo musulmanes), y afirma que suponen un peligro para nuestras convicciones occidentales. Ocultando que quienes vienen en las pateras lo hacen urgidos por la miseria, ponen en guardia frente a ellos y frente a su cultura liberal, recordando que el pluralismo es un valor y aconsejando no tolerar culturas no liberales. Por supuesto, estas advertencias se hacen sólo frente al inmigrante pobre, frente al que los medios de comunicación presentan como un peligro, como fuente supuesta de delincuencia,

competencia laboral e intransigencia cultural.

Frente a estas expresiones en realidad de aporofobia, de "odio al pobre", más justo y eficaz sería que quienes, desde una cultura occidental, están convencidos del valor de la autonomía y los derechos humanos, traten de reforzar tales convicciones entre ellos con palabras y con hechos, en vez de insistir en que hay que debilitar los valores. Si lo hicieran así, se percatarían de que lo que urge es resolver el problema de la miseria, integrar a los que huyen de ella, dialogar con su cultura y hacer creíble con la acción que el respeto a los derechos humanos es un buen programa ético-político.

3) Por mi parte, quiero proponer un liberalismo radical intercultural (Cortina, 1997). Es un liberalismo radical porque entiende que la autonomía de las personas es irrenunciable, que deben elegir su propia vida y, por tanto, las restricciones internas son intolerables. Los miembros de los diversos grupos culturales deben poder conocer ofertas diversas, ponderar cuáles son las que prefieren y elegir libremente, de modo que el grupo no restrinja su libertad. Porque bien puede ocurrir que quienes estén interesados en mantener las diferencias culturales sean los patriarcas y los líderes, más que los miembros. Sólo teniendo posibilidad de elegir es posible averiguar si una mujer prefiere aceptar el marido que otros le proporcionan, no trabajar fuera del hogar y vivir pendiente del varón. De ahí que no se pueda permitir en modo alguno que los grupos culturales coarten la libertad de sus miembros, de lo que sólo se beneficiarían los poderosos.

Pero desde esta base el diálogo intercultural es imprescindible, un diálogo que descansa en dos supuestos al menos: 1) importa respetar las culturas porque los individuos se identifican y estiman desde ellas y no se puede renunciar a priori a la riqueza que una cultura pueda aportar, 2) pero a la vez ese respeto tiene que llevar a un diálogo desde el que los ciudadanos puedan discernir qué valores y costumbres merece la pena reforzar y cuáles obviar.

Se suele hablar del fenómeno multicultural como si las culturas estuvieran separadas entre sí y fueran estáticas, como

si cada una de ellas fuera homogénea, como si a la hora de organizar la convivencia entre ellas no hubiera que contar con que evolucionan, se han hecho históricamente en diálogo mutuo, han aprendido unas de otras, y son dinámicas. Y cabe suponer que en el futuro, no sólo ocurrirá lo mismo, sino todavía más, teniendo en cuenta el mayor contacto que existe entre las culturas en el nivel local y global. Lo realista es, pues, suponer que la convivencia de personas con distintas culturas propiciará cada vez más el diálogo y el aprendizaje mutuo, habida cuenta además de que cada uno de nosotros es multicultural.

Este diálogo no tiene que ser sólo cosa de los líderes culturales, sino que empieza en las escuelas, los barrios, los lugares de trabajo. Mientras existan guetos, mientras la vida cotidiana no sea en realidad multicultural, seguirá pareciendo que hay un abismo entre las culturas. Cuando en realidad existe una gran sintonía entre ellas si no se interpretan desde la miseria, el desprecio y la prevención. Hacer intercultural la vida cotidiana es asegurar que cada cultura dará lo mejor de ella, por eso la integración en la ciudadanía ha de hacerse desde el diálogo intercultural de la vida diaria.

Adela Cortina
Catedrática de Ética y Filosofía Política
Universidad de Valencia
Directora de la Fundación ÉTNOR

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aranguren, José Luis, Ética, en Obras Completas, Madrid, Trotta, II, 159-502.
- Ackerman, Bruce/Alstott, Anne (1999), The Stakeholder Society, New Haven & London, Yale University Press.
- Apel, Karl-Otto (1973), Transformation der Philosophie, Frankfurt, Suhrkamp.
- Conill, Jesús (2004), Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen, Madrid, Tecnos.

- Cortina, Adela (1986), Ética mínima, Madrid, Tecnos.
- Cortina, Adela (1997), Ciudadanos del mundo, Madrid, Alianza.
- Cortina, Adela (2001), Alianza y Contrato, Madrid, Trotta.
- Cortina, Adela (2003), "Öffentliche Vernunft und Anwendungsethiken. Neue Wege der praktischen Vernunft in einer pluralistischen Gesellschaft", in W. Kellerwessel, W.J. Cramm, D. Krause, H.C. Kupfer (Hg.), Diskurs und Reflexion, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2005, 41-58.
- Cortina, Adela, "Das Prinzip Mit-Verantwortung im Spannungsfeld von Politik, Recht und Moral, in D. Böhler, M. Kettner, G. Skirbekk (Hg.), Reflexion und Verantwortung, Frankfurt, Suhrkamp, 2003, 285-302.
- Etzioni, Amitai (1996), The New Golden Rule, London, Basic Books.
- Habermas, Jürgen (1996), Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1968), Zum ewigen Frieden, Berlin, Walter de Gruyter, VIII, 341-386.
- Kymlicka, Will (1996), Ciudadanía multicultural, Barcelona, Paidós.
- Marshall, Thomas (1998), Ciudadanía y clase social, Madrid, Alianza.
- Muguerza, Javier (1990), Desde la perplejidad, México, Madrid, Buenos Aires, F.C.E.
- Rawls, John (1971), A Theory of Justice, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, John (1993), Political Liberalism, New York, Columbia University Press.
- Taylor, Charles (1993), El multiculturalismo y la "política del reconocimiento", México, F.C.E.
- Taylor, Charles (1996), Fuentes del Yo, Barcelona, Paidós.
- Young, Iris M. (2000), La justicia y la política de la diferencia, Madrid, Cátedra.