

Contra la fraternidad universal y a favor del humanismo

Sobre globalización y multiculturalidad

Amelia Valcárcel

El Planeta, tan pequeño y abarcable que puede dársele una vuelta significativa en cuatro días, está recubierto por un velo de mensajes que, si se visualizaran como finos hilos, lo convertiría en un activo capullo de seda. Eso, que viene ocurriendo desde el uso de la señal de radio, se ha incrementado hasta el actual desarrollo de las telecomunicaciones; no tanto ha cambiado el medio, sino que la innovación ha consistido en nuestra nueva y enorme capacidad de almacenar y trasladar datos. Ello, surgido y propiciado por el crecimiento del Estado moderno, ahora es la película de comunicación que envuelve

el mundo y lo constriñe a utilizar lenguajes comunes. El mundo es una noosfera. Del planeta huye el misterio,¹ escapa a su exterior y, al presente, ni siquiera el silencioso universo agita nuestra imaginación. Comenzamos a entender que, de manera fehaciente, estamos solos. Que el planeta es limitado; que no nos iremos a ninguna parte.

¿Cambiarán estos conocimientos, actuando básicamente, nuestros modos de vida? La noosfera informa de todo ello, pero es un enorme revoltijo donde lo significativo y lo trivial no tienen signos que los separen. Mi insistencia en llamar noosfera al planeta hipercomunicado es un tributo a un filósofo y teólogo injustamente preterido, Teilhard de Chardin. Su concepto de “noosfera”² es en la actualidad recuperado por la Red, los internautas, que le reconocen como predecesor, los teóricos del movimiento Gaia y hasta Tom Wolfe.³ De Teilhard es la formulación

-
1. Aunque todavía algún reportaje de la N. G. se anuncie con el inverosímil reclamo de “conocerán culturas no tocadas por la mano del hombre”.
 2. Es la “capa pensante”; “fuera y por encima de la biosfera hay una noosfera”, *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus, 1971, p. 219 y ss. Teilhard recogió este concepto de Vernardsky, pero lo transformó; quizá lo más fascinante de su pensamiento sea su teoría de la compresión humana y su destino en el punto omega, pero no pueden tratarse ahora.
 3. De este último entresaco la frase: “Ha tenido que estallar la actual webmanía para que, casi medio siglo después, sus románticas teorías adquirieran vigencia”; Wolfe, “Infoverborrea, polvos mágicos y el hormiguero humano” en *El periodismo canalla y otros artículos* (2000), Barcelona, Ediciones B, 2001.

“piel pensante”. En sus póstumos, *El medio divino*⁴ o *El fenómeno humano*, se explicita y está presente dentro de la estructura organicista de todo su pensamiento.⁵ Muy probablemente fue Teilhard la inspiración principal de McLuhan, que es sin duda quien avanzó la forma general del mundo hipercomunicado.⁶

El asunto es simple: Si la comunicación tiene estructura donde producirse y ampliarse, se supera la sensación de desorden y además aparece la interlingua planetaria ¿Esta nueva forma es capaz de cambiar los contenidos? ¿Concita esta universalidad al universalismo? ¿Toma de nuevo el humanismo arranque?

UNIVERSALISMO Y DEMOCRACIA

Sería un error, y grave, pasar por encima del Estado multicultural e incluso pluricivilizatorio de las diversas humanidades que conviven en el planeta. Añado la palabra “civilización” como recordatorio de Huntington, cuyo antihumanismo ya no se sustenta, como el de los

4. Madrid, Taurus, 1959.

5. Un organicismo plotiniano que se despliega e implica una focalización finalista no ensayada por la filosofía cristiana desde Nicolás de Cusa.

6. La hipercomunicación nos sume en lo que McLuhan llamaba “espacio acústico” y que ahora solemos llamar ciberespacio; según M. McLuhan, la noosfera, por sí misma, cambiaba las condiciones anteriores de la existencia humana, por lo que, en una primera fase, *lo exterior debería ser percibido como caos* (*La aldea global*, Gedisa, 1996, p. 135).

antropólogos del siglo pasado, en los pequeños grupos humanos, sino en los datos de la geopolítica. Pero como a Huntington habrá que volver, me detengo antes, en un punto anteriormente sólo insinuado, en la causa profunda de la apertura del debate del humanismo al término de la Segunda Guerra.

¿Qué y quién pedía tanto humanismo en ese final de guerra como para que apareciera la polémica? Arriesgo que dos fuentes: la utilización bélica de la energía nuclear y la Declaración del 48. El mundo se estaba volviendo global de un modo infame. La globalización se traducían en la amplitud del escenario de la Guerra —todos los continentes menos uno—, y la inusitada capacidad de destrucción que había comparecido en ella, lo que sus contemporáneos llamaron “la bomba”.⁷ Era preciso volver sobre lo andado, reparar lo irreparable. Resucitar la voluntad buena. Construir una paz duradera. Renovar la sociedad de Naciones y sustituirla por la ONU. El mundo tenía graves y grandes urgencias.

Y aunque las respuestas a tales urgencias no parecen estar a la altura de sus incitaciones —me refiero en particular a las respuestas filosóficas—, algunas cosas, quizá sin tenerlas muy en cuenta, aquel mundo hizo. Bien

7. Einstein es particularmente insistente en este punto, lo que bien se comprende, en especial en sus artículos “Guerra atómica o paz” o “La amenaza de una destrucción masiva”, ambos en el ya citado *Sobre el humanismo*, p. 69 y 85.

es cierto que no muchas, porque la dinámica de bloques lo mantuvo cerrado y parcelado durante cuatro décadas. Mas los pensadores humanistas, con todo, no estuvieron quietos. No cabe olvidarse de Jaspers o de Fromm; este último dedicó al humanismo casi los últimos veinte años de su actividad. En el sesenta y ocho encontraremos todos sus ecos:

¿qué ha sido del hombre? Totalmente ocupado en producir, vender y consumir cosas, el hombre mismo se va convirtiendo en cosa (...) el mayor peligro en nuestro presente sistema quizá esté en que las cosas, los aparatos y el éxito técnico resultan más atractivos que la vida y el desarrollo.⁸

El humanismo de esa época, que todavía no es ecologista, se descuelga de la epistemología para llegar a la política informal. Se difunde sobre moldes marcusianos⁹ y excita la revolución juvenilista. Lo conocemos de vividas. No llega a alcanzar demasiado crédito académico.

Pero ¿qué ocurre ahora, cuando el mundo parcelado por la guerra fría se ha ido? El humanismo nos acompaña en ese modo, que llamaré popular, desde hace dos décadas. Se introduce dentro de otros pensamientos soporte, por ejemplo, en las religiones *new age*, está presente sin ser aceptado, por lo menos, directamente. Sin embargo, tiene sus aliados objetivos.

8. *El humanismo como utopía real*, Paidós, 1998, p. 99-100.

9. Que Steiner entiende como derivaciones de Heidegger, *op. cit.*, p. 194.

LA DEMOCRACIA COMO PEDAGOGÍA

La democracia es el mayor y mejor sistema de pedagogía moral que hayamos sido capaces de inventar. Es muy reciente, joven todavía en la mayor parte de los lugares en que se asienta, y desconocida en gran parte del planeta. Y, como escribe Dahl,¹⁰ sólo cuando la democracia se hace estable, lo que sobre todo sucede después de la II Guerra Mundial, empieza a tener buen nombre. Desde entonces muchos sistemas políticos se dan a sí mismos el nombre de “democracia” cuando ni lo son, ni lo pueden llegar a ser. Recordemos que, por ejemplo, el franquismo se autodenominaba “democracia orgánica”, o que los comunismos se llamaron también a sí mismos “democracias populares”. Que algunas tiranías religiosas se autoproclaman “democracias islámicas”. En la opinión de Dahl, lo que todo esto indica es que la democracia comenzaba hace ya casi cuatro décadas a ser el sistema político de referencia.¹¹ Y es cierto que, si bien con graves excepciones —alguna democracia popular y alguna democracia islámica—, que subsisten y son bas-

10. Dahl, *La democracia y sus críticos* (1989), Barcelona, Paidós, 1992.

11. Cuando F. Fukuyama presentó esto bajo el título *El fin de la historia y el último hombre*, hubo un general rasgar de vestiduras de todo punto exagerado. Al fin se limitaba a poner datos a favor de que “no hay bárbaros a las puertas” y que “la teoría de la modernización parece mucho más persuasiva en 1990 que hace quince o veinte años”, entendiéndose por tal la progresiva extensión del capitalismo liberal (*op. cit.*, p. 195).

tante grandes, las posiciones de las llamadas democracias han avanzado planetariamente.¹² Pero ¿ha avanzado la ciudadanía en cada una de las democracias o existe asomo alguno de ciudadanía mundial? Son dos preguntas que interrogan a la democracia como algo más que un procedimiento.

Pues bien, la plena ciudadanía moderna,¹³ entendida como conjunto de seguridades, expectativas y derechos, existe allí donde la democracia es sólida. No hay ciudadanía global, nos consta, como también sabemos que las instituciones internacionales son bastante frágiles. Ni siquiera está claro que haya un decidido interés político de las democracias fuertes por ayudar a la existencia de una ciudadanía global. El mundo sigue pareciendo poco libre, conflictivo y fragmentario. Necesita grandes decisiones apoyadas en virtudes que no abundan: inteligencia, generosidad, confianza, probidad; los Estados

12. El trabajo de S. Huntington *La tercera ola*, (1991), Paidós, 1994, es inobjetable en sus registros cuantitativos, así como sus líneas explicativas, sobre todo lo que llama “efecto demostración”, del que destaco que alcanzó objetivos porque aumentó la noosfera compartida; en sus palabras: “La razón fue la tremenda expansión de las comunicaciones mundiales” (*op. cit.*, p. 100 y ss).

13. Hago la precisión por la extendida costumbre de mantener el término sin matizar y llevarlo al contexto griego; cierto que nuestra ciudadanía guarda con la antigua algunas relaciones, pero no tantas como se suele dar por demostrado. Los mejores trabajos sobre la democracia antigua son, sin duda, los de J. Romilly, *Problèmes de la démocratie grecque*, traducido como *Los fundamentos de la democracia*, Madrid, Cupsa, 1977, y *Alcibiades*, Seix Barral, 1996.

siguen siendo hobbesianos y recelosos entre sí, como los describió Hegel. La geopolítica impone sus normas y la política internacional acusa los efectos continuos de decisiones maquiavelianas, de estrategias cuyo único fin es “aumentar la potencia”, spinozianamente, para consolidar el propio poder. Aunque la utopía lo imaginó, casi nadie en el presente se figura una democracia planetaria, ni un único gobierno para el planeta. Nos consta que las grandes decisiones se escapan al Estado-nación, pero no hemos autorizado a nadie superior para tomarlas por él o en su lugar; vamos de convenio en convenio, de consenso en consenso, en fin, habermasianamente.¹⁴

Somos demasiado distintos entre nosotros todavía y sabemos que, con alguna excepción, el panorama no es alentador. Pero, con todo, la democracia es la mayor y mejor maestra de ética que hayamos tenido nunca. Es exigente y universalista. Tiende a fijarnos en la noción de derechos y a la vez en hacer argumentable todo el sistema de deberes. Es, repito, universalista en su horizonte y, en sus contenidos, adelanto, es humanista. La democracia enseña sobre todo a pactar y por ello deflagra *per se* la violencia, como escribía Aranguren en *Ética y política*.

En efecto la democracia no se limita a ser un procedimiento pacífico para la toma de decisiones —lo que la

14. Sea dicho solamente en el plano metodológico, porque Habermas es muy partidario de una ciudadanía global e incluso del multiculturalismo dentro del estado de bienestar europeo, como lo prueba su ensayo “Ciudadanía e identidad nacional” en *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998, especialmente p. 643.

compromete tan solo con la regla de mayorías—, sino que supone también un horizonte de valor que consiste en lo fundamental en la salvaguarda de los bienes básicos: la libertad, la igualdad, la solidaridad. Estos valores básicos sólo dan el marco general que ha sido tarea de las Declaraciones y de las Constituciones; de esos textos con un par de siglos de existencia, hacer más y más preciso. Los valores y prácticas que la democracia encierra fueron expuestos de modo sistemático con ocasión de la **Declaración Universal de Derechos Humanos** de 1948. Una Declaración Universal que no firmó una notable cantidad de países.¹⁵ Y, aún así, debe decirse que esa fue la fecha decisiva para dotar al humanismo de contenidos positivos y enumerables. La forma venía dada ya desde el universalismo y la compasión ilustradas, pero la Declaración fue su contenido de mínimos.

EL HUMANISMO DE HOY

El humanismo, actual y pasado, no es autoevidente, porque no pertenece a tal orden, sino sólo autorreferente. Es inmanente este humanismo.¹⁶ Tener presente esta dis-

15. Hay, naturalmente, varios registros de ello, pero excúseme que, por ahorrar tiempo, remita a mi libro *Ética para un mundo global*, Temas de Hoy, 2003, p. 49 y ss.

16. Lamento tener que señalarlo, pero en abril de 2006 la Conferencia Episcopal Española alertó sobre “el peligro del humanismo inmanentista” que, mucho me temo, es el presente y el que hay.

tinción puede evitar polémicas pasadas. En el orden de los valores no hay auto evidencia alguna: todos han sido creados y resultan difíciles de mantener. Sin embargo, el humanismo sí es autorreferente, porque toma a la humanidad como un todo y funde con su horizonte su teleología. Es por ello a la vez exigente y compasivo y tiene el defecto que Hegel calculó a esa fusión: puede fijar el marco dentro de una estructura moral pasajera que resulte escasa en sí misma. Difícil es que salte sobre sus propias Rodas, a no ser que lo haga a base de abstracciones. Concluyendo, que epistémicamente el humanismo no es una ganga; pero es lo que hay.

Y, en nuestro tiempo, el humanismo tampoco es antropocéntrico. El humanismo como doctrina positiva recoge, cierto es, elementos de tradiciones muy variadas, pero corta con sus referentes de origen para convertirse en una fijación de límites que tiene pretensiones de auto-subsistencia. El humanismo actual tiene otra geografía. No por tener remotos orígenes mediterráneos no es capaz de amalgamarse con otras tradiciones completamente diversas. Hay humanismo en Oriente, en Occidente, en el Norte y en el Sur. Cada tradición lo suficientemente fuerte, cada área consolidada, reclama hoy en día haber formado parte de su nacimiento: desde quienes lo colocan en Gandhi¹⁷ hasta las reformulaciones en clave bu-

17. Por ejemplo, el mismo Gandhi, no sin contradictores, naturalmente, puesto que el hinduismo no es precisamente universalista ni igualitario; el sistema de castas, que está todavía bastante

dista de Daisaku Ikeda.¹⁸ Esto no debiera ser disuadido, sino alentado. Comienza a parecerse a lo ocurrido con el término “democracia”. La victoria siempre tiene muchos padres, y hasta madres.

Florece de nuevo el humanismo y lo hace en muchas partes. ¿Qué lo distingue ahora? Durante el debate del humanismo en el pasado siglo se tiene la impresión de que es sobre todo el antropocentrismo el que se pone en cuestión o al menos es el núcleo de la cuestión tal como se argumenta; yo, sin embargo, sospecho que la denotación de la compasión, que es una de las líneas de fondo, normalmente se encubre. En fin, obviando tal subtexto,

vivo, no pudo ser el trazo sobre el que Gandhi edificó su magisterio. Más bien sucede que utiliza la misma razón que Dumont sostiene para el caso de Locke; escribe Gandhi: “Estoy convencido de que dios es perfectamente uno. La humanidad, por consiguiente, forma un todo único” (*Todos los hombres son hermanos*, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 118). Sin embargo, pese a sentirse un *descastado* y alardear de ello, se mostraba profundamente hinduista en su credo alimentario, como muestra su *Autobiografía*, Arcano Books, 2001.

18. Que vindica en *El nuevo humanismo* (México, FCE, 1999), una globalización que acerque los saberes y experiencias de las diversas tradiciones e intenta constantemente señalar sus puntos de contacto, más verosímiles unos que otros, todo sea dicho; por ejemplo, cuando expone el sutra del loto o proporciona el ejemplo del bodhisattva como modelos estético-morales (*op. cit.*, p. 24-5). En este camino hay precedentes, como Lin Yutang, cuyo libro *La importancia de vivir* (versión esp. Buenos Aires, Sur, 1954) ha sido olvidado, cuando es el primer precedente de este mestizaje filosófico.

debe decirse que el antropocentrismo ya no es posible. Lanzada la tierra fuera del centro del universo por el pensamiento barroco, la humanidad lo fue del centro del planeta vivo, de la biosfera, inicialmente por Darwin,¹⁹ pero las consecuencias de tal enorme movimiento todavía se están haciendo sentir. Las explicaciones religiosas aún no lo procesan en un discurso que lo incorpore. El gran relato evolutivo, omnipresente y de base humanista en su sentido natural, puesto que nos iguala frente al resto, esta vez de verdad y no en los términos religiosos aducidos por Dumont, está sabido, pero no realmente admitido. Tomarlo junto con los restos que quedan del antropocentrismo parece confortar a la mayoría. Y el saber popular, desorientado al respecto, no imagina cómo puede mantener una explicación no naturalista dentro de la admisión del relato que sabe más probable. Bascula entre

19. El diseño inteligente, frente a la literalidad de Adán y Eva, tiene sus adeptos, sobremanera firmes. La evolución humana, tal como fue presentada por Huxley, ateleológica, no está admitida todavía en los grandes monoteísmos (*La evolución, síntesis moderna*, Losada, 1965); el propio Darwin no desdeñó introducir al Creador cuando lo vio preciso (*El origen de las especies*, EDAF, 1970, p. 477 y ss. por ejemplo). La Historia Natural todavía no es, aunque resulte asombroso, una historia verdaderamente compartida. En el presente se ha hecho cierta la teoría clásica de la “doble verdad”: planetariamente se conoce la verdad de la historia natural y ésta resulta contraria al par que compatible con las diversas y divergentes narraciones religiosas del origen.

Desmond Morris y los sociobiólogos populares,²⁰ pero se resiente de la pérdida del marco religioso anterior.

El naturalismo es el riego de nuestro tiempo. Lo avisaba Javier Muguerza hace casi veinte años. Y, de momento, tan solo las religiones aparecen como no naturalistas, pero a un precio inabordable. Pero ¿es necesario el antropocentrismo para conjurarlo? Imaginemos, no es después de todo falso, que no seamos tan importantes ni necesarios como para que el mundo, ese, el externo y natural, exista; imaginemos que no está ahí por acaso y para nosotros. Que no nos tenga como teleología. Provo-ca, sin duda, cierto disgusto, pero lo sospechábamos desde hace algún tiempo. *Hemos digerido en tres siglos sa-beres capaces de descentrar a los entendimientos puros, pero, por fortuna, la carne nos sostiene sobre nuestros pies.* Admitir semejante destronamiento es la condición de un humanismo que ya no es ni geocéntrico ni tampoco antropocéntrico, pero que es. Un humanismo al que se le vuelve a hacer, cada vez, la pregunta romántica, la de Nietzsche y Dostoievsky, ¿Tiene sentido en tal mundo todavía hablar de valores? Sí. Y dejo sin solucionar una

20. Cuyas obras realizan tiradas magníficas, como el caso de Morris, cuyo *Mono desnudo* es un *bestseller* mundial. Los documentales científicos corrientes presentan a estas figuras entrando en todos los temas y en todos a la vez, sin que sea posible separar asuntos graves de leves; no dudo de la valía de Morris o Eysenck, alguno de cuyos libros admiro, pero nada ganan perorando en programas de divulgación sobre las oficinas coreanas o la aparente incapacidad de los varones para utilizar la plancha.

duda que siempre me atenaza: Pero, ¿quién hace esa pregunta y para qué la hace?

Esos dos desahucios del centro del existir son las inteligencias basales y elementales del mundo que han cambiado en el par de últimos siglos, tanto, que hasta han tocado a la cultura compartida y la imagen popular del mundo. Son *inteligencias planetarias*. Quiero decir que quizá Oriente no esté muy interesado en la historia del Mediterráneo, que la pueda llegar a considerar idiolectal, pero difícilmente declinará conocer la llamada “historia natural”. Ni menos las técnicas conexas. Hay un XIX que todavía consideramos poco, el de Comte y Spencer, que mantuvieron la idea de que algunos saberes modificaban la moral,²¹ claramente no eran rousseaunianos. ¿Se pueden importar técnicas sin sus matrices conceptuales conexas, entre ellas y en lugar eminente las morales? De ahí la pregunta inevitable: ¿Han afectado estas evidencias, estas *inteligencias planetarias* al debate moral, religioso, político? Sin duda alguna y sería ciego no advertirlo. Pero lo han hecho de muchos modos. Han abierto el asunto del fundamento, de la pregunta romántica, y no conocemos bien todavía sus efectos.

Volver a la pregunta de si se pueden sostener valores con pretensión de universalidad en un mundo que

21. Spencer afirma que, con el progreso técnico, las fuerzas físicas se transforman en fuerzas vitales, sociales y morales y lo hace repetidas veces en *Los primeros principios*, Madrid, 1905, p. 191 y ss.

ha cambiado sus seguridades antiguas y plurales, que eran proporcionadas por el vehículo valorativo religioso, y un que ha realizado el paso de autoconciencia de saberse pequeño y limitado, pienso que nos remite, en un grado menor y más asequible, a lo que Hare llamó en su día “universalizabilidad”. Nos coloca ante valores y consensos de valor, si bien en un modo bastante restringido. Responder a esa pregunta afirmativamente no implica ningún raro descubrimiento, porque los valores o los propósitos de la vida no se descubren.²² Desde la universalizabilidad habría valores siempre que hubiera fines compartidos y sólo como medios para alcanzar la teleología compartida. Si le añadimos como contenido de mínimos la Declaración del 48 podemos afirmar que, con pocas excepciones, ese es el límite del humanismo. No tiene otro fundamento... ni, es mi opinión, lo necesita.

Y ¿desde cuándo ocurre esta novedad? Este modo de enfrentar la cuestión, deshaciéndose de la pregunta, tiene una fecha que no puede ser eliminada, precisamente el diez de diciembre de 1948. Quienes suscribieron la Declaración sabían bien que nunca se habrían podido poner de acuerdo en su fundamento, así ellos mismos lo relatan y escriben,²³ pero decidieron acordar en los contenidos.

22. Lo expresa mejor Huxley: “Si deseamos actuar hacia un propósito para el futuro del hombre somos nosotros mismos los que debemos formular ese propósito: Los propósitos en la vida se hacen, no se encuentran” (*op. cit.*, p. 549).

23. Algunos textos seleccionados aparecen en *Los derechos del hombre*, Barcelona, Laia, 1973, y otros están citados o tienen su

Tradujeron a educación, salud, libertad de expresión, libertad de conciencia, libertad religiosa los valores básicos que ya habían sido el frontispicio de la Revolución Francesa. La igualdad y la libertad vienen dadas por los derechos individuales que constan en la Declaración y que, tras casi sesenta años, muchos Estados han ubicado en sus Constituciones. La Declaración del 48 ya no es Derecho moralizante, por usar una expresión de Tierno Galván, sino positivo en bastantes Estados. Pero, es verdad, es una Declaración Universal que varios no admiten, otros no respetan y algunos que se autodenominan multiculturalistas pretenden orillar.

No la admiten distintos Estados del planeta, por diferentes motivos, políticos o religiosos. No la respetan figuras intelectuales que la suponen un idiolectismo occidental, como Huntington; y la pretende orillar el multiculturalismo amparándose para ello en el superior derecho de las comunidades a la existencia, a sus rasgos, a su “diferencia”. Estos son los frentes, pragmáticos y discursivos, en que el humanismo ha de presentar cara en el tiempo presente, con una invariante de fondo que citaré, porque normalmente no se hace: *el tácito acuerdo en la subordinación femenina*. Pero eso será asunto de la tercera de estas conferencias. Tomando ahora humildemente nuestro oficio, que no es gobernar el mundo, comenzaré por dirigirme a quienes, siervos de la palabra

referencia bibliográfica también en *Ética para un mundo global*, p. 49 y ss.

como nosotros, mantienen posiciones contrarias e inicio con los multiculturalistas.

MULTICULTURALISMO VS. MULTICULTURALIDAD

“Multiculturalismo” es una palabra relativamente reciente en el vocabulario político español. Sin embargo lleva cierto tiempo funcionando en la filosofía política. El “debate del multiculturalismo”²⁴ ha sido ya desde hace una década motivo o título de más de una reunión o congreso profesional, al igual que, adelante, su antónimo, el “universalismo”.²⁵ En el caso español el interés ha sido en principio “doméstico”. El debate ha venido en sus inicios de la mano de la propia estructura autonómica del Estado. Bastante comunidades autónomas asocian su le-

24. “Ninguna diferencia sin igualdad” puede bien ser el lema del multiculturalismo bien entendido. Así lo he defendido en *Ética para un mundo global*. La cuestión nos importa, porque, como europeos, no pasarán otros treinta años antes de que nuestras sociedades sean de hecho multirraciales y, no sabemos en qué medida, multiculturales. Nos es imprescindible tener un criterio y tenerlo claro. Algo que permita, por ejemplo, distinguir con nitidez entre un tabú alimentario y una mutilación indigna, un uso festivo y libre del atuendo o una imposición onerosa e intolerable de una marca de inferioridad.

25. Mucho más, desde luego, y veremos más tarde el porqué, en el exterior, pero también aquí. Basten dos ejemplos españoles: “El multiculturalismo a debate”, Luis García San Miguel, Director, Universidad de Alcalá de Henares, Llanes, 1996, o “Los Universalismos” Semana de Ética y filosofía Política, Universidad de la Laguna, Amelia Valcárcel y Gabriel Bello Directores, Sta. Cruz de Tenerife, 1997.

gitimidad o su aspiración a un mayor autogobierno a la existencia en ellas de un “hecho diferencial” defendible; suelen con ello aludir a un conjunto amplio y difuso de características singulares que van desde la lengua propia, tradición anterior de autogobierno, usos peculiares de derecho consuetudinario, mitología, folklore, tradiciones etc. Para defender ese conjunto de la tentación jacobina que siempre se le supone al gobierno central, muchas comunidades echaron y echan mano de la defensa de la multiculturalidad tal y como ésta ha sido realizada sobre todo por la teoría política canadiense y norteamericana en las dos últimas décadas. Adelanto que es munición demasiado pesada como para usarla en casa.

En fin, en la filosofía política canadiense o estadounidense el multiculturalismo se ha invocado también desde diversos ámbitos y de diversas maneras para promover más finos encajes en la concepción de una democracia avanzada.

Quizá el de Canadá es el caso más claro por el medio y por sus repercusiones: son conocidas las tensiones políticas entre las comunidades anglófona y francófona y las varias consultas ya efectuadas acerca de su separación. A fin de propiciar una dinámica particularista que, sin embargo, admita la estructura de un Estado único, ambas comunidades tienden a nombrarse a sí mismas como “culturas”. Pero el caso de Canadá es aún más interesante porque, al lado de esta tensión a resolver, conviven en él también y forman parte de su “riqueza

cultural” grupos de pobladores autóctonos, previos a las migraciones europeas que reclaman un estatuto diferenciado, así como comunidades posteriores de diverso origen que mantienen la pretensión de conservar su acervo propio de tradiciones. En el primer caso están, por ejemplo, los pueblos indígenas, que se nombran a sí mismos como las “primeras naciones”,²⁶ cherokees con hurones, pawns, dakotas... que se resisten, y con argumentos, a aceptar sin más los procedimientos de una democracia representativa; en el segundo las comunidades hindúes, asiáticas, hispanas, africanas etc., que quieren continuar cultivando sus propios idiomas, herencias y modos de convivencia.

Con esos tres frentes tan distintos abiertos, en 1988 Canadá estableció una **Ley de Multiculturalidad** para “preservar y realzar el carácter multicultural del País”, ley que pretende acudir a todos esos extremos. Cita la ley a los pueblos aborígenes, las dos lenguas, francesa e inglesa, oficiales, así como a las minorías de otro origen y declara que

es política del Gobierno de Canadá reconocer y promover el entendimiento de que el multiculturalismo refleja la diversidad racial y cultural de la sociedad canadiense y reconoce la libertad de todos los miembros de la sociedad canadiense de preservar, realzar y compartir sus patrimonios culturales.

26. “Pueblos originarios” los llama ahora Evo Morales, con una semántica más cargada, a punto de saltar la espita de una ola de indigenismo en la América hispana.

Canadá, ha de tenerse en cuenta, es uno de los escasos países que solicita al día de hoy emigrantes y cuyas prácticas de asilo son más abiertas. Está positivamente empeñado en avalar la idea de que “diversidad es riqueza” y poner freno a cualquier brote racista.

Cito el caso canadiense porque es uno de los primeros en el que el multiculturalismo pasa de ser un debate académico a convertirse en una regla de uso de la comunidad política. El multiculturalismo, en la acepción que lo toma la ley canadiense, procede de lo que he llamado “el elogio de la diferencia”²⁷ y como tal se manifiesta en los considerandos y proemio de esta ley.²⁸ Asume la concepción de una democracia participativa en la que “todos los individuos tengan asegurado igual trato e igual protección bajo la ley respetando y valorando su diversidad”. Se refiere también a las comunidades como sujetos y objetos de protección. Evito, de momento, el caso estadounidense, aunque las suposiciones de nuevo, de Huntington, sobre la minoría hispana y su rechazo del republicanismo apuntan por donde pueden ir desarrollándose las cosas y los argumentos.²⁹ Canadá está orgulloso de su multiculturalismo. Y quienes han provisto de argu-

27. *Ética para un mundo global*, op. cit., p. 23 y ss.

28. Que cita además como fundamento declaraciones anteriores: La Convención Internacional para la Eliminación de todo Tipo de Discriminación Racial y el Pacto Internacional de Derechos Políticos y Civiles.

29. Huntington, *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Barcelona, Paidós, 2004.

mentos a la situación, también.³⁰ Pero que sean las comunidades sujetos y objetos de protección nos lleva a otro asunto, otro aspecto, que también se encuentra, además del previo debate filosófico del multiculturalismo, debajo de ese texto legal: el comunitarismo.

EL COMUNITARISMO

De nuevo nos encontramos ante otro debate en filosofía política, para que luego digan de las manos blancas, debate que surge en los años ochenta del siglo XX y que también tiene la pretensión de mejorar y profundizar una convivencia avanzada. El asunto consiste en la vindicación de la comunidad como sujeto moral y político dentro de la estructura estatal de administración. Es un asunto simple: si el principal cauce de expresión de la democracia es solamente el voto libre y secreto de los individuos votantes, la democracia queda limitada a un procedimiento para la toma de decisiones; pero todos sabemos que una democracia, y más la democracia como ideal normativo, no se reduce a esto. Comporta también un conjunto de valores que el estado democrático tiene como trasfondo. Ahora bien, *el comunitarismo afirma fundamentalmente dos cosas: que las comunidades que se integran en el Estado son sujetos morales y políti-*

30. M. Walzer, por ejemplo, en *Esferas de la Justicia* y en el caso de Canadá de manera sobresaliente Will Kymlicka, que, cierto con muchas matizaciones, no se desprenden de la comunidad como marco de referencia.

cos que han de encontrar vías de interlocución y participación en el Estado y que el individualismo es un mal compañero moral. Por la primera parte es fácil acordar en que limitar la democracia al voto cada cierto tiempo marcado para ello es, sin lugar a dudas, tergiversar lo que “democracia” significa en toda su extensión. Y, yendo al segundo argumento, la estructura simple de participación que el voto supone cierto que es individual. En opinión de los comunitaristas, este hecho, sumado a un concepto prevalente de los derechos como derechos individuales, ratifica de facto una de las peores características del conjunto social y político actual, el individualismo.

El individualismo es el responsable, según los comunitaristas lo entienden, del emotivismo moral, de Goffman mismo y sus funestas secuelas: sobre impostación del interés propio y pérdida de sentido de la acción moral humana.³¹ Por el contrario, y a su entender, los individuos no pueden ser vistos como previos a sus comunidades de origen y adhesión en las cuales sus acciones cobran sentido y durabilidad. El individualismo es el principal disolvente del sentido de comunidad, que sin embargo ha sido y continúa siendo el único pilar capaz de marcar fines a los individuos en tanto que sujetos morales. Para contar con gente que esté dispuesta a ser moral —lo que

31. El máximo expositor de este punto de vista es A. McIntyre en su conocida obra *After Virtue* (1981), versión esp. *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.

implica necesariamente no poner el interés propio por encima de todas las cosas—, esta gente ha tenido que ser llevada a otra disposición, la obediente y altruista, dentro de su grupo de amparo y subjetivización, normalmente una comunidad, sea ella la familia, la aldea, su iglesia, su pueblo etc.

En resumen: si tenemos todavía sujetos capaces de ser morales es porque las comunidades los fabrican. Pero las comunidades poco pueden hacer si no son reconocidas ni ayudadas en esta función imprescindible. Por ello las comunidades no reclaman, sin más, un derecho a la diferencia fundado en una especie de narcisismo, sino que exigen ser atendidas como las fuentes privilegiadas, si no únicas, de sociabilidad moral. Hasta el momento, y quizá a causa de un universalismo mal entendido, las comunidades no se han sentido apoyadas por el Estado; por el contrario, han sido vulneradas por él y por su capacidad uniformadora. Perfeccionar la democracia quiere decir, en el lenguaje comunitarista, prestarles voz, canales y recursos.

Vemos ahora como se vinculan el comunitarismo y el multiculturalismo. La suposición común es que la diferencia añade un *plus* de riqueza a la convivencia estatal. Pero, para poder realizar esa benéfica labor cada comunidad no debe ser obstaculizada por el propio Estado que, con prácticas ajenas a ella, la deslegitime o, peor aún, la disuelva. Si el pueblo Hurón, por ejemplo, ha elegido siempre a sus jefes por medio de un consejo de an-

cianos que actúan inspirados por antiguos ritos, no tiene sentido imponer a los hurones el sistema de listas y voto que utiliza un ayuntamiento pequeño corriente. Los hurones obedecen a sus jefes porque advierten en ellos una marca de sacralidad que viene directamente de su modo de ser seleccionados y tal marca desaparecería de serles conferida la jefatura por el sistema democrático corriente. Así pues, por ejemplo, si la existencia del pueblo hurón supone una riqueza a la que la comunidad estatal canadiense no quiere ni debe renunciar, ello implica que los hurones han de ser eximidos de los procedimientos democráticos corrientes. Ellos son distintos, desean seguir siendo distintos y todos queremos que sean distintos y lo que son; por lo tanto, han de poder mantener rasgos diferenciales aunque ello suponga modos comunitarios y políticos arcaicos o poco compatibles con ciertos derechos individuales.

EL ASUNTO DEL TAMAÑO

En el caso de la Ley de Multiculturalidad canadiense, los casos a que se ha querido atender, aunque disímiles, están claros. Y con independencia de cual sea nuestro juicio sobre el asunto, se ha buscado un criterio abstracto, la “riqueza cultural”, para enfocar la cuestión. Un caso bastante similar se produce en otro de los ámbitos del pensamiento político donde multiculturalismo y comunitarismo han tenido gran presencia y desarrollo, los Estados Unidos. Es cierto que el debate académico no

ha producido todavía resultados contantes políticos, pero está en vías de hacerlo.

No tenemos en este caso dos comunidades fuertes en cierta tensión.³² Los pueblos indígenas tampoco son tan fuertes y variados como sus vecinos del norte. Pero están las diversas comunidades europeas, africanas y asiáticas de origen, muchas de las cuales insisten cada vez con mayor fuerza en la interlocución directa con el Estado. De hecho los llamados “líderes de las comunidades” son personas suficientemente significativas como para que se las convoque o se les den a juzgar los programas electorales. Debemos además pensar que en el caso de la democracia americana este modo de actuar ha sido relativamente corriente. Tocqueville, en su temprana descripción de su funcionamiento, nos informa del gran protagonismo de los “grupos de interés”³³ en la vida

32. Como es el caso de anglófonos y francófonos, pero hay que decir que “todavía”. La comunidad hispana, si su ritmo demográfico y de autoconciencia continúa, podría presentar en breve tiempo un escenario parecido al canadiense, si bien no por distribución geográfica, sino por presencia y trabajo. Sin embargo, no parece que los Estados Unidos vayan a tomar la vía canadiense, por lo menos en lo que vamos viendo en este tiempo.

33. “Los americanos de todas las edades, de todas las condiciones, de todas las mentalidades, se unen constantemente. No solamente tienen asociaciones comerciales e industriales, sino que también las tienen de muchas otras especies: religiosas, morales, intelectuales, serias, fútiles, muy generales y muy particulares, inmensas y muy pequeñas. Los americanos se asocian para dar fiestas, fundar seminarios, edificar albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misioneros a las antípodas

política que contempla. Todos estos grupos buscaban y buscan interlocución con las instituciones públicas e introducir en la agenda común sus objetivos. Las comunidades son, sin ninguna duda, fuertes grupos de interés. Ahora bien, la novedad reside en que en los Estados Unidos del siglo XIX la mayor parte de las comunidades que buscaban de este modo sus fines *eran las iglesias y grupos similares. Por su propia naturaleza tenían que aliar sus objetivos con la idea de tolerancia religiosa*. Ahora es otro asunto.

Los grupos comunitarios de interés han suplido, puesto que son grupos de encuadre que suponen un origen común y una voluntad de conservar sus diferencias, la idea de tolerancia religiosa por la de riqueza multicultural. Han avanzado un paso, que consideran decisivo, el elogio de la diferencia, sobre los planteamientos an-

(...) si se trata en fin de poner en evidencia una verdad o de desarrollar un sentimiento (...) se asocian (...) he encontrado en América clases de asociaciones de las que confieso que ni siquiera tenía idea y frecuentemente he admirado el arte infinito con que los habitantes de los Estados Unidos conseguían fijar un objetivo común a los esfuerzos de un gran número de hombres y hacerles marchar hacia él libremente (...) Así, el país más democrático de la tierra resulta ser entre todos aquel en que los hombres han perfeccionado más en nuestros días el arte de perseguir en común el objeto de sus deseos comunes y donde han aplicado esta nueva ciencia a mayor número de propósitos ¿ha sido esto el resultado de un accidente o será que existe, en efecto, una relación entre las asociaciones y la igualdad?" (*La democracia en América*, Aguilar, 1989, tomo II, p. 147). Así, en efecto, es la democracia.

teriores. Y no ahora un elogio de la diferencia simple, sino moralmente motivado, el que plantean los principales pensadores comunitaristas, como McIntyre, Sandel o Walzer. Sea mediante la recuperación de la ética aristotélica o por otros procedimientos, la convicción de fondo es que la democracia y la pertenencia tienen que hacer ajustes entre sí. Muchos intuyen que no son del todo compatibles. La dinámica entre particularismo y universalismo se muestra compleja.

MULTICULTURALIDAD, MIGRACIONES Y COMUNIDADES: EUROPA

En Europa no desconocemos tampoco esta dinámica, pero, desde luego, ni nuestras políticas ni nuestras costumbres asociativas han llegado tan lejos. Todavía, América es, en casi su totalidad, un continente formado por emigrantes. Ha sido colonizado en oleadas en las que, quienes primero llegaban, difícilmente podían justificar ante los más recientes un primitivo y previo *ius solis*. Ese no parece ser nuestro caso. Pero, dejando por el momento esto a parte, lo único previo entonces sólo podía consistir en la forma general de la convivencia política, cuyas reglas y procedimientos generales habían de asumirse. El problema ahora es que el comunitarismo, aliado con el multiculturalismo, pone en duda alguno de esos supuestos de fondo.

Lo más significativo es que, para la mejor existencia de la comunidad, no sólo los rasgos del individualismo

han de ser desterrados de su cultura moral común, sino que, me temo, han de serlo también los ejercicios plenos de algunos derechos individuales. Y adelanto que esto reza sobre todo para los derechos individuales de las mujeres.

Hablar en abstracto de la comunidad compromete poco con la forma efectiva en que una comunidad se produce y reproduce y además borra las diferencias “de género” que en ella surgen. Una comunidad no es sólo el intento de mantener la memoria del origen común y la voluntad actual de diferencia; es, en los hechos, también y ante todo un conjunto de prácticas entre las cuales son especialmente relevantes las de género. Las mujeres son el “como siempre”, y tomo la expresión de Aristófanes,³⁴ de todas las comunidades, real o ficticio. Una comunidad supone costumbres, creencias a veces religiosas, rituales, normas familiares, matrimoniales, vestimentarias, de uso de espacios, de tiempos, tabúes alimentarios, relaciones de los grupos de edad y, en lugar principal, grupos de género. Pero sobre este asunto versará la tercera de estas conferencias.

UN MULTICULTURALISMO NO DOMÉSTICO

Casi todo el mundo que está pendiente del proceso de globalización y los flujos migratorios que genera sabe que el aspecto de la Vieja Europa no diferirá dentro de

34. Que la da en *El gobierno de las mujeres*.

poco tiempo, veinte años a lo sumo, del de Manhattan: gentes de todos los colores, atuendos y tipos. Me pregunto si nos estamos preparando para ello, si estamos utilizando la pedagogía moral y política adecuada para afrontarlo. Si este multiculturalismo importado, y hasta ahora usado sólo domésticamente, nos servirá.

Este acaso es inevitable. Llegar a Europa es sencillo, comparado con lugares más inaccesibles. El Mediterráneo no se puede vallar, como sucede con la frontera entre Méjico y los Estados Unidos, que así y todo, tampoco creo que resulte. Las fronteras con los antiguos países del Este son también permeables. Las gentes se embarcan cada día arriesgando su vida y a veces perdiéndola. Enfrentamos el reto de poder asimilarlas poniéndonos todos bajo una ley común³⁵ o sufrir tensiones inauditas que pueden hacer peligrar nuestras formas políticas y nuestros modos de vida. Conocemos imperios que hicieron murallas, pero recordamos la sentencia de Heráclito, *la ley son las murallas*.

LEY Y SENTIMIENTO

Al fin, lo que se enumera como derechos, como ley, es razón, fría razón incluso, y sabemos que el humanismo ilustrado abrió el otro gran continente, el sentimiento. En la última década le hemos cambiado el nombre y so-

35. Doblemente común, universal y al alcance de todos, según el uso que de esta expresión hace Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit comun*, Seuil, 1994.

lemos darle el de *inteligencia emocional*.³⁶ Algunos europeos podemos instar a nuestros conciudadanos a que recuerden que también fuimos pobres en tierra extranjera y hace muy poco; pero no parece que ese recuerdo sea capaz de enfrentar otro sentimiento muy poderoso, cada vez más presente, la xenofobia. Jugaremos en medio de grandes tensiones, me temo, en el futuro inmediato; ya las estamos teniendo, con las posiciones tomadas por los partidos tribunicios y nuestras últimas experiencias electorales afectadas por la paradoja de Condorcet,³⁷ necesitamos ideas claras, no meramente estratégicas.

La vieja Europa no es, en principio, un lugar que carezca de un *ius solis* previo y haya tenido que pactar principios reguladores universales con comunidades celosas de su propia identidad. Como mucho, y en algunos Estados solamente, comunidades que se declaran previas

36. Nombre que han intentado, y con éxito, tanto Goleman como Damasio, el primero con su *betseller* internacional bajo el mismo título (1995), Kairós, 1996, seguido por *El punto ciego*, Plaza y Janés, 1997; y el segundo con su *En busca de Spinoza* (2003), Crítica, 2005.

37. Entiendo por *partidos tribunicios* aquellos que viven de canalizar demanda, sin particular base propia o fiel, que es sustituida normalmente por la colocación en un terreno previo, lugares donde tradicionalmente obtienen voto. De ahí que, donde tienen arraigo, sean fáciles de desarraigar por otras opciones igualmente tribunicias. En cuanto a la *paradoja de Condorcet*, él mismo la enunció y la hemos visto producirse ante nuestra vista: “prefiero **a a b** y **b a c**, pero no **a a c**”. La preferencia no es transitiva. En las democracias sobran efectos electorales de esta paradoja.

a la propia existencia del Estado-nación han luchado por un cierto grado de autonomía política. Pero, y no precisamente de modo pacífico, en su mayor parte *los Estados de la vieja Europa se libraron de sus propias comunidades distintas o disidentes por medio de asimilaciones forzosas, expulsiones e incluso genocidio*. Europa, e excepción de su pluralidad de lenguas y sus Estados del todo independientes, es relativamente homogénea, tanto étnica como religiosamente.³⁸

La importación del “debate de la multiculturalidad” ha afectado sobre todo a las alas más progresistas del pensamiento político europeo, por un lado, para dotar de legitimidad a las escasas *naciones sin Estado*³⁹ y, por otro, para completar la idea primitiva de tolerancia religiosa con una tolerancia cultural que se enfoca hacia los todavía moderados en numerosos grupos de emigrantes. Algunas de las naciones europeas han sido, en el no tan lejano pasado, imperios. Los procesos de descolonización han llevado hacia las antiguas metrópolis oleadas

38. Por ello la sorpresa que producía que a la guerra que fragmentó Yugoslavia se la tratara insistentemente de “guerra étnica”; ni con la mejor vista se podían apreciar diferencias raciales entre los contendientes, pero nadie quería o quizá no podía usar la expresión adecuada “guerra religiosa”; aún el fenómeno comenzaba.

39. Que pocas quedaron tras la disolución del Imperio Otomano, el romano germánico y la aplicación bastante puntillosa de los principios Wilson; pero tenemos los casos evidentes españoles, las comunidades religiosas en Irlanda o el terrible disolverse de Yugoslavia.

de emigración que dependen, para su homogeneidad con la población metropolitana, del tipo colonial prevalente en el siglo colonizador. Así la colonización española, premoderna, que fue territorial y religiosa, como la más temprana de ellas y lo mismo en el caso de Portugal, recibe principalmente un reflujo emigrante que es homogéneo cultural y religiosamente con la población peninsular, aunque no exista uniformidad racial.

Los casos de Gran Bretaña y Holanda son distintos: al haber sido su colonización sobre todo comercial y como mucho administrativa, el reflujo contiene diferencias religiosas y culturales notables. Y este es el mismo caso de Francia, cuyo protectorado sobre el Magreb da ahora como resultado la presencia de un número considerable de emigrantes musulmanes. Los grupos asiáticos son numéricamente y de momento poco significativos. Y a este reflujo se está añadiendo en los últimos tiempos emigración ilegal africana y otra bastante fuerte de los antiguos países del Este. Pero, incluso contados todos estos grupos, Europa dista bastante de ser un mosaico cultural. Con todo, ¿es probable que esté abocada a convertirse en él?

La combinación del atractivo que nuestra sociedad rica produce en las zonas deprimidas de África y América con la bajísima tasa de fecundidad de nuestro continente llevaría a cualquier lego a vislumbrar el horizonte a medio plazo: lo que ahora se presenta como reflujo de los imperios coloniales se extenderá cada vez más y dará como resultado una sociedad europea tan diversa como

pueda ser la estadounidense. De ahí que el pensamiento progresista, siempre más ocupado por las cuestiones de horizonte que el conservador, se afane en incorporar los términos del debate multiculturalista y realizar con ellos los debidos ajustes. Pero no podemos esperar que encajen por sí solos.

Las demandas, por justas que fueren, de unos y otros, no son asintóticas, sino que existen aquí y ahora. La tolerancia no es ninguna panacea y plantea bastantes problemas prácticos.⁴⁰ Desde luego a una fuerte rama del progresismo, el feminismo, se los plantea. Y pensemos que el feminismo, aunque sigue teniendo su núcleo principal de emergencia y propuesta en el progresismo, es, de alguna manera, un rasgo general y común del mundo en que vivimos. Se está convirtiendo en una regla de uso por mor de sucesivas victorias de la agenda feminista en los últimos tres siglos. La democracia lo ha incorporado y los individuos, mal que bien, lo asumen. Al menos hasta cierto punto.⁴¹

40. De entre las últimas reflexiones sobre el papel de la tolerancia en las sociedades complejas, M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, Barcelona, 1998, porque, al fin, hasta los comunitaristas se han visto llevados a revisar sus posiciones.

41. Hasta este, notable, de que un varón o mujer de escasas convicciones feministas de nuestro modo de vida occidental, casi con seguridad las tiene más asumidas que cualquier varón o mujer de los mundos que nos preceden o que nos son contemporáneos, por avanzados que pudieran ser en sus planteamientos individuales.

El multiculturalismo no doméstico ha de hilar muy fino cuando enfrenta a las identidades pre-ilustradas o a las identidades reactivas, porque la mayor parte del peso de tales identidades recae sobre la mengua de los derechos individuales, en particular, sobre los derechos y libertades de las mujeres. Y no basta con asegurar que las prácticas, cualesquiera, se legitiman por la voluntad individual, que puede estar captada o menos aún, por el fin, la solidez del grupo. De los tres modelos convivenciales desarrollados hasta el momento en Europa ninguno parece estar dando buenos resultados: ni lo “trabajadores invitados” del salto industrial alemán, ni la convivencia multicultural británica, ni el republicanismo francés están logrando de momento bajar el perfil fundamentalista o resolver el problema de la ciudadanía de los llegados.

CIUDADANÍA GLOBAL: LOS SEGUNDOS NO-UNIVERSALISTAS

Uno de los pensadores importantes del momento presente, Huntington, sostiene las posturas menos proclives al universalismo que conozco y dice hacerlo en exclusiva por las evidencias que proporciona la sociología, sin que el multiculturalismo o el comunitarismo le hayan tocado. Saca sus datos: no nos dicen que se esté consolidando una interlingua mundial ni una religión con el mismo alcance; bien al contrario, se manifiesta un retorno cada vez mayor de las identidades más étnicas y previas. Lo universal no aparece por ninguna parte, o peor, no exis-

te; lo que sucede es que llamamos así a lo nuestro: “La idea de civilización universal encuentra poco apoyo en otras civilizaciones. Los no occidentales ven como occidental lo que Occidente ve como universal”.⁴² Recuerda la impresión, citada por Daisaku Ikeda, sacada por un oriental tras ver el Museo del Prado. Su respuesta a cómo lo había encontrado fue: “muy cristiano”. Estamos tan inmersos en nuestros valores que los creemos universales. Los demás no lo comparten.

Su tesis es que un grupo humano, y la humanidad es sólo un conjunto de conjuntos, se define por lo que *no* es. Así, le cito,

A medida que el incremento de las comunicaciones, el comercio y los viajes multiplican las interacciones entre civilizaciones, la gente va concediendo cada vez más importancia a su identidad desde el punto de vista de la civilización. Dos europeos, uno alemán y otro francés, en mutua interacción se reconocerán como alemán y francés. Dos europeos, uno alemán y otro francés y dos árabes, uno saudí y otro egipcio, en interacción se definirán como europeos y árabes.⁴³

Admito y sin ironía de ninguna clase que Huntington sabe dos cosas que hay que saber en el momento actual, historia y demografía. Su argumento puede fácilmente proseguirse: si cada identidad necesita de otra, su contraste, de no haber marcianos, *la humanidad jamás tendrá una identidad común. No tiene contra quién tenerla.* Su argumento, a tomar en serio, se parece mucho, mu-

42. *El choque de civilizaciones* (1996), Barcelona, Paidós, 1997, p. 77.

43. *Ibidem*, p. 78.

chísimo a uno que el joven Hegel empleó en sus inéditos sobre el cristianismo: una comunidad universal de amor es imposible, porque una comunidad existe si hay otra frente a ella.⁴⁴ Y quizá ese parecido nos sirva para despejar, en lo que sea posible, tan fuerte cuestión: comienzan a existir grandes segmentos compartidos de humanidad sabida, con independencia del retorno a las identidades, que Huntington sostiene que se realiza sobre todo por la vía religiosa. La comunidad política no es una comunidad de amor, ni puede serlo, sino de justicia. De ahí que los mínimos de justicia se hagan cada vez más importantes.

Y en este punto conviene volver, bastante humildemente, a la pregunta ¿cuáles son las posibilidades de la ciudadanía global? Si en un continente como el nuestro, probado por decenas de conflictos y de capacidad de invención técnica, moral, social y política demostrada, hemos de reconocer que nos encontramos a menudo en situación de bloqueo,⁴⁵ no es fácil suponer que, no ya la civilización, sino la ciudadanía global esté al alcance de la mano. Estamos partiendo de la Declaración del 48 y es, como fundamento, todo lo que tenemos. Esa tabla de mínimos de respeto y dignidad que establece y los prin-

44. En *El espíritu del cristianismo y su destino*, en *Escritos de Juventud*, edición de J.M. Ripalda, FCE, 1978.

45. Por no llamar de modo más brutal a las penúltimas elecciones francesas, los asesinatos políticos selectivos por motivos religiosos, el bloqueo del texto constitucional, y evitamos hablar, como otros lo hacen, de decadencia.

cipios humanistas que la informan son por ahora ambas cosas.⁴⁶ el fundamento y el contraste, lo que se comparte y lo que permite distinguir unas posiciones políticas de otras. Es la enumeración de contenidos de lo que ahora damos por aceptado y compartidos. No lo consideramos idiolectal, sino una consecución similar o superior a cualquiera de nuestras innovaciones científicas y técnicas. Es la mayor consecución de los tiempos que corren: el sacarnos del estatuto naturalista del mal.

Una vez terminada la guerra fría, vamos avanzando en su apoyo con pequeños aunque significativos pasos: la creación del Tribunal Penal Internacional, algunas aplicaciones extraterritoriales del derecho,⁴⁷ intervenciones de paz, nuevos motivos de asilo y refugio; pero hemos de reconocer que la distancia con el fin confesado es enorme, nos supera. Para los problemas planetarios sólo tenemos tratados, nunca universalmente firmados y para la ciudadanía global los Dikeos del 48 en este estatuto todavía a medio camino. También nuestras instituciones internacionales son endebles. Necesitamos un resurgir

46. Como ocurría con la indistinción que Schopenhauer impugnó entre principio y fundamento en su agudo ensayo *Los dos problemas fundamentales de la ética*.

47. Los procesos en Francia por abusos sexuales contra menores en Tailandia, por ejemplo, son inicios e indicios de aplicación extraterritorial del derecho, lo que no sería posible sin los cincuenta años transcurridos de costumbre y uso de la Declaración del 48.

del humanismo y en dos vertientes, como internacionalismo y como sentido moral de la democracia.

CIUDADANÍA COMPASIVA

En ocasiones, la democracia no sólo nos enseña en qué, sino también el cómo.⁴⁸ El sentido moral de la democracia, no sólo su tabla de derechos y deberes, será necesario también. Convendrá una ciudadanía educada no sólo en la defensa de sus derechos sino también en la ayuda. Y el metro de justicia que la democracia enseña no incluye, por ahora, lo que es supernumerario, lo voluntario.

Hace años Victoria Camps aseguraba que necesitaríamos la caridad además de la justicia si queríamos cumplir con lo que la ética bien formada exige. Hay dos lugares, que se van haciendo comunes, en el discurso experto sobre la democracia: uno es el consejo de “evitar la prédica humanitaria”, asunto grave porque es muy difícil matizar en estos puntos. El segundo consiste en querer separar nítidamente lo que libremente hacemos por los demás, por ejemplo, el voluntariado de la caridad. Pero

48. Esto es especialmente patente en el área al que llamamos voluntariado: “El destino del voluntariado está en la recuperación de la cultura de la sensibilidad, que valora la gratuidad y la donación, esa energía que invade todo el universo y hace que los seres existamos y vivamos unos por otros, en los otros y para los otros” (Joaquín García Roca, “Retos y perspectivas del voluntariado”, *Actas del II Congreso Andaluz del Voluntariado*, Sevilla, 2004).

lo cierto es que la democracia necesita imperiosamente la prédica humanista y que el voluntariado está supuesto y amparado por ella porque es precisamente exceso caritativo.⁴⁹ El sentido moral de la democracia justamente supone lo uno y lo otro. Es y debe ser parte de la pedagogía cívica, la educación para la ciudadanía.⁵⁰ Sentirse ciudadana y ciudadano implica la ayuda, la cooperación, dentro y fuera de las fronteras nacionales. La voluntaria o el voluntario, menos abundante, no regala tiempo, o no tiempo solamente, sino tiempo lleno de compasión. La compasión es el fundamento sentimental de la ética. Si no te sabes poner en el lugar de otro o no sientes que le estimas sufriente no puedes hacer algo, siquiera sea de modo mecánico. Una vez ese espíritu debió rozarte. En alguna parte se ha aprendido. Y las prédicas bárbaras y antihumanistas lo minan. Existen aún en el planeta demasiados lugares crueles.

A la mayoría de los pueblos se les educaba en la falta de compasión, hasta límites insospechados. Había que

49. Ello no impide tener en cuenta cuantas salvedades al peligro de que el Estado se escape mediante el voluntariado de campos que debe cubrir o trabajo, justo, que se le encomienda hacer, suscribo plenamente el análisis de Javier de Lucas en “entre el altruismo y el deber”, *Actas del Congreso Andaluz del Voluntariado*, Sevilla, 2003.

50. Recordemos el asombro que a nosotros mismos nos provocó ver lo que sucedió con la catástrofe ecológica del Prestige. La ciudadanía es esa capacidad de movilización, tan individualista y sin embargo tan solidaria que a las gentes formadas en la moral democrática se nos aparece en momentos singulares.

alejara, porque se la confunde fácilmente con el miedo.⁵¹ Ya los grandes grecolatinos indagaban en lo que hace valeroso. Y no es la crueldad.⁵² El mundo ha sido largo tiempo tortuosamente humano: ha sacado el mal por el bien y viceversa; ha escrito recto sobre renglones torcidos. Ha vivido una historia sacrificial.⁵³ Y en ella la compasión ha sido obliterada para permitir, sin embargo, la catarsis. Podemos entristecernos por Jesús o por Alí, pero hemos de ser adustos con el prójimo sufriente porque no está claro que sea prójimo y porque implicarse es malo.

Educarse en la contención ha sido educarse de todos modos mejor que cuando se hacía directamente en la crueldad. Lo que ahora consideramos patológico ha constituido la norma de algunas civilizaciones, de sus diversiones y espectáculos. Y debe decirse, sin miedo a la risotada del energúmeno, que conviene volverse blan-

51. Sostiene acertadamente Bodei que hay en realidad un nudo indiscernible de sentimentalidad en origen, un continuo que el lenguaje ordena; la democracia es ordenadora cabal que separa compasión y miedo; vid. R. Bodei, *Una geometría de las pasiones*, Muchnik, 1995.

52. Es precisamente, siguiendo la mejor razón aristotélica, superar razonablemente el miedo; por así decir, la valentía no se posee, se alcanza: “primero haces lo más calmadamente que puedas eso que te da miedo y, como precipitado, te entra la valentía”.

53. Para cada emergencia, un mal previo. Ha de producirse la Shoah para que exista Israel y éste inicia otra cadena causal con su propia suma de males. Y así continuadamente.

do.⁵⁴ Que la compasión debe ser educada y puesta al servicio de buenos fines. Precisamente porque está más allá de la justicia.

Las actuales migraciones, los continuos paseos que nos damos por la frágil piel de la tierra, el saber de este mundo nuestro pequeño y limitado, la seguridad de nuestra continuidad con la naturaleza no pueden dejar de producir efectos. Creo que las migraciones construyen ciudadanía y hasta el turismo lo hace cuando nos pone ante el otro que, desvestido de exotismo, interroga nuestra común humanidad. Hasta las religiones, cuando se vuelven éticas —y esto sólo ha sucedido tras procesos de la Ilustración—, confluyen hacia el humanismo. Desde luego, admito que puede haber muchas otras salidas, pero sólo ésta parece la buena. Una ética global para una ciudadanía global.

54. El *indebolimento* de Vattimo acude especialmente a este punto, porque llama así a lo que, desde un punto de vista más tradicional, se nombraría simplemente como decadencia; pero de nuevo el lenguaje pone orden.