

CAPÍTULO QUINTO

IDENTIDAD, PLURALISMO Y RACISMO. ALGUNOS LÍMITES INFRANQUEABLES PARA EL DISCURSO DE LA DIFERENCIA

I. TEORÍAS DE LA JUSTICIA Y LAS POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD

La “lucha por el reconocimiento” se ha convertido en las últimas décadas en una de las cuestiones centrales para la configuración de la esfera pública de las sociedades democráticas. Las minorías sociales y culturales han formulado diferentes reivindicaciones, que se han incorporado a la agenda política, conjugando nuevos vocabularios y perspectivas que socavan y replantean algunos de los enfoques predominantes en la teoría de la justicia. Algunos han sostenido que la pregunta de los años noventa ha sido “¿quién soy?”. La noción de pertenencia y su relevancia moral han modificado la forma de concebir la política, como han mostrado los movimientos indígenas, las minorías nacionales y las reivindicaciones de los inmigrantes. El valor de la igualdad como ideal emancipatorio de la humanidad ha encontrado nuevas posibilidades al incorporarse el lenguaje de la diferencia, que reivindica su adecuado reconocimiento institucional.

Las revoluciones liberales combinaron la proclamación de los valores ilustrados en la organización del poder con la exclusión de la ciudadanía de mujeres, minorías raciales y aquellos que es-

taban desaventajados económicamente; asimismo, practicaron un universalismo “sustitucionalista”, en términos de Benhabib, ya que definían lo humano con referencia a un grupo específico que se correspondía con las experiencias de los hombres, blancos y propietarios.³³² La efectiva inclusión en la ciudadanía de los “otros” seres humanos, pertenecientes a las minorías discriminadas, ha supuesto el esfuerzo político de articular los discursos y las prácticas de forma coherente con la igual dignidad de todos los seres humanos. La lucha por la emancipación de la humanidad ha tenido como motor el ideal de la igualdad como sinónimo de inclusión, que sucesivamente han inspirado a las reivindicaciones sufragistas que protagonizaron los grupos de mujeres, las luchas abolicionistas que acabaron con la esclavitud de las minorías raciales, y el movimiento obrero que luchó por el sufragio universal. Peces-Barba considera que en este desarrollo de la dignidad humana, el proyecto ilustrado no ha perdido su valor, sino que se trata de rehabilitarlo y llevarlo a sus últimas consecuencias.³³³ Es la interpretación de la Ilustración “consecuente” la que ha protagonizado la transformación de la democracia, ha puesto de relieve la injusticia de las exclusiones y está detrás de la noción de los derechos humanos.

Las dimensiones de la política, sin embargo, no se agotan en la inclusión o la exclusión en la ciudadanía. La titularidad de los derechos es un prerequisite para actuar en la esfera pública. Las teorías de la justicia buscan articular un discurso desde la legitimidad para la adopción de las decisiones públicas. Actualmente, el enfoque predominante se sitúa en el paradigma distributivo; esto significa que esta concepción de la justicia tiene que ver con las desigualdades sociales y económicas. Esta visión, según Fraser, trata de situaciones que comprenden las situaciones de “explota-

³³² Benhabib, Seyla, “El otro generalizado y el otro concreto”, en Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla, *Teoría feminista y teoría crítica*, trad. de Ana Sánchez, Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1990, p. 127.

³³³ Peces-Barba Martínez, Gregorio, *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*, Madrid, Dykinson-Universidad Carlos III de Madrid, 2002, p. 69.

ción” (los beneficios del trabajo son apropiados por otros), “marginación económica” (ser confinado a un trabajo indeseable o poco remunerado) y “privación” (es negado un adecuado nivel material de vida).³³⁴ Un ejemplo clásico del paradigma distributivo es el que establece el principio de la diferencia en la obra de Rawls, cuando afirma que “las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de tal modo que sean tanto (a) para promocionar la mayor expectativa del beneficio de los menos aventajados, como (b) para estar ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos bajo condiciones de una justa igualdad de oportunidades”.³³⁵ Esta visión articula el lenguaje de la justicia a partir de la dicotomía entre igualdad y desigualdad. Por su parte, Young establece una analogía de este enfoque con la situación en la que las personas se dividen una cantidad de bienes y comparan las diferentes proporciones;³³⁶ sin embargo, cabe plantear si esta es la única dimensión de la justicia relevante en una sociedad democrática.

Las políticas de la identidad han surgido a partir de la necesidad de acomodar las diferencias en la esfera pública. El paradigma del reconocimiento considera que es una cuestión moral y políticamente criticable que la única vía prevista para las minorías sea la asimilación a la cultura mayoritaria. En ese contexto, la pertenencia cultural puede suponer discriminaciones para los individuos. Esta visión considera que las teorías de la justicia deben considerar la dicotomía entre igualdad y diferencia. La aproximación del reconocimiento, según Fraser, tiene que ver con los patrones culturales de representación, interpretación y

³³⁴ Fraser, Nancy, “Social justice in the Age of Identity Politics...”, *cit.*, pp. 12 y 13.

³³⁵ La primera formulación que Rawls hace del principio de la diferencia es que “las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espera razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos”. Después precisa su significado con la noción de los menos aventajados. Rawls, John, *Teoría de la...*, *cit.*, p. 105.

³³⁶ Young, Iris Marion, *La justicia y la política...*, *cit.*, p. 36.

comunicación. Estos patrones culturales son situaciones que se relacionan con “la dominación cultural” (ser sujeto de patrones de interpretación y comunicación que están asociados a otra cultura y son extraños y/o hostiles a la propia), “el no reconocimiento” (convertirse en invisible en las prácticas interpretativas, representacionales y comunicativas de la propia cultura) y “el poco respeto” (ser rutinariamente vilipendiados o despreciados en las representaciones estereotipadas culturales públicas y/o en las interacciones de cada día).³³⁷ Las nuevas injusticias surgen del papel de la identidad en la esfera pública, algo que el enfoque predominante no considera relevante. Como sostiene Young, la diferencia crea grupos privilegiados y grupos oprimidos. Las prácticas habituales de la bienintencionada sociedad liberal consideran neutrales y normales las prácticas y los valores de los grupos privilegiados, y como desviados e inferiores, las prácticas y los valores de los grupos oprimidos.³³⁸ La diferencia se concibe como una esencia inmutable y estigmatizadora. Se repite el esquema del universalismo “sustitucionalista”, que denuncia Benhabib,³³⁹ con los hombres, blancos y propietarios,

³³⁷ Fraser, Nancy, “Social justice in the Age of Identity Politics...”, *cit.*, pp. 12 y 13.

³³⁸ Young, Iris Marion, *La justicia y la política...*, *cit.*, p. 196.

³³⁹ Benhabib sostiene que: “Las teorías morales universalistas de la tradición occidental desde Hobbes hasta Rawls son *sustitucionalistas* en el sentido de que el universalismo que defienden es definido subrepticemente al identificar las experiencias de un grupo específico de sujetos como el caso paradigmático de los humanos como tales. Estos sujetos invariablemente son adultos, blancos y varones, propietarios o al menos profesionales. Quiero distinguir el universalismo *sustitucionalista* del universalismo *interactivo*. El universalismo reconoce la pluralidad de modos de ser humano, y diferencia entre los humanos, sin inhabilitar la validez moral y política de todas esas pluralidades y diferencias. Aunque está de acuerdo en que las disputas normativas se pueden llevar a cabo de manera racional, y que la justicia, la reciprocidad y algún procedimiento de universalizabilidad son condiciones necesarias, es decir son constituyente del punto de vista moral, el universalismo interactivo considera que la diferencia es el punto de partida para la reflexión y para la acción. En este sentido la «universalidad» es un ideal regulativo que no niega nuestra identidad incardinada y arraigada, sino que tiende a desarrollar actitudes morales y a alentar transformaciones

que en el caso de la sociedad norteamericana, incluirían el origen anglosajón y la religión protestante. El grupo de los WASP establece el parámetro de la normalidad frente a la que las demás identidades, percibidas como “diferentes”, están sometidas a prejuicios y estereotipos.³⁴⁰ El paradigma del reconocimiento aboga por la política de la diferencia que afirma que todo el mundo debería ser reconocido por su identidad única; además, es una exigencia universal que impulsa la admisión de la especificidad.³⁴¹

La política de la diferencia busca valorar positivamente los rasgos de la identidad de los individuos y los grupos minoritarios en los que se inserta, o sea, es la transformación de los tópicos, estereotipos y visiones sobre los “diferentes”. Se trata de reconocer el valor de la identidad de forma equitativa; sin embargo, se puede producir el “dilema de la diferencia”, ya que la diferencia que ha supuesto exclusiones en el pasado puede volver a su antiguo significado como estigma para aquellos que la invocan —de forma positiva— en el presente. Young propone la solución del dilema al convertir la diferencia en un terreno para la lucha política, donde se ofrezca un significado emancipatorio y no excluyente.³⁴² La agenda política de las democracias debe, en

políticas que puedan conducir a un punto de vista aceptable para todos. La universalidad no es el consenso ideal de *selves* definidos ficticiamente, sino el proceso concreto en política y en moral de la lucha de los *selves* concretos e incardinados que se esfuerzan por su autonomía”. Benhabib, Seyla, “El otro generalizado y el otro concreto”, en Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla, *Teoría feminista...*, cit., p. 127.

³⁴⁰ Para Huntington, los hispanos se caracterizan por “la desconfianza en la gente ajena a la familia; la falta de iniciativa, seguridad y ambición; la poca importancia que se da a la educación y la aceptación de la pobreza como una virtud necesaria para entrar en el cielo”. Huntington, Samuel, “El reto hispano”, *Foreign Policy*, abril de 2004, p. 12.

³⁴¹ Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1997, p. 304.

³⁴² Young considera que “es más probable que eliminemos el dilema de la diferencia si actuando de este modo el propio significado de la diferencia se convierte en un terreno para la lucha política. Los movimientos sociales que

la actualidad, acomodar las diferencias. La cuestión clave que se plantea es cuál es la concepción del pluralismo sobre la cual hay que basar a la esfera pública. Un determinado discurso considera a la homogeneidad como un prerequisite de la democracia. El genuino debate de las teorías de la justicia es si la definición del pluralismo aceptable debería considerarse en términos del paradigma distributivo, del paradigma del reconocimiento o de una combinación de ambos enfoques.

Una consideración ética habitual considera relevante la distinción entre las elecciones voluntarias —de las que el individuo es responsable— y las circunstancias innatas —por la que el individuo debería ser compensado—. ³⁴³ El liberalismo igualitario ha justificado las políticas de compensación de desigualdades debidas al azar o a la mala suerte. La propuesta constructivista rawlsiana —los principios de la justicia se acuerdan por los sujetos situados en la posición original tras un velo de la ignorancia, que impide conocer qué lugar ocupan en la sociedad— se basa en esta consideración moral. Cabe plantear qué papel juega la identidad en esta aproximación sobre la justicia. Como señala Barry, en el paradigma redistributivo las creencias religiosas y culturales se sitúan entre las elecciones voluntarias, en una analogía por mantener gustos caros. ³⁴⁴ Esta visión considera que la esfera pública se configura en torno a valores como la universalidad, la imparcialidad y la neutralidad, que tiene como estrategia considerar a las culturas como una cuestión privada. Se produce un consenso procedimental de valores en la esfera pública y un

afirman el valor de las diferencias de grupo han fijado este terreno, ofreciendo un significado emancipatorio de la diferente para reemplazar el viejo significado excluyente”. Young, Iris Marion, *La justicia y la política...*, cit., p. 285.

³⁴³ Mendus afirma que “existe una significativa diferencia en clasificar las creencias culturales y religiosas como cuestiones de azar, similar a las discapacidades, o como cuestión de elección, similar a los gustos caros”. Mendus, Susan, “Choice, chance and multiculturalism”, en Kelly, Paul (ed.), *Multiculturalism reconsidered. Culture an Equality and its critics*, Cambridge, Polity Press, 2002, p. 34.

³⁴⁴ Barry, Brian, *Culture and Equality*, Harvard University Press, 2001, p. 34.

pluralismo de concepciones del bien en la esfera privada; este es, precisamente, el punto de partida de la “lucha por el reconocimiento”.

Las políticas de la identidad han puesto en cuestión los presupuestos, las implicaciones y las traslaciones a la esfera pública de las aproximaciones constructivistas, que se basan en un consenso de valores y que se caracterizan por la universalidad, la neutralidad y la imparcialidad. La principal crítica frente a estos planteamientos vuelve a poner de relieve un “universalismo de sustitución”, en términos de Benhabib, que establece como norma universal, imparcial y neutral a los valores de la cultura mayoritaria. Asimismo, la diferencia se invisibiliza, se asimila o, como mínimo, se privatiza. Lo que deviene es que el consenso —proclamado como universal— es de matriz particular; esto crea una específica discriminación que no puede traducirse en el lenguaje de la distribución de recursos, pero requiere de un nuevo vocabulario que, como afirma Parekh, considera que las creencias religiosas y culturales son algo constitutivo de la identidad de los seres humanos, y su vulneración supone un profundo sentido de pérdida moral.³⁴⁵ Desde esta perspectiva, la identidad cultural tiene más que ver con aquellas circunstancias de los individuos con las que la esfera pública debería comprometerse en acomodar, que con aquellas elecciones de mera responsabilidad individual. La perspectiva exclusivamente centrada en la redistribución, que asimila la cultura con mantener gustos caros, es considerada por Young como atomista, estática y materialista.³⁴⁶ El paradigma del reconocimiento considera relevante dentro del ámbito de la justicia a la acomodación de las identidades, lo cual significa que los miembros de las minorías culturales no sufran desventajas por su pertenencia específica.

Algunas posiciones han buscado plantear un antagonismo entre la redistribución y el reconocimiento. Un enfoque basado en

³⁴⁵ Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 2000, p. 241.

³⁴⁶ Young, Iris Marion, *La justicia y la política...*, cit., p. 36.

la redistribución —sostenido, entre otros, por Rawls, Habermas y Barry— considera que “la cultura no es excusa” para incumplir el catálogo de derechos, y que no es función del Estado la protección de las culturas como especies protegidas, en analogía a la preservación ecológica. El enfoque opuesto basado en el reconocimiento —que ha sostenido Honneth— considera que los conflictos de distribución son expresión de la lucha por el reconocimiento, y que la cuestión clave en la experiencia moral es la falta de respeto sobre las características y las capacidades de los individuos y los grupos.³⁴⁷ La propuesta más adecuada, no exenta de dificultades, es considerar que redistribución y reconocimiento forman un binomio necesario para poder articular las teorías de la justicia.

El acento en la identidad puede contemplarse como una forma de hacer olvidar los conflictos que plantean el mercado y su desigual distribución de recursos. El acento en la desigualdad económica puede interpretarse con una invitación a la asimilación a la cultura mayoritaria y una aceptación acrítica de los estereotipos comunes sobre las minorías. La cuestión es cómo se elabora una síntesis adecuada de la dicotomía redistribución y reconocimiento. Young considera que la solución más adecuada es conceptualizar los temas de la justicia sobre el reconocimiento y la identidad, teniendo fuentes y consecuencias inevitablemente económicas, sin que pueda reducirse la dinámica del mercado o la explotación económica.³⁴⁸ El paradigma del reconocimiento tiene una dinámica específica, un lenguaje propio y un vocabulario moral que ha sido olvidado o considerado invisible en la interpretación histórica de que igualdad era sinónimo de uniformidad. Es necesario apuntar que la dicotomía

³⁴⁷ Honneth, Axel “Redistribution as Recognition: As response to Nancy Fraser”, en Fraser, Nancy y Honneth, Axel, *Redistribution or recognition? A philosophical exchange*, Londres, Verso, 2003, pp. 137 y 157.

³⁴⁸ Young, Iris Marion, “Unruly categories: A critique Nancy Fraser’s dual systems category”, en Willet, Cinthya (ed.), *Theorizing multiculturalism*, Oxford, Blackwell, 1998, pp. 19-22.

entre redistribución y reconocimiento no es necesariamente armónica en todos los casos. Como expone Taylor, donde la política de la dignidad universal “luchaba por formas de no discriminación que eran bastante «ciegas» a los modos en los que los ciudadanos difieren, la política de la diferencia redefine con frecuencia la no discriminación exigiendo que convirtamos estas distinciones en la base del tratamiento diferenciado”.³⁴⁹ Algunos han querido traducir esto en un dilema insalvable entre redistribución y reconocimiento tomando como ejemplo el tratamiento de la situación de las minorías raciales o los distintos enfoques feministas sobre la situación de las mujeres.

Las estrategias sobre las minorías raciales combinan políticas contra la desigualdad social y económica, y al mismo tiempo, una afirmación de su especificidad. Como señala Fraser, se aplican políticas socioeconómicas de antirracismo liberal con la cultura política de nacionalismo negro o del *black power*. La discriminación positiva o inversa se considera una aplicación de la redistribución, que deja intactas las estructuras profundas de la diferenciación racial y convierte a sus beneficiarios en unos privilegiados destinatarios de un tratamiento especial. La situación se exagera con una aseveración de un nacionalismo cultural que afirma positivamente las características propias de las minorías raciales.³⁵⁰ El vocabulario moral de la igualdad racial debería conjugar una redistribución igualitaria y un reconocimiento identitario equitativo. La cuestión que subyace es si la tensión entre ambos enfoques no es contraproducente; es decir, si la vía de la eliminación de las desigualdades que considera “sospechosos” los tratamientos debidos a la raza no va en la línea opuesta a la afirmación de la política de la diferencia específica de las minorías raciales. A lo que se añade la polémica sobre las medidas de discriminación positiva o inversa, que en ocasiones tienen un efecto *boomerang* estigmatizante sobre sus colectivos beneficia-

³⁴⁹ Taylor, Charles, *Argumentos...*, *cit.*, p. 305.

³⁵⁰ Fraser, Nancy, *Justice Interruptus*, Londres, Routledge, 1997, p. 30.

rios. Estas objeciones parten de la mala comprensión generalizada de la relevancia de la identidad en la vida de los individuos y la necesidad de desarrollar discursos que combinen narrativas, vocabularios y argumentaciones a las afiliaciones múltiples, con la necesidad de que las metas sociales sean sensibles a la situación de las minorías.

Un caso similar del supuesto dilema entre redistribución y reconocimiento se produce con los objetivos que han ido proclamando determinados enfoques feministas. En la década de los 60 se establecía la meta de la igualdad como la necesidad de juzgar a los hombres y las mujeres por el mismo patrón. La construcción de la diferencia de género era considerada como un instrumento sexista de dominación que impedía a las mujeres el acceso a los bienes sociales más importantes en condiciones igualitarias con los hombres; sin embargo, como explica Fraser, a finales de los 70 surgió el feminismo de la diferencia que criticaba al anterior por asimilacionista y androcéntrico. Esta nueva visión consideraba que se debería revalorizar los valores de la feminidad y afirmar la diferencia de género como real y profunda. Este enfoque también se denominó feminismo cultural y es posible interpretarlo con una versión de la política de la diferencia.³⁵¹ La crítica de este feminismo surge del “dilema de la diferencia”, ya que afirmar positivamente los estereotipos de la feminidad puede reforzar sus anteriores significados, que habían originado exclusiones y discriminaciones. Esta aparente desorientación en las metas a alcanzar ayuda a reafirmar como la categoría género también debe incluirse en la dicotomía entre la redistribución y el reconocimiento, como un paradigma para configurar las teorías de la justicia. Esta incursión sobre el feminismo muestra como un enfoque exclusivamente redistributivo es asimilacionista, ya que las actividades consideradas socialmente valiosas son las propias de los hombres. Mientras que el enfoque exclusivamente del reconocimiento de la feminidad puede, paradójicamente, reforzar

³⁵¹ *Ibidem*, p. 176.

las jerarquías de género según el dilema de la diferencia, los objetivos de la emancipación de las mujeres vendrán tanto de la justa redistribución de los recursos frente a las desigualdades de género como del cambio cultural de los actuales valores frente al androcentrismo.

Las políticas de la identidad han supuesto un nuevo enfoque para las teorías de la justicia. Nuevas reivindicaciones y demandas sociales ponen de manifiesto en la agenda política de las democracias y en los foros académicos, que la justicia tiene un ámbito propio donde se debe acomodar a las diferencias. El objetivo de este trabajo será mostrar algunas concepciones del pluralismo que tienen este objetivo desde enfoques diversos. Finalmente, se incidirá en un discurso de la diferencia que se presenta como límite del pluralismo, y un nuevo racismo de base culturalista que afirma, como un argumento básico, la incompatibilidad entre las culturas.

II. ARTICULANDO EL PLURALISMO EN LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA

La invocación al pluralismo es un tópico frecuente en el discurso de justificación de las decisiones públicas. El ideal democrático tiene usualmente asociada la consideración de que los individuos pueden diferir en sus preferencias y circunstancias relevantes, vehiculando su adecuada traslación en la configuración de la esfera pública. Existen cláusulas constitucionales que reconocen el valor del pluralismo y prevén mecanismos jurídicos para su defensa en caso de conculcación. La noción de derechos y la separación entre la esfera pública y la esfera privada están indisolublemente vinculadas a la visión de que el poder de coerción estatal está limitado a determinadas materias, mientras que en el resto de cuestiones que pertenecen al ámbito de los individuos pueden decidir autónomamente. Este esquema básico de funcionamiento se complica cuando deviene objeto de polémica en el actual discurso democrático, precisamente cuáles son los grados de homogenei-

dad y pluralismo adecuados para afirmar la legitimidad y la legitimación de las instituciones. En este contexto, el pluralismo y la justificación de sus límites son el eje vertebrador de algunas de las diversas posiciones del debate de la filosofía política de las últimas décadas. Además, como es fácil suponer, no todas conciben al pluralismo en el mismo sentido.

Algunas de las cuestiones que ocupan la agenda política y los debates académicos en la actualidad suelen traducirse en una cierta perplejidad frente a la diversidad. Los esquemas institucionales buscan adaptarse o reafirmarse en un ejercicio de argumentación inexplorado, que conjuga diversos vocabularios morales con una finalidad de legitimación en sociedades más complejas y menos uniformes. La pregunta clave se ha convertido en cuál es el pluralismo relevante en una democracia y, especialmente, si se requiere de nuevos mecanismos institucionales para su acomodación en la esfera pública. En este sentido, se puede considerar que el debate se produce por diversas concepciones rivales sobre cómo se debe definir al pluralismo, lo que en la expresión de Gallie lo convierte en un “concepto esencialmente controvertido”.³⁵² No obstante, lo polémico reside tanto en el término “pluralismo” y su interpretación como, sobre todo, en sus límites, que definen el grado de homogeneidad necesario para la configuración de la esfera pública. Esto define el ámbito mismo de la fundamentación de la convivencia social y es el espacio reservado a la política y a las grandes decisiones constitucionales. En este contexto, cabe explicar que es adecuado concebir al pluralismo como un “concepto esencialmente controvertido”, que, según Waldron, cumple tres condiciones: a) es una disputa entre paradigmas rivales sobre el significado central del concepto; b) la controvertibilidad es parte del significado en cuestión, y c) el

³⁵² Gallie sostiene que “son esencialmente controvertidos, conceptos que su uso inevitablemente conlleva disputas sin fin acerca del correcto uso por parte de los hablantes”. Gallie, W. B., “Essentially contested concepts”, *Proceeding of the Aristotelian Society*, 1955-1956, p. 189.

desacuerdo es indispensable para el uso del término.³⁵³ Es preciso señalar que el debate entre las concepciones sobre el pluralismo permanece, en muchas ocasiones, inarticulado en estos términos e implícitamente está vinculado a otras cuestiones; sin embargo, aunque los léxicos morales de las diferentes posiciones difieran en algunas denominaciones, las cuestiones que finalmente subyacen son: qué es pluralismo y cómo se justifica.

Las reivindicaciones de las minorías culturales no son ajenas a esta puesta en cuestión del pluralismo. Las políticas de la identidad han supuesto que, explícita o implícitamente, se asumiera que existían una gama de situaciones que las sociedades debían considerar de nuevo y articular un determinado discurso público sobre los límites del pluralismo aceptable. El paradigma del reconocimiento, que conjuga los valores de igualdad, identidad y diferencia, socava en ocasiones algunas de las asunciones tradicionales del discurso de la esfera pública, y plantea como un problema relevante de la teoría de la justicia la invitación, implícita o explícita, a la asimilación de la identidad mayoritaria. La cuestión es que la acomodación de las minorías, en busca del reconocimiento de su diferencia, requiere de cambios institucionales en la esfera pública, que presupongan una concepción del

³⁵³ Waldron caracteriza los conceptos esencialmente controvertidos, cuando afirma: “Primero, indica que la disputa sobre el significado del concepto en cuestión es una disputa que va al corazón del problema. No es meramente una disputa sobre casos de penumbra o marginales entre personas que tienen claro el núcleo del concepto. Es una disputa que puede generar paradigmas rivales porque es una disputa entre visiones diferentes de la esencia o el significado central del concepto. Segundo, la idea de la «esencial» controvertibilidad puede ser entendida para indicar que la controversia es parte del significado de la expresión en cuestión: es una parte de la esencia del concepto para ser controvertido. Alguien que no se dé cuenta de este hecho no ha entendido la forma en que la palabra es usada. Esto no previene que una persona tenga una visión fuerte sobre el concepto o tome posición en la controversia sobre su significado. Tercero, el desacuerdo es en algún sentido indispensable para el uso del término, ya que supone algún objetivo asociado con la expresión controvertida”. Waldron, Jeremy, “Vagueness in law and language: Some philosophical issues”, *California Law Review*, vol. 82, 1994, pp. 529-539.

pluralismo que diste de las proclamadas apelaciones a la neutralidad y a la imparcialidad del espacio público. Desde una posición exclusivamente situada en el paradigma de la redistribución, la cultura “no es excusa” para contravenir el principio de igualdad entre los ciudadanos, y tampoco debe suponer excepciones a los principios básicos de justificación tradicional de la esfera pública. Cabe deducir que en la coexistencia de la política de la igual dignidad —paradigma de la redistribución— con la política de la identidad diferenciada —paradigma del reconocimiento— lo que subyace al debate es, una vez más, cuál es la concepción de pluralismo que se maneja y si es posible articular una síntesis adecuada entre ambas visiones, algo así como un compromiso sin graves renunciaciones. No es tarea fácil, pero tampoco imposible.

Para clarificar el panorama sería adecuado enumerar algunas de las concepciones del pluralismo que se manejan habitualmente: a) concepciones de un pluralismo basado en un consenso procedimental de valores; b) concepciones de un pluralismo nacional que promueve una homogeneidad cultural interna, y c) concepciones de un pluralismo de identidades que deben ser reconocidas y promocionadas en la esfera pública. La lista no es exhaustiva, pero explicita la vaguedad y la ambigüedad del término, que es objeto de diversas polémicas. Estas concepciones del pluralismo no se sitúan en la misma dimensión filosófica, conjugando diversos vocabularios morales y otorgando una diferente relevancia a los valores consensuales y a los valores disensuales en los que se debe basar la convivencia democrática. El mínimo común denominador del concepto de pluralismo, que comparten sus concepciones, es precisamente la de un concepto limitado, ya que presupone un determinado consenso. Un pluralismo ilimitado es un oxímoron que está más próximo al relativismo que a una versión propiamente pluralista. Como es fácil comprender, la clave del pluralismo reside en la fundamentación metaética, que hace compatible, a la vez, afirmar un consenso y un disenso. La calidad, las características y los matices

ces de ambas dimensiones remiten a grandes cuestiones que se plantean en el discurso de justificación filosófica, lo cual deviene esencialmente controvertido.

Si el pluralismo tiene sus límites, que le separan del relativismo, también debe afirmar un compromiso con la idoneidad de que los individuos puedan adoptar una diversidad de valores. Esto supone una dificultad para las posiciones que afirman una fuerte seguridad epistémica sobre la verdad moral. La máxima que “el error no tenga derechos” parece responder a la consideración de que el pluralismo es un mal a evitar o, como mínimo, a soportar. Estas visiones responden a una consideración monista que afirma que existe una única jerarquía de valores morales que los seres humanos pueden conocer por revelación divina o producto de la razón, lo que subyace a las históricamente influyentes concepciones del platonismo y del agustinismo político. La cuestión que se plantea es que si conozco la auténtica verdad moral, debo basar en ella a las diferentes esferas de la vida e imponerla a los demás que no la conocen o no la siguen; sin embargo, el pluralismo es también un valor moral indisoluble del ideal democrático. El esquema básico del pluralismo se configura en torno a una justificación de valores consensuales y disensuales que le separan del relativismo y del monismo. Las concepciones del pluralismo difieren precisamente en cómo se definen estos valores y cuáles deben ser las implicaciones y la traslación para la organización de la convivencia social. Existe una pluralidad de pluralismos, lo que invita al análisis de sus concepciones.

1. Concepciones de un pluralismo que presupone en un consenso procedimental de valores

El liberalismo considera como uno de sus postulados básicos que existe una esfera pública, que se basa en un consenso de valores, y una esfera privada, donde los ciudadanos siguen una pluralidad de formas de vida. Es la clásica separación del ámbi-

to de lo correcto —teoría de la justicia— y el ámbito de lo bueno —concepciones del bien—. Con el tránsito a la modernidad, como señala Peces Barba, los fines u objetivos del poder político —ética pública— se disociaron de los modelos de salvación o de virtud —ética privada—. ³⁵⁴ Las guerras de religión en Europa entre católicos y protestantes supusieron históricamente la constatación de que no debía ser función del Estado la imposición de la verdadera fe. Las teorías del contrato social, que se formulan en torno a la idea de derechos individuales, afirman un consenso procedimental de valores públicos y un pluralismo de concepciones del bien en la esfera privada. La convivencia entre los diferentes reclama que las causas del conflicto se privaticen y la justificación del ámbito público se convierta en un asunto estrictamente político. Este esquema es el que sigue la propuesta de Rawls, de un consenso entrecruzado sobre las concepciones del bien razonables, ³⁵⁵ y la propuesta de un patriotismo constitucional de Habermas. ³⁵⁶ La vía utilizada es la abstracción de las circunstancias particulares de los individuos en la idea de ciudadanía y la adhesión a principios universales, imparciales y neutrales en el ámbito público.

El lema norteamericano “*E pluribus unum*” o la divisa de la Unión Europea “Unidos en la diversidad” están en la línea de afirmar un consenso público sobre un disenso privado. El catálogo de derechos señala el límite y el valor del pluralismo, ya que es ilegítima la imposición estatal perfeccionista de una noción densa del bien. En esta concepción del pluralismo, los valores con-

³⁵⁴ Peces-Barba, Gregorio, *Ética, poder y derecho*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, pp. 75-79.

³⁵⁵ Rawls, John, *El liberalismo político*, trad. de Antonio Domènech, Barcelona, Crítica, 1996, p. 176.

³⁵⁶ Habermas afirma que “el universalismo de los principios jurídicos se refleja en un *consenso procedimental* que, por cierto, debe *insertarse* en el contexto de una cultura política, determinada históricamente, a la que podría denominarse *patriotismo constitucional*”. Habermas, Jürgen, “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, en Habermas, Jürgen, *La inclusión...*, cit., p. 215.

sensuales son prioritarios, ya que organizan la esfera pública y secundariamente se afirma al pluralismo como una cuestión privada. La fundamentación procedimental de la esfera pública se presenta como límite del pluralismo, algo que Rawls ejemplifica con su ambigua noción de razonabilidad.³⁵⁷ Finalmente, que una moral sea razonable parece significar que es compatible con sus principios de la justicia, que son universales, imparciales y neutrales; este es el vocabulario moral habitual del liberalismo igualitario, que sitúa a las cuestiones básicas de la justicia en, igualdad y desigualdad de recursos, las coordenadas de la redistribución.

Las políticas de la identidad han puesto en cuestión los presupuestos e implicaciones de este consenso procedimental y, desde diferentes enfoques, han reivindicado la toma en consideración de la relevancia pública de identidades específicas que no consideran legítima la perspectiva de la asimilación. Esta dinámica del reconocimiento parece chocar con la estrategia liberal privatizadora de las diferencias. Como afirma Barry, la noción de que el Estado debe utilizar sus poderes coercitivos para asegurar el mantenimiento de la cultura ancestral puede ser vista como una “culturalización” de la proposición que considera legítima la tarea de imponer la verdadera religión.³⁵⁸ La cuestión que subyace a esta visión es que la conjugación moral del universalismo con sus características de imparcialidad y neutralidad relega a la cultura a una cuestión secundaria, como la gastronomía y el folclore, o en algunos casos a una práctica aberrante y exótica; sin embargo, la crítica del liberalismo “ciego a las diferencias” parte de considerar que la legitimidad y la legitimación de las

³⁵⁷ Gargarella afirma que “Rawls hace referencia a principios de justicia razonables, juicios razonables, decisiones razonables, una concepción de justicia razonable, expectativas razonables, un consenso superpuesto razonable, normas razonables, una sociedad razonable, desacuerdos razonables, fe razonable, medidas razonables, dudas razonables, una creencia razonable, respuestas razonables, una psicología moral razonable...”. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 204.

³⁵⁸ Barry, Brian, *Culture and...*, cit., p. 65.

democracias debe considerar la relevancia moral de la identidad cultural. Esto supone replantear la noción oficial de pluralismo que se adopta en la esfera pública, articulando una conjugación adecuada de la dicotomía entre igualdad y diferencia.

La lucha por el reconocimiento permite afirmar que la fundamentación universalista en el discurso de la esfera pública contenía una matriz particular implícita en la práctica de las sociedades liberales. Benhabib hablaba del universalismo de sustitución cuando la definición de lo humano correspondía al hombre, blanco y propietario.³⁵⁹ En los actuales términos del debate, Huntington, en su artículo “El reto hispano”, ha establecido con toda claridad que los verdaderos valores de Estados Unidos pertenecen a la cultura WASP —blancos, anglosajones y protestantes—,³⁶⁰ y que el camino de las minorías debe ser asimilarse a la religión, a la lengua y a la cultura mayoritaria. En este sentido, Huntington afirma que “no existe el sueño americano. Existe el *American dream* creado por una sociedad angloprotestante. Si los estadounidenses de origen mexicano quieren participar en ese sueño y esa sociedad, tendrán que soñar en inglés”.³⁶¹ El salto argumentativo que contiene “El reto hispano” es sostener que los valores públicos que cimientan el consenso social son religiosos, culturales y lingüísticos; algo que el lenguaje moral del liberalismo oficialmente rechaza.

Las minorías culturales consideran que existe una falacia en la neutralidad cultural del Estado, ya que necesariamente se deben tomar una serie de decisiones culturales en la esfera pública, que tienen que ver con símbolos, lenguas oficiales, programas

³⁵⁹ Benhabib, Seyla, “El otro generalizado...”, *cit.*, p. 127.

³⁶⁰ Los elementos clave de esta cultura, propia de los colonos fundadores, son “la lengua inglesa, el cristianismo, el compromiso religioso, el concepto inglés de imperio de la ley —que engloba la responsabilidad de los gobernantes y los derechos de los individuos— y los valores protestantes del individualismo, la ética del trabajo y la convicción de que los seres humanos tienen la capacidad y el deber de intentar crear un cielo en la tierra, una «ciudad sobre una colina»”. Huntington, Samuel, “El reto...”, *cit.*, p. 1.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 12.

educativos y las políticas de inmigración.³⁶² Los valores de la cultura mayoritaria son considerados neutrales y normales, lo que provoca una invitación a la asimilación de las minorías. La réplica liberal es que no existe analogía posible entre la diversidad cultural y la biodiversidad. Según Habermas, no es justificable afirmar que se deben proteger a las culturas en peligro de la misma forma que se protegen a las especies animales que componen el ecosistema,³⁶³ es decir, la cultura no es un bien, en sí mismo, a preservar necesariamente; sin embargo, la argumentación del artículo “El reto hispano” planea sobre la contradicción del liberalismo en los valores que forman, explícita o implícitamente, el consenso en la esfera pública.

Esta particularización del discurso de liberalismo está siendo especialmente patente para el caso de los inmigrantes musulmanes en las sociedades occidentales. En su ensayo *La sociedad multiétnica*, Sartori considera que la inmigración musulmana no se puede integrar en las democracias occidentales, porque el islam no distingue entre religión y política, y concluye su argumentación afirmando lo siguiente: “¿hasta qué punto una tolerancia pluralista debe ceder no sólo ante «extranjeros culturales» sino a abiertos y agresivos «enemigos culturales»? En una palabra, ¿puede aceptar el pluralismo, llegar a aceptar su propia quiebra, la ruptura de la comunidad pluralista?”.³⁶⁴ La cuestión que plantea Sartori está, en la misma línea que Huntington, considerando que el consenso de valores en la esfera pública se basa

³⁶² Kymlicka sostiene que “la idea de omisión bienintencionada es incoherente, y refleja una comprensión superficial de las relaciones entre Estados y naciones. En los temas de los idiomas oficiales, las fronteras políticas, la división de poderes, resulta inevitable apoyar esta u otra cultura societal, o bien decidir qué grupos formarán la mayoría en las unidades políticas que controle las decisiones relativas a la lengua, educación, inmigración, etcétera, en todo el país”. Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 160.

³⁶³ Barry, Brian, *Culture and...*, cit., p. 134.

³⁶⁴ Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, trad. de Miguel Ángel Ruiz de Azua, Madrid, Taurus, 2001, pp. 53 y 54.

en la homogeneidad de características culturales y religiosas, lo que podría llevar a plantearnos, *ad absurdum*, que el liberalismo es una cultura más o, como afirma Taylor, “el liberalismo es también un credo combatiente”,³⁶⁵ algo que está detrás de otra conocida propuesta de Huntington con el “choque de las civilizaciones”.³⁶⁶

La separación entre religión y política es una característica básica del liberalismo, que, como se ha repetido, tiene relación con la distinción entre público y privado, eje vertebrador de la sociedad democrática. Es poco adecuado, como hace Sartori, imputar a todos los inmigrantes musulmanes la calificación de fundamentalistas.³⁶⁷ El islam es un fenómeno complejo que no debería ser analizado, de forma simplista, con base en prejuicios, estereotipos y generalizaciones. Ni tampoco es adecuado construir un estigma sobre personas concretas de determinada religión, cuando los valores proclamados de la esfera pública son la imparcialidad y la neutralidad sobre las concepciones del bien. Cabe una consideración más general que afecta a la doctrina de la Iglesia católica sobre las obligaciones de los políticos católicos, cuando se afirma:

la conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contenga propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la

³⁶⁵ Taylor, Charles, *Argumentos...*, cit., p. 325.

³⁶⁶ Huntington, Samuel, *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, trad. de José Pedro Tossaus Abadía, Barcelona, Paidós, 1997.

³⁶⁷ En un artículo posterior Sartori vuelve a equiparar la inmigración musulmana con el fundamentalismo: “Ni mi argumento presume que el musulmán sea un fundamentalista en su casa, o sea, de partida. Da incluso por descontado, en hipótesis, que no lo sea. Lo que no quita que lo pueda ser de llegada una vez llegado a Occidente. Porque el desarraigo le deja con el único refugio de la fe y de la mezquita. Y hoy el fundamentalismo islámico se concentra y anida precisamente ahí”. Sartori, Giovanni, “El islam y la inmigración”, *Claves de la razón práctica*, núm. 117, 2001, p. 15.

moral. Ya que las verdades de la fe constituyen una unidad inseparable, no es lógico el aislamiento de uno solo de sus contenidos en detrimento de la doctrina católica. El compromiso político a favor de un aspecto aislado de la doctrina social de la Iglesia no basta para satisfacer la responsabilidad de la búsqueda del bien común en su totalidad.³⁶⁸

Cabe considerar que la separación entre religión y política no es un elemento tan unánimemente aceptado en Occidente, y esto no ha supuesto necesariamente ninguna quiebra de la comunidad pluralista. Posiblemente, la respuesta de Sartori a este argumento sea algo así como “pero esta religión es la nuestra”, lo que una vez más particulariza, de una forma patente, el discurso universalista, imparcial y neutral de la esfera pública.

2. *Concepciones de un pluralismo nacional que promueve una homogeneidad cultural interna*

Un enfoque distinto sobre el papel del pluralismo en una sociedad democrática sostiene que el Estado se debe comprometer explícitamente con la supervivencia de determinadas identidades relevantes para los individuos y su sentido de pertenencia. En este sentido, se considera que la asimilación a la cultura mayoritaria es una pérdida moral significativa, que debe evitarse en forma de medidas especiales para proteger a los individuos que forman parte de las minorías culturales. Esta perspectiva considera que la mejor forma de alcanzar ese objetivo es que la esfera pública, lejos de la proclamada imparcialidad y neutralidad, reconozca e incorpore en su configuración al pluralismo de identidades culturales relevantes que la componen. Esto se sitúa en el paradigma del reconocimiento, ya que esta gramática moral incorpora el lenguaje de la identidad y la diferencia;

³⁶⁸ Extraído de la *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, Congregación para la Doctrina de la Fe, 24 de noviembre de 2002.

sin embargo, el debate de las políticas de la identidad se ha traducido en presentar a estas reivindicaciones como una versión compatible con los principios liberales, que han defendido, entre otros, Kymlicka³⁶⁹ y Raz.³⁷⁰ Como sostiene Taylor, el liberalismo se muestra reacio a la diferencia, porque: 1) insiste en aplicar uniformemente las reglas que definen los derechos sin excepciones, y 2) desconfía de las aspiraciones colectivas. En cambio, el liberalismo considera relevantes: 1) la meta colectiva de la supervivencia de una sociedad distinta, como el caso de Quebec, y 2) que implicará casi inevitablemente algunas variaciones en los tipos de ley considerados permisibles en un contexto cultural a otro.³⁷¹ Está última versión ha recibido algunas denominaciones como culturalismo liberal o nacionalismo liberal, buscando acomodar la relevancia moral de algunas identidades, especialmente de carácter nacional, con una reinterpretación de la esfera pública basada en los principios liberales de autonomía, libertad e igualdad.³⁷²

Esta argumentación considera lo siguiente: a) que el contexto cultural específico es el que permite realizar una elección autónoma significativa (Kymlicka)³⁷³ o determina el horizonte de nuestras oportunidades (Raz),³⁷⁴ b) el concepto de cultura que se utiliza es definido sobre la base de sus características lingüísticas, su concentración territorial y como polo de identidad de los individuos, y c) por tanto, deben ser protegidos, con medidas especiales, los contextos culturales específicos, ya que son necesarios para realizar elecciones autónomas significativas, garantizando

³⁶⁹ Kymlicka, Will, *Ciudadanía...*, cit.; *La política...*, cit.

³⁷⁰ Raz, Joseph, *The morality...*, cit.; *La ética en el...*, cit.

³⁷¹ Taylor, Charles, *Argumentos...*, cit., p. 323.

³⁷² Alguna bibliografía sobre culturalismo liberal y nacionalismo liberal puede encontrarse en Tamir, Yael, *Liberal...*, cit.; Miller, David, *Citizenship and national...*, cit.; MacCormick, Neil, *Questioning...*, cit.; Spinner, Jeff, *The boundaries of citizenship...*, cit.; Requejo, Ferran, "Pluralismo, democracia...", cit.; Requejo, Ferran (ed.), *Democracia y pluralismo...*, cit.; Calsamiglia, Albert, *Cuestiones de...*, cit.

³⁷³ Kymlicka, Will, *Ciudadanía...*, cit., p. 120.

³⁷⁴ Raz, Joseph, *La ética en el...*, cit., p. 192.

a los individuos la identificación y el sentido de pertenencia con su comunidad de referencia. Esta noción de cultura es sinónimo de nación o pueblo, que, partiendo de la realidad contextual de los seres humanos, invoca la traslación política de estas diferencias, y que las considera relevantes, en el discurso público, en las cláusulas constitucionales y en la interpretación de los derechos.

Esta concepción del pluralismo considera que, frente a la homogeneidad de la ciudadanía de los derechos individuales, se deben reconocer y asegurar la protección de las diferencias nacionales —minorías nacionales— y las diferencias étnicas —minorías indígenas—. La institucionalización de este pluralismo tiene la forma de derechos en función de grupo de la ciudadanía diferenciada (Kymlicka) o derechos a bienes colectivos (Raz). Estas medidas básicamente consisten en: a) derechos de autogobierno, b) derechos poliétnicos y c) derechos especiales de representación;³⁷⁵ además, están tras la idea de que existe una dimensión, usualmente no asumida en la tradición liberal, de la justicia entre los grupos que componen una sociedad. Lejos de vulnerar el principio de igualdad, estas propuestas van en contra de la interpretación de la igualdad/uniformidad/asimilación, a la que implícitamente lleva la declarada neutralidad estatal, y proponen una interpretación de la igualdad/identi-

³⁷⁵ Kymlicka detalla en qué consisten los derechos en función de grupo: “Los derechos especiales de representación para un grupo dentro de las instituciones políticas del conjunto de la sociedad hacen menos probable que una minoría nacional o étnica sea ignorada en decisiones que afectan globalmente al país. Los derechos de autogobierno confieren poderes a unidades políticas más pequeñas, de manera que una minoría nacional no puede ser desestimada o sobrestimada por la mayoría en decisiones que son de particular importancia para su cultura, como la cuestión de la educación, inmigración, desarrollo de recursos, lengua y derecho familiar. Los derechos poliétnicos protegen prácticas religiosas y culturales específicas que podrían no estar adecuadamente apoyadas mediante el mercado (por ejemplo subvencionando programas que fomenten las lenguas y las artes de los grupos), o que están en desventaja (muchas veces inintencionadamente) en la legislación vigente (por ello, las exenciones a la legislación de cierre dominical o pautas indumentarias que entran en conflictos con las creencias religiosas)”. Kymlicka, Will, *Ciudadanía...*, cit., p. 61.

dad/diferencia que garantice la pertenencia cultural de los individuos.

Una de las características que se ha mencionado del concepto de pluralismo es que tiene límites. Esta propuesta de síntesis que presenta el culturalismo liberal combina en varios niveles del discurso a elementos pluralistas y a elementos homogeneizadores, que básicamente subyacen a la paradoja de, a la vez, proteger un contexto específico y valorar la autonomía de los individuos. Es algo así como la falacia de la autorreferencia que reivindica que el Estado debe reconocer el pluralismo de las minorías, mientras se defiende que estas minorías no deben reconocer su pluralismo interno. En este sentido, la propuesta de Kymlicka distingue entre restricciones internas —que buscan la cohesión interna de los miembros del grupo— y las protecciones externas —imponen obligaciones a los no miembros para proteger la identidad del grupo—. ³⁷⁶ Respecto a las restricciones internas, las cuales Kymlicka rechaza, reflejan la tensión de defender un contexto específico como requisito para la autonomía de los individuos y, finalmente, no permitir el ejercicio de esta autonomía, porque el contexto lo impide. Por tanto, el culturalismo liberal no protege cualquier cultura, sino aquella que promueva la autonomía de los individuos, lo que lleva a algunos a considerar que esta perspectiva solo considera a las culturas liberales. En este sentido, Kymlicka matiza que la estrategia más adecuada es intentar liberalizar las culturas no liberales. ³⁷⁷ Esta concepción del pluralismo del culturalismo liberal parece presuponer un consenso previo en la aceptación de los valores liberales, lo cual es puesto en cuestión desde otras perspectivas más multiculturales. ³⁷⁸

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 59.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 134.

³⁷⁸ Parekh sostiene que “Kymlicka homogeneiza todas las culturas y reduce sus diversos modos de autoentendimiento y autoapropiación en un único modelo liberal”. Parekh, Bhikhu, “Dilemas of a multicultural society”, *Constellations*, vol. 4, núm. 1, 1997, p. 59.

La dimensión de las protecciones externas, que Kymlicka justifica, presenta una defensa de la identidad de la minoría frente a otros grupos, lo que comporta obligaciones a los que no pertenecen a esa minoría. Un ejemplo de estas medidas es la normativa que en el Québec establece obligatoriedad de escolarización de los hijos de inmigrantes en escuelas francófonas. En este caso, se protege la especificidad cultural de la nación quebequesa con la asimilación obligatoria de los hijos de los inmigrantes. En este caso, la tensión entre contexto y autonomía parece decantarse por el primero; además, esto no es una cuestión baladí, sino es uno de los puntos centrales en la defensa de un nacionalismo liberal. Como afirma Kymlicka,

nos enfrentamos a una dura elección. ¿Deberíamos insistir en la adhesión rigurosa a las normas liberales de la capacidad de elección individual, sabiendo que esto podría detener y quizá invertir, el paso de la definición étnica a la posétnica en el nacionalismo quebequés? ¿O deberíamos aceptar algún tipo de desviación limitada respecto de las normas liberales con el fin de consolidar y extender el giro hacia una forma cívica de nacionalismo minoritario?³⁷⁹

³⁷⁹ Kymlicka sostiene que “esto sugiere un dilema interesante. Muchos comentaristas elogian al nacionalismo quebequés por haber abandonado una definición étnica de la condición de nación, pero lo critican por sus medidas políticas iliberales en materia de educación y letreros comerciales. Sin embargo, si estoy en lo cierto, no podemos separar estos aspectos de nacionalismo quebequés. Las medidas políticas iliberales en materia de colegios y letreros son precisamente las que han hecho posible que los quebequeses pasaran de una definición étnica a una posétnica de la condición de nación. Y si es así, nos enfrentamos a una dura elección. ¿Deberíamos insistir en la adhesión rigurosa a las normas liberales de la capacidad de elección individual, sabiendo que esto podría detener y quizá invertir, el paso de la definición étnica a la posétnica en el nacionalismo quebequés? ¿O deberíamos aceptar algún tipo de desviación limitada respecto de las normas liberales con el fin de consolidar y extender el giro hacia una forma cívica de nacionalismo minoritario?”. Kymlicka, Will, *La política...*, cit., pp. 335 y 336.

Una de las justificaciones más habituales del reconocimiento estatal del pluralismo nacional surge de la consideración que es relevante moralmente la injusticia que se produce con la perspectiva de la asimilación a la cultura mayoritaria; sin embargo, para la supervivencia de la minoría nacional, que reivindica el reconocimiento estatal del pluralismo identitario, se considera conveniente la perspectiva de la asimilación de los inmigrantes a su diferencia específica. Una posible línea argumentativa, en este sentido, afirma una importante diferencia cualitativa entre las pretensiones morales de los individuos pertenecientes a las minorías nacionales y las de los inmigrantes en la “lucha por el reconocimiento”; sin embargo, el enfoque más interesante proviene, en la línea de las cuestiones que formulaba Kymlicka, en valorar que el nacionalismo liberal promueve una definición inclusiva de la identidad nacional, que se basa en la lengua y no en los ancestros.³⁸⁰ Si la cultura nacional se construye como un ámbito plural y no excluyente, cabe considerar que los inmigrantes pueden mejorar sus oportunidades con el conocimiento de una lengua que vehicula la definición de la diferencia específica.

El nacionalismo liberal es un compromiso entre liberalismo y nacionalismo, que considera que existen vínculos ineludibles y tensiones inextricables entre el contexto y la autonomía. En este sentido, conviene atender los matices de esta propuesta, que Kymlicka concreta en lo siguiente: a) no trata de imponer de manera coercitiva su identidad nacional a aquellos que no la comparten; b) permite actividades políticas dirigidas a dar espacio público a un carácter nacional distinto; c) la pertenencia al grupo no se halla restringida a miembros de una raza, etnia o religión particular. Cualquiera puede adherirse a la nación si así lo desea; d) manifiesta un concepto débil de la identidad nacio-

³⁸⁰ Spinner considera que en el compromiso entre nacionalismo y liberalismo, “los nacionalismos basados en lenguaje no deben excluir a personas basándose en sus ancestros o insistir en que las personas tengan un específico conjunto de valores que concuerden con esta descripción”. Spinner, Jeff, *The boundaries...*, cit., p. 157.

nal que se traduce en unos términos de admisión relativamente débiles, como aprender la lengua, participar en las instituciones públicas comunes y, quizá, expresar un compromiso por la supervivencia a largo plazo de la nación, y e) el nacionalismo liberal no es agresivo y no trata de dismantelar las instituciones de autogobierno de otros grupos nacionales dentro del mismo Estado o en otros Estados.³⁸¹ En este sentido, esta concepción del pluralismo puede interpretarse como una versión más de los valores consensuales y los valores disensuales, que permiten la convivencia en una sociedad democrática.

Desde el paradigma redistributivo, algunos conjugarán los valores de universalidad, imparcialidad y neutralidad de la esfera pública, considerando que el nacionalismo liberal es un oxímoron. Otros defenderán su virtualidad explicativa, pero cabe no ser ingenuos, como sostiene Kymlicka: “no podemos dividir los movimientos nacionalistas del mundo real en dos categorías: liberal y no liberal. En vez de eso, los movimientos nacionalistas resultarán ser más liberales en ciertas escalas y menos liberales en otras”.³⁸²

Cabe plantear que en una democracia pluralista resulta ilegítima la perspectiva de una “asimilación imposible” de los inmigrantes, cuando la definición de los valores consensuales se basa en unas previas e inmodificables características étnicas, religiosas y culturales, como palmariamente muestra Huntington con la preeminencia WASP en “El reto hispano”.³⁸³ Las políticas de la identidad suponen un cambio de perspectiva, que evoca la necesidad de tomarse en serio la inclusión, la redistribución y el reconocimiento de los seres humanos, algo que, a fin de cuentas,

³⁸¹ Kymlicka, Will, *La política...*, *cit.*, pp. 59-61.

³⁸² *Ibidem*, pp. 61 y 62.

³⁸³ He desarrollado esta idea como la “paradoja de la asimilación imposible”, que consiste en que la visión asimilacionista se construye como un proceso sin fin, mientras, paralelamente, se apela a principios de pureza cultural o étnica para definir la nación. Se puede ampliar en Pérez de la Fuente, Oscar, “Inclusión, redistribución y reconocimiento...”, *cit.*

resulta siempre perfectible; esa es la gramática moral tras la “lucha por el reconocimiento”.

3. Concepciones de un pluralismo de identidades que deben ser reconocidas y promovidas en la esfera pública

La primera concepción del pluralismo considera prioritario el consenso de valores procedimentales, que se plasman en el catálogo de derechos individuales, y secundaria, la afirmación del pluralismo que se manifiesta en la esfera privada, donde los individuos difieren en la consecución de sus concepciones del bien. En cambio, la segunda concepción del pluralismo afirma que la esfera pública debe reconocer y configurarse en torno al pluralismo nacional, mientras se presupone un consenso sobre los valores básicos del liberalismo, a la vez, que se sostiene un consenso, interno a la minoría, sobre la preservación del contexto cultural específico que la identifica. Ambas versiones combinan valores consensuales y valores disensuales, que no siempre combinan de forma armónica, aunque comparten la necesidad de establecer límites al pluralismo. Quizá sea más adecuado sostener que estas visiones consideran que es un prerequisite de la democracia afirmar algún grado de homogeneidad entre los individuos que forman la comunidad política. En el primer caso, la homogeneidad se fundamenta en el vínculo político de la ciudadanía y la aceptación de valores imparciales y neutrales que forman la esfera pública. En el segundo caso, la homogeneidad supone el compromiso con la supervivencia cultural de una minoría específica, de una forma compatible con los valores liberales. Se puede suponer que existen otras concepciones del pluralismo que interpretan de forma distinta los grados de homogeneidad, y un pluralismo necesario en la articulación del discurso democrático más legítimo.

Es una vieja idea asociar democracia con homogeneidad, como paradigmáticamente muestra el caso de la polis de Atenas. En efecto, el origen histórico de la idea democrática se funda-

menta en una exclusión de los que deben formar parte del *demos*, como muestra Lucas con su evocadora imagen del *síndrome de Atenas*.³⁸⁴ Son los hombres, propietarios, con ancestros comunes, los únicos que pueden ser ciudadanos. Este esquema básicamente se repetiría en las revoluciones liberales, cuando el proclamado universalismo de valores se cimentaba, paradójicamente, en una exclusión práctica de las características que definían lo humano. Los seres libres e iguales solo podían ser hombres blancos y propietarios, como acertadamente muestra Benhabib con su idea del “universalismo de sustitución”.³⁸⁵ En este contexto, la conquista del sufragio universal y la ampliación de la ciudadanía en el siglo XX son una muestra patente de que la emancipación de la humanidad se afirma definiendo democracia, quizá en relación con algún grado de homogeneidad, pero no necesariamente vinculada a una premeditada exclusión; esto actualmente es discutido en el caso de los inmigrantes, como denuncia Lucas, como si las democracias actuales debieran mirarse en el espejo de Atenas y, a su vez, extraer conclusiones necesarias a su proclamado universalismo en la penúltima frontera de la exclusión, que afecta actualmente a los inmigrantes.³⁸⁶

Un *demos* no excluyente es plural; esto, lejos de ser interpretado de forma unánime, es conceptualizado de formas diversas, como algo a evitar, algo a soportar, algo a reconocer o algo a

³⁸⁴ Lucas describe en estos términos el *síndrome de Atenas*: “una comunidad política que disfruta de condiciones particularmente favorables de libertad y satisfacción de las necesidades de sus ciudadanos miembros, que incluso se presentan como agentes soberanos en la asamblea; una comunidad que produce algunos de los universales de los cuales aún vivimos, y que consigue todo esto gracias a un sistema que institucionaliza la exclusión, prohibiendo el acceso, la pertenencia y el reconocimiento como sujetos de la mayoría: los extranjeros (bárbaros), las mujeres y los esclavos, en particular éstos, los *ilotas*, que evocan la existencia de las no-personas, la de aquellas que nuestra cultura, nuestra identidad, rechaza como diferentes”. Lucas, Javier de, *Globalització i identitats. Claus polítiques i jurídiques*, Barcelona, Pòrtic, 2003, p. 59.

³⁸⁵ Benhabib, Seyla, “El otro generalizado...”, *cit.*, pp. 119-150.

³⁸⁶ Lucas, Javier de, *Globalització i identitats...*, *cit.*, p. 59.

promocionar. Esta cuestión es la clave donde radica la calificación del pluralismo como un concepto esencialmente controvertido. De la intuición de que la democracia tiene que ver con el pluralismo, cabe concluir diversas implicaciones a escalas y dimensiones diversas. La primera concepción del pluralismo privatiza este término, afirmando la unanimidad en la esfera pública, mientras que la segunda concepción del pluralismo afirma al pluralismo nacional, estableciendo el consenso en los valores de la esfera pública y, a la vez, el consenso interno a la supervivencia de la cultura de la minoría. Cabe plantear que existe otra concepción de pluralismo, tercera concepción del pluralismo, que afirma que la diversidad cultural tiene un valor positivo que el Estado debe reconocer y promocionar. Esta concepción pluralista del pluralismo se sitúa en el paradigma del reconocimiento, apelando a la idea de que la esfera pública debe acomodar las diferencias, no meramente de una forma pasiva, sino a través de políticas específicas. Es importante señalar que, como todo pluralismo, esta versión establece sus límites frente al relativismo. La cuestión es que, durante mucho tiempo, el objetivo emancipatorio ha sido la igualdad frente a la exclusión y la desigualdad, mientras que reivindicar las diferencias supone un nuevo lenguaje moral, que algunos interpretan con cierta perplejidad.

El debate se sitúa en la relevancia moral y en la correspondiente traslación política de las interpretaciones y lecturas del binomio entre moral y cultura. Existe una interpretación monista que deriva de la naturaleza humana o de la ley divina a la única jerarquía de valores morales aprehensibles a todos los seres humanos. Existe una interpretación relativista que considera que no hay valores morales —escepticismo moral—, o bien que son internos a cada cultura. Una perspectiva exclusivamente naturalista o exclusivamente culturalista son extremos que muestran los límites de las diferentes concepciones del pluralismo.

Es especialmente conveniente separar la concepción tercera del pluralismo de la caricatura relativista que habla de culturas

como esencias puras, absolutas e inmutables. Esta concepción del pluralismo establece sus límites en un argumento positivista en defensa de la Declaración de Derechos Humanos de la ONU de 1948. Independientemente de algunas connotaciones iniciales, como afirma Parekh, “se ha convertido con el tiempo en una parte importante de la moralidad doméstica e internacional”.³⁸⁷ La legitimidad del texto, según esta interpretación, proviene del hecho de que la mencionada declaración ha sido ratificada por un gran número de gobiernos, que representan diferentes culturas, áreas geográficas y sistemas políticos, y que, además, las personas de todo el mundo han apelado frecuentemente a esta Declaración de Derechos Humanos en sus luchas contra los gobiernos represivos;³⁸⁸ sin embargo, según esta posición, estos valores universales no coinciden necesariamente con la interpretación que hace el liberalismo, ya que ninguna doctrina política o ideología puede representar la completa verdad de la vida humana.³⁸⁹ Esta versión del pluralismo considera que la diversidad es un valor positivo, inescapable y enriquecedor, mientras que el liberalismo tiene una tendencia a absolutizarse. En ese sentido, se afirma que la universalidad de los valores requiere de un grado mayor de abstracción, que permita interpretaciones liberales y también no liberales. En esta línea, Parekh afirma que la Declaración de Derechos Humanos “provee la base más valiosa para un consenso libremente negociado y constantemente evolucionado de los principios universalmente válidos de buen gobierno”.³⁹⁰ Por tanto, existen límites al pluralismo, pero lo que

³⁸⁷ Parekh, Bhikhu, “Cultural particularity of liberal democracy”, en Held, David, *Prospects for democracy*, Oxford, Polity Press, 1993, p. 173.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 174.

³⁸⁹ Parekh, Bhikhu, *Rethinking...*, *cit.*, p. 338.

³⁹⁰ Parekh afirma que “esto no quiere decir que las instituciones liberal democráticas no tienen valor para las sociedades no occidentales, sino más bien que estas sociedades tienen que determinar el valor por sí mismas a la luz de sus recursos culturales, necesidades y circunstancias, y no que esas instituciones pueden ser mecánicamente trasplantadas. Como cuestión de hecho, muchos países del tercer mundo han intentado todo tipo de experimentos po-

la tercera concepción del pluralismo pone en cuestión es que estos se vinculen ineludiblemente con la óptica del liberalismo.

Una cuestión de gran calado filosófico que afronta esta concepción del pluralismo es la relevancia teórica y práctica de la incommensurabilidad, que ha sido estudiada por Berlin,³⁹¹ Gray³⁹² y Raz.³⁹³ Esta idea supone que no es posible la comparación entre dos valores; es decir, no se puede afirmar teóricamente una jerarquía entre libertad e igualdad, el ejemplo tópico de Berlin, sino más bien que son valores plurales en conflicto.³⁹⁴ Según Gray, el origen de los bienes incommensurables lo encontramos: a) en las convenciones que rigen la vida moral en las culturas particulares; b) cuando el mismo bien es interpretado de manera diferente por las diferentes culturas, y c) cuando las diferentes

líticos, algunos exitosos, otros desastrosos”. Parekh, Bhikhu, “Cultural particularity of...”, *cit.*, pp. 171-175.

³⁹¹ Berlin afirma lo siguiente: “hay, si no valores universales, sí al menos un mínimo sin el que las sociedades difícilmente podrán sobrevivir. Pocos querían defender hoy la esclavitud o el asesinato ritual o las cámaras de gas nazis o la tortura de seres humanos por gusto o por provecho o incluso por el bien político; que los hijos tengan la obligación de denunciar a sus padres, cosa que exigieron las revoluciones francesa y rusa, o el asesinato irracional. No hay nada que justifique transigir con eso. Pero, por otra parte, la búsqueda de la perfección me parece una receta para derramar sangre que no es la mejor ni aunque lo pidan los idealistas más sinceros, los más puros de corazón. No ha habido moralista más riguroso que Immanuel Kant, pero hasta él dijo en un momento de iluminación *«De la madera torcida de la humanidad no se hizo ninguna cosa recta»*. Meter a la gente a la fuerza en los uniformes impecables que exigen planes en los que se cree dogmáticamente es casi siempre un camino que lleva a la inhumanidad. No podemos hacer más de lo que podemos: pero eso debemos hacerlo a pesar de las dificultades”. Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad*, trad. de José Manuel Álvarez Florez, Península, p. 37.

³⁹² Gray, John, *Las dos caras del liberalismo Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, trad. de Mónica Salomón, Barcelona, Paidós, 2001.

³⁹³ Raz, Joseph, *The morality...*, *cit.*

³⁹⁴ Gray afirma que “los bienes tienen un valor incommensurable no significa que un bien sea incomparablemente más valioso que otro, significa que semejante comparación no es posible”. Gray, John, *Las dos caras del liberalismo...*, *cit.*, p. 56.

culturas ensalzan diferentes bienes y virtudes.³⁹⁵ Según esta visión existen valores morales universales, pero son objetivamente plurales, ya que, finalmente, se produce una situación donde teóricamente no es posible comparar dos bienes en conflicto. En este sentido, es un pluralismo agonista que afirma los límites de la teoría para dar, en cada caso, la única solución correcta, a la vez que es una invitación para llegar a soluciones de *modus vivendi*.³⁹⁶ Es importante señalar que Berlin, Gray y Raz se sitúan dentro del liberalismo y lo que ponen en cuestión son algunas implicaciones monistas de otras propuestas liberales. A pesar del enfoque dominante, estos autores afirman que la teoría tiene sus límites y apelan a la relevancia del diálogo, interacción y compromiso que se producen en la práctica moral cotidiana.

La incomensurabilidad es un curioso artefacto intelectual que parece alentar una novedosa dinámica entre teoría y práctica, pero que puede llegar a comportar nefastas consecuencias. Cabe recordar que el relativismo afirma precisamente una incomensurabilidad radical entre las culturas, lo que desalienta el diálogo intercultural y la crítica transcultural. Tampoco hay que olvidar que el monismo precisamente niega, sin excepción, la incomensurabilidad, ya que solo existe una única jerarquía de valores morales. El dilema se presenta en la cuestión de si es más adecuado reconstruir la moralidad en términos conflictivos o en términos armónicos. En este sentido, Dworkin ha planteado que parece una vía fácil la constatación de los conflictos entre valores, pero que el esfuerzo teórico más valioso parece ser el conseguir reconstrucciones que busquen la coherencia de los va-

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 50.

³⁹⁶ Gray sostiene que “sería vano negar que el *modus vivendi* es una concepción escéptica. Pero lo que niega no es la idea de que podemos apreciar la diferencia entre lo correcto y lo erróneo. Lo que niega es la creencia tradicional, heredada por la ortodoxia liberal contemporánea, de que los conflictos de valor no pueden tener más que una solución correcta. Abandonar esta idea no representa ninguna pérdida, puesto que supone que la diversidad de modos de vida y de regímenes es un signo de libertad humana, no un signo de error”. Gray, John, *Las dos caras del liberalismo...*, *cit.*, p. 159.

lores.³⁹⁷ En esta tesitura, de nuevo, la cuestión es si la reconstrucción teórica de los valores incluye o excluye el pluralismo como uno de los elementos configuradores. Es en este ámbito donde se sitúa la reivindicación del reconocimiento de las diferencias como relevantes moral y políticamente.

La relevante cuestión de la incomensurabilidad puede invitar a dos estrategias que parecen opuestas: a) aumentar el grado de abstracción de los valores de la esfera pública, evitando connotaciones que puedan ser conflictivas, y b) limitar previamente la pretensión teórica de solucionar todos los casos y trasladar las soluciones de los conflictos a la negociación, interacción y compromiso que puede ofrecer la práctica. La primera estrategia es una cuestión de fundamentación filosófica, y la segunda de negociación política o, simplemente, prácticas de *modus vivendi*. Estas estrategias no deberían ser necesariamente incompatibles, ya que el objetivo final es acomodar el pluralismo a través de la interpretación más adecuada desde el binomio teoría y práctica.

Esta concepción del pluralismo afirma que la diversidad es un valor positivo que el Estado debe reconocer y promover. Esto se ha traducido en una política de la diferencia, que, desde diferentes enfoques, han defendido Taylor,³⁹⁸ Parekh³⁹⁹ y

³⁹⁷ Dworkin sostiene que “el argumento necesario para defender el pluralismo debe ser muy largo y complejo. Ese argumento debe mostrar, en el caso de que cada uno de los valores tenga algún tipo de conflicto conceptual con otro, porqué la interpretación de ese valor que produce el conflicto es el más apropiado. Nada es más fácil que componer definiciones de libertad, igualdad, democracia, comunidad y justicia que estén en conflicto con otras. Pero no mucho, en filosofía, es más difícil que mostrar porque éstas son las definiciones que debemos aceptar. No hay fórmulas mágicas para esa demostración. Quizá, después de todo, las más atractivas concepciones de los valores liberales más importantes son coherentes en la forma correcta. Aún no hemos dado razón para abandonar esa esperanza”. Dworkin, Ronald, “Do liberal values conflict?”, en Lilla, Mark *et al.* (eds.), *The legacy of Isaiah Berlin*, Nueva York, New York Review of Books, 2001, p. 90.

³⁹⁸ Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos...*, *cit.*

³⁹⁹ Parekh, Bhikhu, *Rethinking multiculturalism...*, *cit.*

Young,⁴⁰⁰ Esta visión considera que existe una pérdida moral relevante en la perspectiva de la asimilación, y que es necesario que el Estado se implique en cambiar los estereotipos y prejuicios sobre los individuos pertenecientes a las minorías, y que además promueva que, afirmando su identidad, ellos pueden realizar su plan de vida en condiciones equiparables a los individuos pertenecientes a la identidad mayoritaria. El enfoque de Young incide en el hecho de que los estereotipos, las normas y las prácticas sociales, que aparecen como neutrales y normales, benefician a los miembros de la cultura mayoritaria, que a su vez consideran los valores de los grupos minoritarios como desviados e inferiores.⁴⁰¹ En este punto, aparece la política de la diferencia afirmando en positivo las características asociadas a una determinada identidad minoritaria; sin embargo, la gramática moral de la diferencia no puede consistir meramente en un simple ejercicio unilateral que revierta el enfoque tradicional, ya que esto puede comportar un efecto *boomerang* —que buscando eliminarlo, aumenta el estigma vinculado con la diferencia—.

Conjugar moralmente la diferencia con un objetivo emancipatorio debe suponer necesariamente un cambio de mentalidad, un sutil encaje de matices y una visión de alerta sobre los mismos límites del discurso de la diferencia que se propone. Es algo fácil de entender, ya que este discurso se sitúa en el paradigma del reconocimiento, mientras que el enfoque predominante se basa en el paradigma redistributivo. La traslación de implicacio-

⁴⁰⁰ Young, Iris Marion, *La justicia y la política...*, cit.; *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, 2000.

⁴⁰¹ Young afirma que “en este sentido estructural amplio, la opresión se refiere a las grandes y profundas injusticias que sufren algunos grupos como consecuencia de presupuestos y reacciones a menudo inconscientes de gente que en las interacciones corrientes tiene buenas intenciones, y como consecuencia también de los estereotipos difundidos por los medios de comunicación, de los estereotipos culturales y de los aspectos estructurales de las jerarquías burocráticas y mecanismos del mercado, en síntesis, como consecuencia de los procesos normales de la vida cotidiana”. Young, Iris Marion, *La justicia y la política...*, cit., p. 75.

nes y significados de los enfoques entre ambos paradigmas puede comportar, en la visión de Young, un dilema, ya que la diferencia, que ha originado exclusiones en el pasado, puede volver a convertirse en la causa del estigma de aquellos que la invocan de manera positiva en el presente. Una de las claves para superar este dilema de la diferencia está en la explicitación de los elementos que permiten hablar de diferencia e identidades como realidades contextuales, cambiantes, dinámicas y múltiples, sin hacer referencia al tópico de las esencias puras, monolíticas y excluyentes. La solución que propone Young busca convertir la diferencia en un terreno para la lucha política, que ofrece un significado emancipatorio y no excluyente.⁴⁰² Las minorías reivindican una interpretación inclusiva de la democracia, para lo cual es necesario que se modifique la interpretación social de la diferencia que realiza el enfoque predominante.

Un tópico, ciertamente pernicioso, afirma que la diferencia, que se reivindica con las políticas de la identidad, se basa en identidades de grupo fijas, monolíticas y sustancializadas, que constituyen y determinan necesariamente la identidad de los individuos. La diferencia se muestra como una esencia pura e inamovible, que se presenta como una naturaleza de los “otros”. Esta cuestión es una rígida interpretación del binomio identidad/alteridad, que tiende a absolutizar una determinada característica de la identidad y provee una preeminencia intrínsecamente colectiva para comprender la diferencia. Se puede afirmar que la política de la diferencia, dentro del paradigma del reconocimiento, se asienta en otros bagajes, análisis y conceptualizaciones que no dudan en criticar esta sustancialización identitaria, que tradicionalmente ha funcionado como un estigma.

⁴⁰² Young considera que “es más probable que eliminemos el dilema de la diferencia si actuando de este modo el propio significado de la diferencia se convierte en un terreno para la lucha política. Los movimientos sociales que afirman el valor de las diferencias de grupo han fijado este terreno, ofreciendo un significado emancipatorio de la diferente para reemplazar el viejo significado excluyente”. *Ibidem*, p. 285.

La diferencia en esta versión del reconocimiento es algo construido contextualmente, de forma dinámica, con múltiples afinidades, dentro de un diálogo con los otros, donde el individuo, de forma simultánea, está condicionado por sus múltiples identidades de grupo y es agente último de su propia definición de ser humano. En este sentido, Young considera que la diferencia de grupo es algo realmente ambiguo, relacional, cambiante y sin límites claros, ya que significa especificidad, variación y heterogeneidad. La diferencia hace referencia a relaciones de similitud o no similitud que no se pueden reducir ni a la identidad coextensiva ni a la alteridad no superpuesta.⁴⁰³ El enfoque predominante de la diferencia niega que los individuos que pertenecen a los grupos puedan ser diferentes entre sí. Cuando en realidad, la identidad de los seres humanos comprende una gama de coordenadas que van desde el género, la raza, las capacidades o su ausencia, el origen étnico o racial, hasta la religión o las convicciones, la orientación sexual o la clase social. Es importante señalar que la palabra “identidad” es múltiple por definición. Los discursos que se centran en exclusiva en alguna de estas características pierden de vista un conjunto de solidaridades y afinidades que los seres humanos presentan en relación con otras características también relevantes en la configuración de la identidad. Por tanto, la política de la diferencia debería partir de la noción de que la identidad de los individuos es múltiple necesariamente. Esto remite a otra importante cuestión como es que los individuos son agentes de su identidad en el marco de las relaciones sociales en que se integran.⁴⁰⁴ Finalmente, en la auto-definición de la identidad el individuo no es un mero espectador pasivo, sino que tiene algo que decir.

La anterior afirmación puede parecer engañosa si se interpreta como una autonomía total del individuo respecto de sus

⁴⁰³ *Ibidem*, p. 287.

⁴⁰⁴ Young afirma que “los sujetos no sólo están condicionados por sus posiciones en las relaciones sociales estructurales, los sujetos son también *agentes*”. Young, Iris Marion, *Democracy...*, *cit.*, p. 101.

circunstancias. Como sostiene Young, los sujetos individuales construyen sus propias identidades, pero no bajo condiciones que ellos elijan.⁴⁰⁵ La identidad de cada persona es única, además de que no es una mera suma de sus afinidades de grupo, sino más bien surge de la interacción y el diálogo con otras identidades y posiciones sociales. Es relevante señalar que en el esquema de Young, las posiciones sociales, como clase, género, raza, nacionalidad y religión, proveen de experiencias similares que crean ciertas afinidades entre los individuos, siendo, a la vez, las fuentes de sus posibilidades y de sus límites de acción.⁴⁰⁶ Por tanto, las circunstancias condicionan, pero no determinan, las múltiples afinidades y experiencias que ineludiblemente forman la identidad de los individuos. Pero si esto es así, ¿para qué la política de la diferencia?, ¿qué representan las políticas de la identidad?

Estas cuestiones no pueden ser más pertinentes en una concepción que considere a las teorías de la justicia en la conjunción del paradigma de la redistribución y el paradigma del reconocimiento. La versión que presenta Young considera que existe un cierto abuso de la etiqueta de las políticas de la identidad, cuando en realidad se trata de cuestiones de inclusión, desigualdades estructurales e igualdad de oportunidades;⁴⁰⁷ es decir, la política de la diferencia sería más amplia, ya que incluiría cuestiones de redistribución, que son denominadas políticas de la identidad. La lucha por el reconocimiento no se debe dissociar de la exclusión de la influencia política, de la participación económica y de la segregación de oportunidades;⁴⁰⁸ sin embargo, lejos de presentarse con una verdad sin aristas, las versiones de Taylor y Honneth establecen una prioridad y singularidad en el reconocimiento, mientras que las formulaciones mencionadas de Fraser y Young se basan en una combinación de redistribución y reconocimien-

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 99.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 100.

⁴⁰⁷ *Ibidem*, p. 105.

⁴⁰⁸ *Idem*.

to. Tras lo que subyace que centrarse en exclusiva a una determinada perspectiva supone una pérdida de la visión de conjunto, mientras que la articulación de dos dinámicas en las teorías de la justicia supone admitir la complejidad de la tarea, pero no comporta su imposibilidad. La cuestión se traslada en la articulación conjunta de gramáticas morales con objetivos en tensión, como la igual dignidad y la identidad diferenciada. Es fácilmente comprensible que la traslación de estos objetivos en los ámbitos sociales, económicos, simbólicos y culturales deben tener particulares concreciones, matices relevantes y acentos morales, que se determinarán en cada situación.

La tentación para algunos centrados en la redistribución es negar que la identidad debe o puede ser relevante moral o políticamente. Frente a esta visión, Young acota cuál debe ser las dimensiones más específicas de las políticas de la identidad. Una vez más, los estereotipos, los juicios despectivos, los prejuicios y los fobotipos sobre los que se construye la visión del “otro” diferente ponen de relieve que debe ser una dimensión de la justicia el reconocimiento de la diferencias.⁴⁰⁹ Los individuos que pertenecen a las minorías consideran relevante, para salir de su marginación y opresión como “diferentes”, que la esfera pública acomode su especificidad, evite la discriminación y se comprometa con la igualdad de oportunidades. La intuición moral es que para transformar un antiguo estigma en un significado emancipatorio es necesario afirmar la diferencia en positivo.

Existe otra dimensión relevante de las políticas de la identidad que tiene que ver con la exploración individual y colectiva de los significados de las historias, las prácticas y los significados del grupo cultural.⁴¹⁰ Además, se afirma la propia especificidad a través de la construcción y divulgación de narrativas, imágenes y significados culturales específicos, que permiten la autoidentificación de los seres humanos y la reproducción cultural del grupo en cues-

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 103.

⁴¹⁰ *Idem*.

ción. Curiosamente, Young considera que esta valiosa contribución a la dinámica de la identidad no es necesariamente una tarea para el ámbito político. Cabe decir que desde su planteamiento se convierte en una política cuando la esfera pública obstaculiza o impide la expresión y reproducción de una identidad determinada. Por tanto, el contenido concreto de las políticas de la identidad, según Young, aparece justificado cuando: a) algunas personas encuentran su libertad restringida para dedicarse a sus prácticas culturales, o encuentran impedimentos al formar asociaciones para expresar y preservar su identidad cultural; b) aunque haya tolerancia social y cultural, algunas veces el conflicto político se sitúa en las prácticas educacionales y el contexto curricular, porque los diferentes grupos creen que tienen el derecho de que sus hijos aprendan su prácticas y significados culturales en las escuelas públicas, y c) aunque haya una libertad formal de explorar los significados de las afinidades de grupo engranados en la práctica de la minoría, algunos grupos consideran que no tienen acceso a los medios, instituciones y recursos que necesitan en sus proyectos de explorar y crear significados culturales.⁴¹¹ La cuestión, una vez más, es que las minorías consideran que la perspectiva de la asimilación supone una injusticia que agrava su discriminación histórica.

Combinar las gramáticas morales de la redistribución y el reconocimiento no debe ser una empresa imposible, sino más bien un compromiso real con la inclusión de los seres humanos en la esfera pública, sin centrarse en un paradigma exclusivamente y sin perder la visión de conjunto. Plantear un dilema maniqueo entre ambos paradigmas parece una visión empobrecida de la tarea filosófica. Además, asumir la complejidad no es más que un primer paso en el camino de crear las condiciones equitativas para que los seres humanos, iguales y diversos, consideren a la democracia inclusiva como la forma más legítima de gobernar los asuntos públicos.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 104.

III. DEL RACISMO BIOLÓGICO AL RACISMO DIFERENCIALISTA

Uno de los discursos que argumenta más claramente en contra del pluralismo y a favor de la homogeneidad socialmente necesaria de las circunstancias que componen la identidad de los individuos es el racismo. La relevancia histórica y la actual trascendencia social y política de esta forma de argumentar es demasiado considerable para no ser analizada en el contexto de sociedades con una pluralidad de identidades; sin embargo, y es doble motivo de alarma, el racismo ha mutado de argumentos, estableciendo una “retorsión” del inicial lenguaje antirracista. Además, se ha pasado de un racismo de las razas a un racismo de las culturas. La perplejidad, la desorientación y las implicaciones de esta situación merecen una profunda reflexión intelectual, un decidido compromiso educativo y una discusión pública alejada de emotivismos. Uno de los sectores sociales que seguramente menos ha notado esta mutación del discurso racista son precisamente los perjudicados, las víctimas. Sea el argumento de los genes o de la culturas, el racismo comporta exclusión, marginación, discriminación y, hasta en algunos casos, violencia. En este sentido, la perspectiva de las víctimas puede ser la vía para situarse frente a la nueva situación y promover una nueva argumentación antirracista que no sea manipulable para los fines opuestos.

Quizá una buena forma de iniciar el análisis de la cuestión sea delimitar conceptualmente qué es el racismo. Cavalli-Sforza define el racismo, aludiendo a Claude Lévi-Strauss, como el convencimiento de que una raza (la nuestra, naturalmente) es biológicamente la mejor, o de que, como mínimo, es excelente. Nuestra ventaja sobre todos los demás se debería a la superioridad de nuestros genes; es decir, nuestro ADN.⁴¹² La argumentación considera que las circunstancias innatas, debidas a la he-

⁴¹² Cavalli-Sforza, Luigi Luca, *Genes, pueblos y lenguas*, trad. de Juan Vivanco, Barcelona, Crítica, 1996, p. 14.

rencia genética, son la causa de la prosperidad presente, algo que suena ilusorio;⁴¹³ sin embargo, parece común la consideración de que cada población cree que es la mejor del mundo en relación con los otros, o sea, con los diferentes. Este es el motivo en el que surgió en el mundo griego el calificativo de bárbaros (“balbucientes”) para los otros humanos.⁴¹⁴ La conclusión es un sentimiento de superioridad personal y grupal en comparación con los demás. Cavalli-Sforza concluye que es “un sentimiento injustificado, pero muy fuerte”.⁴¹⁵

Actualmente se ha avanzado en la investigación sobre los genes humanos, lo que permite extraer conclusiones sobre la escasa base científica del enfoque tradicional del racismo. La primera consideración que realiza Cavalli-Sforza es que la pureza de raza es inexistente, imposible y totalmente indeseable.⁴¹⁶ La distancia genética entre dos individuos de poblaciones lejanas es insignificante respecto de la distancia genética en que se encuentran dos individuos de la misma aldea.⁴¹⁷ La homogeneidad genética se

⁴¹³ *Idem.*

⁴¹⁴ *Ibidem*, pp. 13 y 14.

⁴¹⁵ Cavalli-Sforza afirma lo siguiente: “Cuando se trata de diferencias de lenguaje, de color de la piel, de gustos (sobre todo culinarios), o de modo de saludarse, ahí están para convencernos de que los demás son diferentes de nosotros. La conclusión suele ser que nuestras costumbres, nuestros hábitos, son los mejores. Peor para los demás, que son distintos de nosotros... Está claro que son ellos los bárbaros (los “balbucientes”), como pensaban los griegos... Todo esto lleva a crear, y mantener, una buena opinión de nosotros mismos y los que nos rodean, preferencia que puede generar un sentimiento de superioridad personal y sobre todo de grupo al que pertenecemos, en comparación con los demás. Un sentimiento injustificado, pero muy fuerte”. *Ibidem*, pp. 15 y 16.

⁴¹⁶ Cavalli-Sforza sostiene que “entre los individuos existe una gran heterogeneidad genética, cualquiera que sea su población de origen. Hay una regla general, cuyos detalles veremos más adelante: esta variación invisible siempre es grande en cualquier grupo, y mayor que la que existe entre continentes, regiones, ciudades o pueblos. Así, pues, la pureza de la raza es inexistente, imposible y totalmente indeseable”. *Ibidem*, p. 22.

⁴¹⁷ Cavalli-Sforza afirma que “en la práctica se puede generalizar diciendo que hay diferencias, muy pequeñas, incluso entre dos aldeas vecinas, pero que son insignificantes; y que al aumentar la distancia geográfica, la distancia ge-

podría conseguir cruzando durante más de veinte generaciones de parientes cercanos, como hermanos y hermanas, o padres e hijos, lo que tendría consecuencias muy negativas sobre la fecundidad y la salud de los hijos.⁴¹⁸ Incluso se puede hablar de la deseabilidad de las mezclas genéticas, algo que se afirma con la expresión “en el *vigor de los híbridos*”.⁴¹⁹ La conclusión más relevante del análisis de Cavalli-Sforza es que en la especie humana el concepto de raza no sirve para nada.⁴²⁰ La complejidad, la variabilidad y la mutabilidad de la composición genética de los seres humanos convierte en arbitrario, desde el punto de vista científico, el establecer una determinada clasificación en torno al concepto de raza.⁴²¹ Ninguna raza es pura, no tiene límites

nética también aumenta, pero sigue siendo insignificante con respecto a las distancias que se encuentran entre dos individuos de la misma población”. *Ibidem*, p. 35.

⁴¹⁸ Cavalli-Sforza establece que: “Si nos limitamos a los caracteres visibles, los únicos que se conocían en la época, no es descabellado pensar que hay razas relativamente «puras». Pero entonces no se sabía que para obtener una “pureza”, es decir, una homogeneidad genética (que de todos modos nunca sería completa en los animales superiores), se tendrían que cruzar durante muchas generaciones (por lo menos veinte) parientes muy cercanos, como hermano y hermana, o padres e hijos. Eso tendría unas consecuencias muy negativas sobre la fecundidad y la salud de los hijos”. *Ibidem*, p. 22.

⁴¹⁹ Cavalli-Sforza sostiene que “los animales de cualquier especie, incluido el hombre, tienen más posibilidades de poseer niveles elevados de caracteres importantes, como la resistencia a las enfermedades, la fecundidad, la inteligencia, etc. sin son mezclas genéticas. En efecto se habla de *vigor de los híbridos*”. *Ibidem*, p. 55.

⁴²⁰ Cavalli-Sforza argumenta lo siguiente: “La verdad es que en la especie humana el concepto de raza no sirve para nada. La estructura de las poblaciones humanas es sumamente compleja y varía de unas regiones a otras, de unos pueblos a otros. Siempre hay gradaciones, debidas a las continuas migraciones dentro y fuera de las fronteras nacionales, que impiden realizar separaciones netas”. Cavalli-Sforza, Luca y Franceso, *¿Quiénes somos?: historia de la diversidad humana*, trad. de Juan Vivanco, Barcelona, Crítica, 1994, p. 254.

⁴²¹ Según Cavalli-Sforza, “Darwin señala que el número de razas identificadas por distintos investigadores varía mucho de unos a otros. Es lo que sigue sucediendo hoy, pues podemos encontrar clasificaciones recientes en las se enumeran de tres a 60 «razas». Puestos a precisar, se podrían contar muchas

precisos; además, existe una gradación imprecisa entre diferentes seres humanos que no necesariamente comparten más genes que con otros seres humanos. Parece que el racismo de base genética puede ser considerado un anacronismo que se elimina con la lectura de un buen manual de biología.

Si ya no resulta posible sostener, con un mínimo rigor, la superioridad biológica de una raza sobre las otras, ¿por qué persiste el racismo? El argumento racista se ha trasladado de la biología a la cultura, manteniendo su estructura primaria de la polaridad entre nosotros y ellos. Como afirma Giraud, “la noción de cultura funciona como un eufemismo de raza”.⁴²² Lo alarmante es que esto se ha producido en forma de “retorsión” del argumento antirracista. Con respecto a la crítica del racismo biológico y genético, se estableció un énfasis culturalista en el derecho a la diferencia, que, paradójicamente, ha dado origen al nuevo rostro de la aletorofobia en forma de fundamentalismo cultural —Stolcke—⁴²³ o racismo diferencialista —Taguieff—.⁴²⁴ La cuestión es cómo detectar este cambio de objetivos bajo los mismos argumentos y, sobre todo, cómo construir un nuevo discurso antirracista que permita salir de la perplejidad, desorientación y sutileza de este nuevo discurso neorracista.

La crítica antirracista de la teoría de las razas asume, según Taguieff, tres principios: 1) autonomía de los fenómenos culturales; 2) determinismo cultural dominante de las estructuras mentales y de las formas de vida, y 3) igualdad de valor de todas las culturas.⁴²⁵

más, pero no se ve utilidad. Todas estas clasificaciones son igual de arbitrarias”. *Ibidem*, p. 247.

⁴²² Giraud, Michel, “Cultural identity and migrations”, en Hudson, Robert y Reno, Fred, *Politics of identity*, MacMillan Press, 2000, p. 34.

⁴²³ Stolcke, V., “Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión”, en VVAA, *Extranjeros en el paraíso*, Barcelona, Virus, 1994, pp. 235-266.

⁴²⁴ Taguieff, P. A., *La Force Du Préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Decouverte, 1987.

⁴²⁵ Taguieff afirma que “el fatalismo biológico implicado en el pensamiento racista podía por consiguiente, al principio de los años cincuenta, ser definitivamente refutado”. Taguieff, Pierre-André, “Las metamorfosis ideológicas del

Es la afirmación del relativismo cultural como sinónimo del antirracismo el que efectivamente refuta al racismo biológico, pero, de forma imprevista, fundamenta otro racismo que defiende, con una particular interpretación, las identidades culturales y el derecho a la diferencia.⁴²⁶ Como sostiene Taguieff, el nuevo racismo doctrinal se funda en el principio de incomensurabilidad radical de las formas culturales diferentes.⁴²⁷ El nuevo racismo afirma el relativismo cultural,⁴²⁸ donde cada cultura debe mantenerse pura, separada, singular y aislada.⁴²⁹ El pernicioso salto argumentativo

racismo y la crisis del antirracismo”, en Alvite, Juan Pedro, *Racismo e inmigración*, Donostia, Tercera prensa-Hirugarren Prensa, 1995, p. 155.

⁴²⁶ Taguieff sostiene que “estas formas de neorracismo, no presuponen ya el dogmatismo *biologista* y la evidencia *desigualitaria* aplicada a las relaciones entre «razas», posiciones que en lo sucesivo científicamente descalificadas y socialmente inaceptables, derivan en un bricolage ideológico basado en dos esquemas fundamentales: la defensa de las *identidades culturales* y el elogio de la diferencia tanto interindividual como intercomunitaria, traducido en *derecho a la diferencia*”. *Ibidem*, p. 167.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 168.

⁴²⁸ Taguieff sostiene lo siguiente: “Si el racismo consiste en la absolutización de una superioridad de clase o una hegemonía cultural por una naturalización de las diferencias, entonces el rechazo del racismo implica el rechazo relativista de toda forma de etnocentrismo y la acusación de todo naturalismo a favor de un estricto culturalismo (sociologismo, medioambientalismo). El verdadero antirracismo, es el relativismo cultural: esta es la conclusión de este tipo de análisis. Conclusión inocente y desfasada en relación a la realidad del racismo contemporáneo, que postula él también las evidencias equívocas del relativismo cultural”. *Ibidem*, p. 163.

⁴²⁹ San Román afirma que “en definitiva se trata de que, por ejemplo, si el racista proclama la diferencia biogenética y jerárquica resultante entre las razas, la reacción antirracista proclama la inexistencia empíricamente contrastada de tal supuesto y la base de la diferenciación en la cultura, sin admitir una jerarquización en la medida en que las culturas se inscriben en visiones del mundo no medibles, en que al haber gran diversidad cultural el intento europeo de imponer su cultura es etnocéntrico e imperialista, en que cada cultura tiene un valor en sí misma, es valiosa en sí misma. El racista entonces asume la crítica, pero por un movimiento de «retorsión» la *deuelve* llevada a su extremo lógico: no hay diferenciación biológica. No hay superioridad. No hay comensurabilidad posible, cada cultura es valiosa en sí misma y es un producto único. Por lo tanto, el respeto implica separar y aislar esas culturas y defender

del racismo diferencialista surge de afirmar la incompatibilidad de unas culturas con otras. Como afirma San Román, “la táctica dialéctica (o la afirmación errónea) de argumentar una irreductibilidad, invariabilidad, impenetrabilidad de la cultura que justificaría también la afirmación de incompatibilidad”.⁴³⁰ Una de las claves de este neorracismo es que afirma que existe “incompatibilidad” entre determinadas identidades.

Este discurso racista relativista, que enfatiza las diferencias, parte de la evidencia de que existen ciertos grupos humanos que son inasimilables, lo que sustituye al viejo discurso de la jerarquía entre razas.⁴³¹ Esto, según Taguieff, se puede volver a traducir en un postulado de inconvertibilidad: “Para el racismo, el otro es inconvertible”. Asimismo, la diferencia de origen, como una mancha imborrable, se supone como algo insuperable.⁴³² Esta versión del racismo diferencialista presenta como características de su discurso a los siguientes aspectos:

1. El desplazamiento de la raza hacia la cultura, y la sustitución correlativa de la identidad cultural “auténtica” a la pureza racial.
2. El desplazamiento de la desigualdad hacia la diferencia: el desprecio manifestado para los inferiores tiende así a dejar el sitio a la obsesión del contacto con los otros, y más profundamente a la fobia de la mezcla.
3. El recurso a enunciados heterofilos (derecho a la diferencia, etcétera), más que a enunciados heterofobos.

la propia. Ante eso, el antirracismo rutinario contesta con una carga de profundidad en el lenguaje de la ciencia empírica sobre la inexistencia de las razas y el derecho a la diferencia. Racismo y antirracismo se explican mutuamente se responden y, sin querer, se mezclan”. San Román, Teresa, *Los muros de la separación*, Barcelona, Tecnos, 1996, p. 19.

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 131.

⁴³¹ Taguieff, Pierre-André, “Las metamorfosis ideológicas del racismo...”, *cit.*, p. 178.

⁴³² *Ibidem*, p. 183.

4. El racismo simbólico o indirecto, expresado sin ser declarado, y que tiende a sustituir al racismo directo y declarado (o asumido): los nuevos modos discursivos de ración operan sobre la base de supuestos, del implícito, del connotado, del presupuesto.⁴³³

La consideración de que el discurso racista se ha hecho más sutil no puede evitar que deba ser considerado incluso más pernicioso. Traducido a los términos del paradigma del reconocimiento, esta visión neorracista parte de una noción de cultura como esencia pura, monolítica, que debe ser conservada de forma prístina y, a su vez, alejada de otras formas culturales que la desnaturalizarían. Asimismo, esta visión neorracista propone una visión de binomio identidad/alteridad en términos rígidos y excluyentes;⁴³⁴ en definitiva, bajo la excusa de la diferencia se excluye al “otro”. En este sentido, Valdecantos afirma que el relativismo es una profecía que se autocumple, ya que afirma una incomensurabilidad radical entre culturas que hace innecesario el diálogo intercultural, desalienta el cambio y la crítica transcultural.⁴³⁵ Lo que separa al racismo diferencialista de otros discursos de la diferencia es, además de la noción de cultura que maneja y su fundamentación metaética relativista, la posición respecto a la inclusión del otro. Este neorracismo es una

⁴³³ *Ibidem*, p. 180.

⁴³⁴ Delgado afirma que “este racismo diferencialista desarrolla una actitud hacia los extraños que sólo en apariencia habría de resultar contradictoria. Por un lado, los rechaza, ya que desconfía de ellos porque los percibe como una fuente de suciedad que altera la integridad cultural de la nación. Pero, al mismo tiempo, los necesita, ya que su presencia le permite construir y fortalecer lo que encuentra de incomparable en su singularidad”. Delgado, Manuel, *Diversitat i integritat*, Barcelona, Empuries, 1998, pp. 12 y 13.

⁴³⁵ Valdecantos afirma que “lo que los relativistas niegan —y aquí está, según creo, aquello que más netamente los distingue— es que alguien perteneciente a una cultura pueda criticar en verdad una creencia o práctica perteneciente a otra cultura”. Valdecantos, Antonio, *Contra el relativismo*, Madrid, Visor, 1999, p. 57.

forma de xenofobia que afirma que determinados grupos son inasimilables. Esta cuestión es la línea de Sartori en *La sociedad multiétnica*,⁴³⁶ y de Huntington en “El reto hispano”⁴³⁷ o *El choque de las civilizaciones*,⁴³⁸ pero quien más claramente se ha expresado al respecto ha sido Oriana Fallaci en su obra *La rabia y el orgullo*, cuando afirma lo siguiente:

Porque los Osamas Bin Laden son decenas de miles y no están sólo en los países musulmanes. Están por doquier, y los más aguerridos están precisamente en Europa. La Cruzada al revés dura hace demasiado tiempo, amigo mío... Como sus antepasados ocupan nuestras ciudades, nuestras calles, nuestras casas, nuestras escuelas. Y a través de nuestra tecnología, nuestros ordenadores, nuestros internets, nuestros teléfonos móviles se infiltran en los ganglios de nuestra civilización. Preparan futuras oleadas. Los quince millones de musulmanes que hoy viven en Europa (¡quince!) son solamente los pioneros de las futuras oleadas. Y créeme: vendrán cada vez más. Exigirán cada vez más. Pues negociar con ellos es imposible. Razonar con ellos, impensable. Tratarlos con indulgencia o tolerancia o esperanza, un suicidio. Y cualquiera que piense lo contrario es un pobre tonto.⁴³⁹

Estoy diciendo que nosotros españoles italianos franceses portugueses etcétera no tenemos las condiciones de los americanos: reciente mosaico de grupos étnicos y religiosos, desenvuelto amasijo de miles de lenguas y religiones y culturas, al mismo tiempo abierto a cualquier invasión y capaz de rechazarla. Estoy diciendo que exactamente porque está definida y es muy precisa, nuestra identidad cultural no puede soportar una oleada migratoria compuesta por personas que, de un modo o de otro, pretenden cambiar nuestro sistema de vida. Nuestros principios, nuestros valores. Estoy diciendo que en Italia, en Europa, no

⁴³⁶ Sartori, Giovanni, *La sociedad multiétnica...*, cit.

⁴³⁷ Huntignton, Samuel, “El reto...”, cit.

⁴³⁸ Huntignton, Samuel, *El choque de la...*, cit.

⁴³⁹ Fallaci, Oriana, *La rabia y el orgullo*, trad. de Miguel Sánchez, Madrid, La esfera de los libros, 2002, p. 99.

hay sitio para los muecines, los minarettes, los falsos abstemios, el maldito chador y el aún más jodido burka. Y hasta si hubiese, yo no se lo daría.⁴⁴⁰

Este nuevo racismo es la penúltima versión de la alterofobia, que estigmatiza a todos los inmigrantes que comparten la religión musulmana; de igual forma, es una afirmación antipluralista que manifiesta xenofobia. El pluralismo tiene sus límites, pero sería sospechoso que las fronteras a los valores universales estuvieran dibujadas en función de la fe a otro dios “que no es el nuestro”. Pero ¿no era la característica del Occidente pluralista que la esfera pública no debía de pronunciarse sobre la verdadera fe, que es un asunto privado?

IV. CONCLUSIONES. ALGUNOS LÍMITES PARA EL DISCURSO DE LA DIFERENCIA

El propósito inicial de este ensayo era mostrar cómo articular el paradigma redistributivo, que se ocupa de la inclusión/exclusión y de la igualdad/desigualdad, conjuntamente con el paradigma del reconocimiento, que tiene que ver con la igualdad, la identidad y la diferencia. Frente a posiciones que se centran exclusivamente en cada una de estas perspectivas, se ha considerado que las teorías de la justicia deben comprender redistribución y reconocimiento. La dificultad de combinar gramáticas morales, que en última instancia tienen objetivos opuestos, no debe interpretarse como una tarea imposible, sino como una interpretación más cercana a la complejidad de las situaciones que afrontan los seres humanos en su vida cotidiana, aunque tras el enfoque predominante en la redistribución hayan permanecido inarticuladas.

El pluralismo es un valor proclamado en las sociedades democráticas; sin embargo, existen concepciones del pluralismo

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 143.

que interpretan de forma diversa los valores consensuales y los valores disensuales que caracterizan cualquier propuesta pluralista. Algunos sitúan los límites del pluralismo en contravenir los valores procedimentales de la esfera pública. Otros, en cambio, afirman el límite de ir en contra del consenso de la sociedad, que se define por rasgos lingüísticos, religiosos, étnicos y culturales que permanecen inamovibles, y suponen que la asimilación de los inmigrantes es un proceso sin fin. Una tercera versión afirma el consenso de la sociedad en los valores liberales y, a la vez, en la supervivencia de una identidad cultural específica. Esta visión afirma un pluralismo nacional y justifica medidas en función de grupo para preservar su identidad. Este nacionalismo liberal considera justificado, para conseguir esta meta colectiva, que se puedan vulnerar algunos derechos individuales, pero que se legitima en función de una definición posétnica de la nación, estableciendo un nacionalismo inclusivo basado en el lenguaje, mas no en los ancestros.

Otra versión del pluralismo considera que la diversidad es un valor positivo que el Estado debe reconocer y promocionar. Frente a la caricatura relativista, los límites del pluralismo se basan, en esta concepción, en la Declaración de Derechos Humanos de 1948, que no necesariamente debe interpretarse desde la óptica liberal. También es importante considerar inadecuado el argumento de la incommensurabilidad radical de las culturas, ya que se debe partir de una posición que no sea exclusivamente naturalista o exclusivamente culturalista. Además, asumir la incommensurabilidad aporta una nueva dinámica al binomio teoría y práctica, pero mal manejado puede provocar nefastas consecuencias.

La política de la diferencia supone afirmar en positivo las características de la identidad de las minorías; sin embargo, la diferencia no es una esencia pura, sino que es algo contextual, dinámico, que surge del diálogo con los otros, donde el individuo es, en última instancia, agente. La identidad de los seres humanos, por definición, es múltiple. Bajo estos presupuestos,

las políticas de la identidad deben combatir prejuicios, estereotipos y juicios despectivos con los que se construyen socialmente la imagen de los “diferentes”. Otro aspecto relevante para las políticas de la identidad supone la garantía para la expresión, la creación y la reproducción de los significados culturales que pueden caracterizar una identidad minoritaria. Pero es importante señalar que, en la línea de Young, finalmente muchas de las demandas de reconocimiento de las minorías son medidas para evitar la exclusión, la discriminación y promover una justa igualdad de oportunidades. Redistribución y reconocimiento se combinan mutuamente de forma sutil (no siempre en conflicto), pero no enteramente de forma cooperativa; sin embargo, ambas son dimensiones necesarias de la teoría de la justicia.

Un determinado discurso de la diferencia supone un límite claro del pluralismo al presentar la incompatibilidad entre las culturas, que se traduce en la imagen de un grupo cultural inasimilable; es el nuevo lenguaje del racismo, que tiene la forma de fundamentalismo cultural o racismo diferencialista. La crítica antirracista al racismo biológico puso el énfasis culturalista en el derecho a la diferencia. Esto tuvo la consecuencia no prevista de servir de argumentación al nuevo racismo, que afirma la incommensurabilidad de las culturas, la necesidad de mantener su pureza y singularidad, en un concepto de cultura como esencia pura, monolítica e inmutable. El racismo —que puede suponer exclusión, marginación, discriminación, e incluso violencia— no afirma ahora la superioridad de una raza, sino la incompatibilidad de una cultura con otra. Cabe estar alerta, en este sentido, para detectar este neorracismo y que el antirracismo encuentre su nuevo discurso. Esta cuestión es una gramática moral que seguramente conjugará algunos conceptos como reciprocidad, mezcla, diálogo e inclusión. Como sostuvo Albert Einstein,

parece ser un hecho universal que las minorías (sobre todo cuando los individuos que las componen puede identificarse por sus rasgos físicos) sean tratadas por las mayorías en las que viven

como humanamente inferiores. La tragedia de este destino no reside sólo en el tratamiento injusto a que tales minorías se ven sometidas automáticamente en cuestiones económicas y sociales, sino también en el hecho que, bajo la poderosa influencia de la mayoría, sucumben a ese prejuicio las propias víctimas. Este segundo aspecto del mal, de aún mayor gravedad, puede superarse con un contacto más íntimo y una educación que oriente a esa minoría en su liberación espiritual. Los decididos esfuerzos de los negros norteamericanos en este sentido, merecen aprobación y ayuda... Las generaciones anteriores pudieron considerar el progreso intelectual y cultural simple herencia, fruto de los trabajos de sus antepasados, que hacía la vida más fácil y más bella. Pero las calamidades de nuestra época nos indican que fue esto una ilusión. Porque hemos comprendido que es necesario luchar denodadamente para que esta herencia de la humanidad sea un beneficio y no una maldición.⁴⁴¹

Estas palabras expresan adecuadamente el trasfondo que subyace a la “lucha por el reconocimiento”.

⁴⁴¹ Einstein, Albert, *Mis ideas y opiniones*, trad. de José M. Álvarez Flórez y Ana Goldar, Barcelona, Bon Ton, 2002, pp. 99 y 100.