

*Como extranjeros entre ciudadanos: multiculturalismo y acatamiento de la soberanía por razón de la residencia**

Julián SAUQUILLO
(Universidad Autónoma de Madrid)

A Cristina y Carlos, entre dos tierras

Resumen

La tradición republicana y la tradición liberal no aportan un marco de entendimiento entre culturas diversas. El diseño ético y político de la sociedad plural, capaz de acomodar el “collage” de culturas en el que vivimos, tiene que ser creado. Las concepciones morales más preponderantes, en este sentido, son el relativismo, el universalismo y el fundamentalismo. Todas estas posiciones poseen límites y posibilidades diferentes. El autor opta por defender un “modus vivendi” entre culturas que no acabe en la indiferencia o la condescendencia hacia el otro, el extranjero –inmigrante o refugiado–. El “modus vivendi” defendido debe superar la mera coexistencia entre culturas para adoptar un cosmopolitismo que exige sacrificios solidarios en beneficio de los que nos son culturalmente extraños. Este “modus vivendi” abierto a los otros puede favorecer un diálogo auténtico entre culturas a partir del reconocimiento de sus diversidades, no homologables o priorizables en diferente grado desde el “etnocentrismo” occidental.

Abstract

Republican and liberal traditions do not encourage a framework of understanding between different cultures. An ethical and political design of a

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación PB97-1434, financiado por la Dirección General de Enseñanza Superior e Investigación Científica.

plural society must be created whereby the maze of cultures we live among may be accommodated for. The most dominant moral conceptions in this sense are relativism, universalism and fundamentalism. All of these positions have different limitations and possibilities. The author chooses to defend a “modus vivendi” among cultures which does not bring forth indifference or contempt to others, namely foreigners– immigrants or refugees. The “modus vivendi” defended must transcend simple coexistence among cultures and adopt a cosmopolitan view, calling for sacrifices in solidarity with those who do not share our culture. This open way of living can lead to real dialogue among cultures, starting with the acknowledgement of their diversities, which are neither homological nor can they be placed in order of priority from the “western ethnocentric” point of view.

“(…) si durante el pacto social se encuentran oponentes, su oposición no invalida el contrato, sólo impide que estén comprendidos dentro de él; son extranjeros entre los ciudadanos. Cuando el Estado se halla instituido, el consentimiento está en la residencia; habitar el territorio es someterse a la soberanía.”

Jean Jacques Rousseau, *Del Contrato Social*, Libro IV, Capítulo II (1762).

“Desde que estoy en Francia, he hecho todo lo posible para integrarme en la vida de los franceses. Porque, en primer lugar, estaba en un país que no era el mío; en segundo lugar, no podía imponer ni mi lengua ni mis costumbres, entonces era necesario que fuera yo quien se integrara y que lo hiciera a la inversa.(…)”

Pero por otra parte, se tiene unos derechos, se tiene unas obligaciones, desde el momento que respeto mis obligaciones, no sé por qué no se me dan mis derechos. ¿Comprende?”

M. Demoura conversa con Pierre Bourdieu, Gabrielle Balazs y Jean Barin, *La misère du monde* (1993).

1. Adversus barbaros

No existe una respuesta republicana, comunitarista, o liberal indiscutible y pacífica a los interrogantes que plantea la convivencia de los inmigrantes en las sociedades plurales y desarrolladas. Tampoco las tradiciones de estas posiciones políticas aclaran sobre qué bases construir un argumento que posibilite el entendimiento entre culturas diversas, tanto más dispares cuanto vecinas. Ni la tradición republicana ni la tradición liberal resultan muy esclarecedoras para articular algún *protocolo* de comportamiento colectivo entre grupos culturales diversos en sociedades multiculturales. Sí parece inobjeta-

ble que las sociedades multiculturales en Europa han tenido un precedente político en Estados Unidos que, por sus grandes dimensiones, ha marcado nuestro futuro. Parecería como si el gran diagnóstico de Alexis de Tocqueville, en los años treinta del siglo XIX, –la sociedad norteamericana delinea el futuro político europeo como ineluctablemente marcado por el igualitarismo democrático¹– se hubiera visto problematizado por la diferente participación política de las diversas comunidades culturales. Sí parece cierto que distintas tradiciones políticas, hasta el día de hoy, han pospuesto los problemas de armonización de las diferentes culturas a la definición de quienes pertenecen a la comunidad humana sobre la que se ejerce la soberanía en un territorio determinado. La pertenencia a la comunidad sobre la que el Estado nación ejerce su soberanía define al individuo como miembro de una comunidad política o ciudadano.

Las tradiciones políticas republicana y liberal fueron muy refractarias al papel del extranjero dentro de la comunidad. Estaban definiendo su territorio mediante la conquista, la colonización y la guerra. Aunque los antiguos griegos tuvieran fama de cosmopolitas, emplearon el término *hostes* para el extranjero y, luego, para calificar al enemigo. Además creyeron que aquel que no conocía el griego era un *barbarus* pues sólo sabía hablar onomatopéyicamente. El recuerdo de la tradición republicana representada por Maquiavelo, Bodino y Rousseau reaviva los rasgos de una comunidad concebida como un órgano donde no existe cabida alguna para el extranjero. El extranjero contagia la vida de una comunidad sana. En el republicanismo de inspiración clásica aparece una escisión tajante y constitutiva en primer grado entre el ciudadano y el extranjero. Tampoco el liberalismo nacionalista, que se constituye en torno a una comunidad y un territorio bajo la dominación física de un Estado burocrático, abraza mayores espacios para el extranjero, como expresan las reflexiones de teóricos tan indiscutibles como John Stuart Mill y Max Weber.

Una mirada retrospectiva a la tradición republicana puede encontrar un diseño de sociedad fuertemente integrada y donde la pertenencia a la sociedad se rige por criterios filiales, sanguíneos, y de contribución a la defensa de la patria. Maquiavelo, Bodino y Rousseau, en los albores de la sociedad moderna, fijaron en la república clásica, y en particular romana, el más puro

¹ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique, I, II, Ouvres Complètes* (Introducción de Harold Loski; nota preliminar de J.P. Mayer), Paris, Gallimard, 1961, 466 y 428 págs. (Edición crítica y traducción de Eduardo Nolla, *La democracia en América, I, II*, Madrid, Aguilar, 1988.

ideal de organización cívica de la política. En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1515-1518), Maquiavelo elige como ejemplo de buen ciudadano a Flavio que pone el “amor a la patria” por encima de sus “odios privados” (Libro III, 48). Además establece una relación estrecha entre el valor de los soldados –la infantería que es capaz de encarar el cuerpo a cuerpo contra el enemigo– y la riqueza del imperio al extenderse por nuevos territorios: no basta con conquistar sino que es necesario establecer un dominio sobre los nuevos súbditos que haga de esa conquista una propiedad rentable (Libro II, 10, 17 y 19). A las ciudades que están habituadas a la libertad hay que destruirlas o halagarlas sin que sea recomendable una vía intermedia que haga del resentimiento al yugo una causa de venganza y rebelión (Libro II, 23). No cabe consentir la organización o agrupamiento de los súbditos sino que han de ser divididos de forma que todos trabajen para la república bajo la ley y el ejemplo de un hombre u hombres de excepcional virtud (Libro III, 1). El gran elemento catalizador de la virtud es la guerra de conquista de territorios ajenos porque sólo de la necesidad de una situación excepcional surge la virtud de los ciudadanos empleados en campañas y no puede esperarse más que corrupción cuando los músculos se desperezan en la somnolencia de la prosperidad y la paz (Libro III, 16, 25). Para el republicanismo ideado por Maquiavelo, la patria está por encima de todo y los medios más ignominiosos están justificados cuando se trata de salvarla. Se pertenece a la república fundamentalmente por haber nacido de padres patrios y por la contribución que se brinda a defenderla o a extenderla. Por ello, Maquiavelo defiende un ejército de ciudadanos y no mercenario. En nuestros días, el enrolamiento profesional de latinoamericanos en el ejército español ha podido contribuir involuntariamente al ablandamiento del nexo patriota entre defensa del territorio y pertenencia a un cuerpo político concebido republicanamente. Después de todo la “madre patria” que reúne a españoles y latinoamericanos es la madre política, que todavía paga las culpas de la Conquista, y no la madre natural.

En las ciudades-estado de Florencia, Venecia o Milán, hacia afuera, la guerra, vivida por todos como una causa propia, define la comunidad. Y, hacia dentro, la homogeneidad de la república se consigue en la vivencia de una religión civil de la que los ciudadanos romanos fueron fieles y devotos. Esta religión civil es una religión mundana e inmanente, mucho más útil que la religión cristiana tan omñubilada por otros mundos ultramundanos. Para este republicanismo de corte antiguo, la cohesión requiere que nunca convivan varias religiones: siempre se abolió la religión anterior por la nueva (Libro II, 5). Y, además, la seguridad es el cometido más generalizado de los

gobiernos pues ésta es la mayor demanda de los ciudadanos (Libro I, 16)². Los extranjeros con nuevas religiones en sus equipajes e intereses diferentes en el mercado callejero no pueden tener cabida en la república pues son causa de desorden. Maquiavelo sienta las bases de una sociedad altamente cohesionada y en la que no se admiten las diferencias religiosas: ser libre consiste en vivir bajo las leyes de la república, en un estado de seguridad. Este diseño de la república bajo la justicia establecida por el imperio de la ley y la suspensión de las religiones está presente en los Padres Fundadores de la Constitución Norteamericana y retorna en las propuestas recientes de comunidad política unida por la lealtad. Mucho antes de que se constituyeran los Estados nación en el siglo XIX, este *pathos* belicoso y patriótico ha configurado una imaginería de símbolos todavía inscrita en nuestra experiencia política. J. G. A. Pocock ha señalado cómo a un lado y otro del Atlántico, el “momento maquiaveliano” sirve para reconstruir una obsesión por el “peligro exterior” y las “divisiones internas”. El príncipe protege a la comunidad de su declive en el tiempo secular, agitado por la imprevisible fortuna. La república, en la tradición florentina, que arriba a Estados Unidos, supone una visión de la particularidad de la comunidad como universal³. En mi opinión, algo contrario, en su raíz misma, a cualquier reconocimiento del otro como igual.

Aunque Bodino se presenta como un contrincante de Maquiavelo por haber desechado la justicia, la religión y la obediencia a Dios como fundamentos de la república, articula su concepto de soberanía sobre el ideario político de “Il Machia”. En *Los seis libros de la República* (1576), la soberanía se define, entre otros medios, por la exclusión del extranjero. Hacia dentro de los lindes de la república, la cohesión se organiza bajo la obediencia del padre de familia al soberano, y de la mujer y los hijos al padre de familia; mientras que hacia afuera, la república se define frente al extranjero. Ni el esclavo ni el extranjero son súbditos. El extranjero —así definían los griegos al enemigo— ni es amigo o aliado, ni es ciudadano, y no goza, por tanto, de los privilegios de la ciudad. Más valía ser esclavo de un súbdito que de un extranjero pues sólo aquél tiene expedita la obtención de ciudadanía como liberto. Sólo el natural, por reunir la filiación al menos de padre o madre, tenía todos los privilegios pues el naturalizado sólo reúne, como burgués,

² Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (trad. cast., introducción y notas, Ana Martínez Arancón), Madrid, Alianza Editorial, 1987, 435 págs..

³ J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1975, 602 págs., págs. 83-84.

algunos de los derechos de la ciudad. La ciudadanía se define como sometimiento del súbdito libre al príncipe y tutela o administración de justicia del príncipe al súbdito. El extranjero está excluido de todo en la república hasta no poder siquiera testar. Sus bienes pasan al señor del lugar donde muere (Capítulo VI). El soberano ejerce un poder basado en la fuerza, ilimitado en el tiempo, perpetuo y absoluto, que asegura la protección de los súbditos. La soberanía nunca se obtiene por tolerancia de los súbditos al poder del soberano sino por la propia detentación de la fuerza (Capítulo VII). El príncipe soberano no está vinculado ni a las leyes, ni a las tradiciones sino, estrictamente, a las leyes divinas y naturales y a las convenciones con el pueblo salidas de la asamblea (Capítulo VIII, IX y X)⁴.

Más tarde, en la teoría asamblearia de Jean Jacques Rousseau, los extranjeros han desaparecido. *Del Contrato Social*⁵ ha preparado un dispositivo excluyente del extranjero, donde sólo los ciudadanos se reúnen para dejar que arribe, mediante la discusión, una racionalidad compartida por todos los ciudadanos si no existen interferencias partidistas. ¿Pero acaso el extranjero es un loco, me pregunto, o nunca está nadie de paso por el territorio de la asamblea de ciudadanos? Aunque Rousseau fuera un firme partidario del asambleísmo antiguo para la confección de las leyes y sólo un defensor de la representación para las tareas de ejecución de la ley, su concepto de ciudadano es firmemente excluyente si se trata de dar cuenta no sólo de la participación de mujeres, negros y trabajadores sino de inmigrantes. El extranjero es una nueva mortificación del pacto social burgués pero, reconocidos los derechos políticos de otros sujetos históricos en la decisión política, queda sin discutir cuales son los derechos del inmigrante que no pertenece a nuestra cultura ni es nacional de nuestro territorio.

La mirada retrospectiva hacia las fuentes del republicanismo francés esclarece cómo se formó el patriotismo moderno. Rafael Sánchez Ferlosio ha fijado en *La Marsellesa* –marcha militar e himno nacional, a la vez– la primera invocación patriótica moderna al pueblo a formarse como “nación en armas”. Para el autor de *Alfanhuí, industrias y andanzas* (1952), tras el 11 de septiembre, las declaraciones de Bush o las encíclicas intelectuales como las encabezadas por Michael Walzer, agrupan eufóricamente a la nación en torno al miedo y a la personificación del enemigo extranjero en un jeque. La gue-

⁴ Jean Bodin, *Los seis libros de la República* (trad. cast., introducción y notas, Pedro Bravo), Madrid, Aguilar, 1973, 236 págs..

⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Del Contrato Social. Discurso sobre las Ciencias y las Artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres* (trad. cast. prólogo y notas Mauro Armiño), Madrid, Alianza Editorial, 1980, 341 págs., págs. 5-141.

rra incontestable, guerra justa, pedida por todos, frente al enemigo de la civilización occidental, forja y reagrupa, una vez más, a la patria. Todo patriotismo, no sólo el “patrioterismo” o el “chovinismo”, como formas deformadas o viciadas, trae esta implacable constitución de la nación⁶. El republicanismo puede aunar la intención más profunda de participación cívica con un diseño de sociedad homogénea, basada en un Estado étnico. Pero en nuestras sociedades, esta inspiración rousseauiana puede tener resultados nefastos. John Gray ha señalado, acertadamente, cómo, en nuestras sociedades plurales, la democracia no puede consistir en el autogobierno del pueblo salvo que el coste asumido sea el desmembramiento de la sociedad. Los grandes Estados plurales habrían de fragmentarse en pequeños Estados étnicos. Es preferible vincular la democracia con la existencia de comunidades plurales capaces de acordar decisiones compartidas y una coexistencia común que concebir la democracia, a la manera republicana, como la autodeterminación de naciones diversas en el Estado multinacional. Por ello, Gray descarta la posibilidad de arribar a un diseño factible de sociedad plural mediante la tradición republicana que se da de Maquiavelo a Rousseau.⁷

Ante este panorama republicano, los liberales tampoco pueden jactarse de poseer mejores medios en la formación de la patria o más encaje para el extranjero, en algunos pasajes de su tradición teórica. Así, *Del Gobierno representativo* (1861), de John Stuart Mill, no reconoce ciudadanía a los pueblos colonizados, merecedores de un “despotismo paternal” para recientes esclavos como el de los incas en Perú o el de los jesuitas en Uruguay, que les saque de la estulticia⁸. Porque sin formación no se puede participar en un modelo representativo de democracia. Si Mill se desenvuelve dentro de un modelo colonial en su reflexión sobre los derechos políticos de los extraños en su propio territorio, Weber ya se encuentra ante inmigrantes polacos que truncan los intereses de la economía política de la nación alemana. Los

⁶ Rafael Sánchez Ferlosio, “La hija de la guerra y la madre de la patria”, *Discursos de investidura de Doctor Honoris Causa del profesor Haim Brezis y de Rafael Sánchez Ferlosio*, Madrid, Servicio de Imprenta de la Universidad Autónoma de Madrid, 2002, 98 págs., págs. 73-94. También en Rafael Sánchez Ferlosio, *La hija de la guerra y la madre de la patria*, Barcelona, Destino, 2002, 224 págs., págs. 183-224.

⁷ John Gray, *Two faces of Liberalism*, Cambridge, Polity Press, 2000 (trad. cast. Mónica Salomon, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001, 167 págs.), págs. 195-196.

⁸ John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, Londres, Parker, Son and Bourn, 1961, 340 págs., págs. 38-40 (*Del Gobierno representativo*, trad. cast. María C.C. de Iturbe y presentación Dalmacio Negro, Madrid, Tecnos, 1985, XXXIV+215 págs., págs. 27-29).

Junker, las clases altas alemanas, contratan mano de obra lábil de polacos. Weber en su discurso de toma de posesión de la cátedra –“El Estado nacional y la política económica” (1895)– advierte sobre la inconveniencia de contratar polacos. Los polacos aceptan salarios y condiciones laborales que no puede admitir un trabajador alemán, así que menoscaban las posibilidades de encontrar trabajos dignos de sus conciudadanos, y sólo sale beneficiado su leonino contratante⁹.

2. Un *modus vivendi* cosmopolita

Si John Gray ha criticado la tradición republicana por constrictiva o por fragmentadora, tampoco la tradición liberal le resulta incuestionable en el diseño de una sociedad plural. Este proseguidor de Isaiah Berlin reformula la tradición liberal hasta extralimitar su marco bajo un posliberalismo que llega a servirse de Nietzsche para prefigurar el pluralismo bajo la enseña de que no cabe convergencia sobre el contenido del bien. La propuesta problematizadora del liberalismo de Gray me parece muy valiosa para fijar la reflexión acerca de qué debe ser una sociedad plural. De las dos tradiciones liberales que Gray advierte, aprecia un valor mayor en el diseño de un marco de entendimiento entre culturas y modos diversos entre aquellas reflexiones tradicionales que reconocen más bien el conflicto que el acuerdo. Su argumento teórico no se fija metas maximalistas de entendimiento entre culturas diversas sino la convivencia pacífica entre modos de vida opuestos. Por ello, descarta como inapropiada y ortodoxa una tradición que viene de John Locke y llega John Rawls, pasando por Immanuel Kant, que aspira a un acuerdo racional entre modos de vida en conflicto. Ni el propio pluralismo valorativo de Mill es apropiado al diseño de nuestras sociedades multiculturales ya que aspiró a una resolución del conflicto entre valores a través del criterio utilitarista de decisión sobre cuestiones de moralidad pública que daría prioridad a la mayor felicidad del mayor número de personas, dando preferencia a los deseos y placeres de mayor calidad moral. Gray descarta que exista una decisión intangible en torno a valores diversos y fundamentalmente inconmensurables. Tampoco los derechos humanos la aportan. No hay un procedimiento universal y racional de resolución de conflictos. Las decisiones sobre cuestiones de repercusión o de consecuencias públicas suponen elecciones trágicas.

⁹ Max Weber, “El Estado nacional y la política económica. Discurso de toma de posesión”, *Escritos políticos* (Edición de Joaquín Abellán), Madrid, Alianza Editorial, 1991, 370 págs., págs. 61-100.

cas entre valores en disputa. No hay reconciliación posible entre la *areté* (excelencia heroica en Homero) y el *ágape* (amor al prójimo del Nuevo Testamento). Y, en la sociedad actual : “Los ideales de la vida que se ensalzan en culturas diferentes no pueden fundirse en un único bien humano que todo lo abarque. En parte esto se debe a que, siendo la naturaleza humana lo que es, algunas virtudes excluyen a otras”¹⁰. De aquí que adopte una tradición liberal hobbesiana y spinozista, desmarcada del absolutismo, que considera al poder legítimo garante de la tolerancia entre concepciones del bien en conflicto. Si bien la tolerancia no es considerada como consenso sino como coexistencia pacífica. El “modus vivendi” de Gray puede conllevar indiferencia hacia el otro, pero puede conjugarse, igualmente, con el cosmopolitismo.

El objetivo a rebatir por sus propuestas es la teoría de la justicia de Rawls por positivista y norteamericocentrista. Para Gray, Rawls ha incurrido en una injustificada conversión de la decisión política en resolución legal y ha caído en una filosofía de la historia equivocada que comprende a la sociedad liberal como sociedad universal basada en valores universales. La meta de John Gray –un “modus vivendi”–, para Rawls, sólo es un estadio primario dentro de la serie de acuerdos a los que pueden llegar “doctrinas comprensivas” con concepciones completas de vida diversas –judíos, musulmanes, asiáticos, católicos o kantianos...–. Rawls supone que entre culturas diversas, como dos casados tras muchos años de matrimonio, tras el “modus vivendi” al que llegarían, con el paso del tiempo, caben otros entendimientos comparativamente más fértiles: un consenso constitucional y, finalmente, un “consenso solapado”. Cada doctrina comprensiva regula los aspectos privados de la moralidad y el consenso solapado proporcionaría unos principios de justicia para el uso político de la fuerza por el Estado cuando se rebasaran los límites de lo tolerable. De una parte, Rawls parte del predominio de la justicia sobre las diversas concepciones del bien –presupuesto muy cuestionado por Sandel, en *El liberalismo y los límites de la justicia* (1982) porque este *a priori* requiere que el sujeto agente de la elección se desvanezca en su descarnamiento–; y, de otra parte, supone que puede salir al paso a las críticas recibidas por haber propuesto, supuestamente, una teoría de la justicia etnocéntrica incluyendo al universalismo kantiano como una doctrina comprensiva más, entre otras, en *El liberalismo político* (1993)¹¹. Pero Rawls habría soslayado encarar la irreductibilidad del conflicto social entre bienes diversos en las

¹⁰ John Gray, *Las dos caras del liberalismo*, op. cit., pág. 53.

¹¹ John Rawls, *Political liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 (trad. cast. Antoni Doménech, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996, 440 págs.).

sociedades plurales mediante el ocultamiento de que, tras cada concepción del bien distinta, existe una teoría de la justicia. Así el liberalismo rawlsiano estaría incurriendo en ofrecer una teoría legitimadora de la función homogeneizadora de culturas del Estado nación.

En esta crítica a la “teoría de la justicia” coinciden tantos otros. Entre quienes afirman que la política igualitaria de los derechos es intolerante respecto de las diferencias culturales, la, así llamada por Charles Taylor, “política del reconocimiento” queda como una asignatura pendiente de las sociedades plurales. Taylor subraya, igualmente, que el liberalismo occidental fraguado, también desde las posiciones republicanas de Rousseau, se sobrepuso a los “privilegios” medievales para establecer una política de igual dignidad de los hombres, secularización cristiana, de una incomprensión cerrada a las diferencias culturales. En el esquema político del liberalismo occidental no encajan, para Taylor, las diferencias culturales, su reconocimiento, y esta incomprensión genera una imagen minusvalorada de las culturas minoritarias que acaba generando dolor y violencia tras su interiorización por las diferencias. A la “nobleza” le sustituyó la “igual dignidad de todos los hombres” y, tras la igualdad, apareció la “autenticidad” descubierta por los sujetos de culturas diversas en la tradición y elaborada en cada momento histórico a través del diálogo con otros hombres. El gran desafío a nuestras sociedades liberales es convertirlas en auténticamente plurales. Este es el reto del multiculturalismo al, supuesto por los comunitaristas, etnocentrismo cultural del liberalismo occidental. Bajo una supuesta neutralidad del Estado liberal respecto de la diversidad cultural presente, los comunitaristas, y Taylor en particular, descubren la arrogancia de las culturas elevadas¹². Taylor tiene, básicamente, razón en su demanda de reconocimiento, máxime cuando su propuesta dialógica es formulada como salida entre el amurallamiento y la homogeneización cultural. Pero, no en vano, ha recibido críticas de poseer un concepto restrictivo –elevado– de cultura. La admiración que exige “respeto” parece referirse a la cultura quebecua por el hondo efecto que tuvo el francés al aportar un horizonte de sentido para muchos individuos durante un dilatado periodo de tiempo¹³. Hay base para opinar que en “la política del reconocimiento” se contradicen un amplio concepto de reconocimiento con un estrecho enten-

¹² Charles Taylor, *Multiculturalism and The Political of recognition*, Princeton University Press, 1992 (trad. cast. Mónica Utrilla de Neira, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (Ensayo de Charles Taylor; Comentarios de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf), México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 157 págs., págs. 43-107).

¹³ *Ibid.* pág. 107.

dimiento de qué es cultura. Gerd Baumann acaba atribuyendo a Taylor una “reificación” del concepto de cultura en torno a un “inventario de reglas”, que favorece ver el multiculturalismo como un “mosaico de cinco o diez identidades culturales fijas”, en vez de una “red elástica de identificaciones entrecruzadas” no cerrada y abierta al diálogo¹⁴.

3. El soberano como aduanero

Ni liberales ni republicanos han indicado, en el pasado, algún camino de entendimiento cultural para nuestros días, aunque ya existía una reflexión sobre el extranjero encuadrada en sus tiempos. Más bien han trazado una línea de escisión meridiana entre soberanía y extranjero. La soberanía (concesión de derechos y protección) y el extranjero (acatamiento de la soberanía y extrañamiento de los derechos) son el anverso y el reverso de una misma moneda. Una moneda en la que el extranjero no tiene derechos dentro de un territorio nacional extraño y en la que sólo puede acatar la soberanía por razón de su residencia en un territorio. Los títulos del ciudadano y del extranjero dentro de un territorio son fijos y disimétricos. Michael Walzer ha señalado que la pregunta por quienes pertenecen a la comunidad es la pregunta fundamental a la que debe responder una comunidad política. Pregunta respondida más por la exclusión que por la solidaridad social respecto al emigrante. El autor de *Las esferas de la justicia* (1983) sitúa a los actuales inmigrantes en una situación intermedia entre el extranjero y el ciudadano. Entre los antiguos griegos y los israelíes, la comunidad comprendía a los que guardaban un parentesco directo con los naturales de la comunidad y a un grupo intermedio de residentes de origen extranjero: los “metecos”, ni parientes ni extranjeros, pero que compartían ciertos derechos con los miembros de la comunidad. Tanto en la antigua Grecia, como en el antiguo Israel, algunos miembros de la comunidad debían someterse y, por el contrario, algunos extranjeros podían ejercer dominio. La participación política no sólo estaba definida por la pertenencia determinada por la correcta genealogía sino por una división del cuerpo social por estamentos y sexo que excluía a la mujer, a los esclavos y a los trabajadores agrícolas y urbanos. La exclusión de estos últimos era mucho menos problemática que la de los extranjeros. Hoy, Walzer nos recuerda que los trabajadores inmigrantes y los clandestinos ocu-

¹⁴ Gerd Baumann, *The Multicultural Riddle*, Nueva York y Londres, Routledge, 1999 (trad. cast. Carlos Ossés Torrón, *El enigma multicultural*, 2001, 207 págs., págs. 147, 148).

pan la comunidad política pero no pertenecen a ella. Sus derechos y obligaciones son tan discutidos como hace dos mil años¹⁵.

Carl Schmitt reveló tan transparentemente la lógica absolutista del soberano que su teoría política puede ser utilizada con fines críticos contrarios a sus intenciones políticas autoritarias. En los términos teóricos de Carl Schmitt, el soberano puede permitir estancias de elementos extraños al cuerpo político de los ciudadanos, incluso tolerar que sean controvertidos, hasta que pongan en cuestión la seguridad de los suyos o menoscaben su soberanía. En este momento, tiene su potestad para declarar la guerra al adversario y pasar de una situación de guerra virtual a una de guerra real que haga desaparecer al dañoso. Aunque todos se someten al soberano, el extranjero está más cerca de la pendiente de la exclusión. No tiene un lazo de pertenencia nacional a la comunidad. Los títulos del ciudadano y del extranjero no son semejantes cara al soberano que ejerce su poder en un territorio. Giorgio Agamben ha pretendido reconstruir un concepto de historia a partir de una memoria de los oprimidos para los que el “estado de excepción es la regla”. El refugiado y el inmigrante son las dos figuras políticas y sociales desde las que construir esta historia de los oprimidos. Una vez que el fenómeno del refugiado y del inmigrante se han convertido en productos masivos, en los territorios definidos de los Estados nacionales desarrollados, esta forma de Estado ha entrado en crisis. La vinculación nacimiento-territorio-seguridad-soberanía se ha roto. En el territorio del Estado, el peor elemento de la población aparece desnudo, desnaturalizado, como cuerpo para la muerte. Bajo el soberano se sitúa una parte del pueblo despojado de todo derecho, desnuda vida, sin potencialidad política alguna, incapaz de dotarse de alguna forma-de-vida. Los inmigrantes y los refugiados son enclaustrados en el “campo” (antes de concentración, luego de refugiados, después de clandestinos) bajo un estado de excepción, sin derechos. Los campos siguen una liturgia política antigua: primero la custodia protectora de la ley prusiana de 4 de junio de 1851, recuperada una tras otra vez, hasta la Primera Guerra Mundial, y restablecida por los juristas nazis como “policía preventiva”; después los campos de concentración españoles en Cuba en 1896 contra la sublevación de los colonizados; luego los ingleses para los “boers”; o los campo de concentración franceses de 1939 para refugiados republicanos vigilados por senegaleses; en 1991 el estadio de Bari para amontonar a los inmigrantes clandestinos

¹⁵ Michael Walzer, “Exclusion, injustice and the democratic state”, *Dissent*, invierno de 1993 (trad. cast. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar e introducción Rafael Grasa “Exclusión, injusticia y Estado democrático”, *Guerra, política y moral*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 2001, 166 págs., págs. 131-152).

albaneses; el campo del Olatello para parados provenientes de Kosovo, Serbia y Macedonia¹⁶; o las “zonas de espera” de los aeropuertos internacionales franceses para quienes solicitan el reconocimiento de refugiados; actualmente, los Ayuntamientos de Almería, como grandes “campos”, reacios a utilizar los presupuestos públicos para crear equipamientos sociales para inmigrantes en absoluta intemperie. Lugares aparentemente anodinos, propios de un limbo jurídico, donde la excepcionalidad se convierte en normalidad para los excluidos. El campo no se basa en el derecho sino en la prevención de un peligro. El Estado nacional requiere de esta estructura oculta y letal. Para los moradores del campo, que bien puede ser abierto en la periferia o en bolsas de pobreza en el centro de la ciudad, no hay derechos. Caen bajo la administración de unos cálculos propios del biopoder¹⁷ (elemento estadístico dentro de las necesidades de mano de obra de unos países con baja tasa de natalidad, cuyos ciudadanos no dudan en que alguien, aunque no sea compatriota, pague las cotizaciones a la seguridad social de sus amenazadas pensiones públicas) y de la fabricación de un medio delincuente mafioso y policial que justifica un control permanente y absoluto de las poblaciones demandado desde las bases sociales (medio que no dejará de rotar ininterrumpidamente delincuencia-población-policía-cárcel-delincuencia-población...según la finalidad mejor cumplida de la prisión).

¿Pero acaso el refugiado y el inmigrante son equiparables? El refugiado huye de la persecución de tiranías intolerantes hacia países democráticos y solidarios. Mientras que el inmigrante busca situaciones más ventajosas en el plano económico que las aportadas en su país de origen. Pero el tratamiento de este último es insólito. Ha cundido mucho la especie de que el inmigrante llega *voluntariamente* a un país al que no pertenece. A las élites del Tercer Mundo, formadas en el Primero, sería atribuible, para muchos, en último caso, su falta de competitividad económica y su cerrazón a no adoptar procedimientos democráticos de decisión. Pero, dejando a un lado la “lotería natural” que supone nacer en el primer o en el tercer mundo, la competencia económica no deja de ser una encarnación más de la dialéctica política implacable amigo/enemigo con la que se expresa la soberanía, ya sea nacional o internacional, al menos desde la lucha política y económica por el reparto del

¹⁶ Antonio Tabucchi, *Gli Zingari e il Rinascimento. Vivere de Rom a Firenze*, Milán, Feltrinelli, 1999, 76 págs..

¹⁷ Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine*, Turín, Bollati Boringhieri Editore, 1996 (trad. cast. Antonio Gimeno Cuspinera, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2001, 121 págs., págs. 11-43).

mapa colonial ultimado en la Primera Gran Guerra¹⁸. Se puede perecer bajo la exclusión política dentro de un territorio bajo las estrategias de un soberano nacional: ser torturado, expulsado, encarcelado o relegado a la huida. Pero también se puede acabar famélico y extinto, sólo rodeado de moscas, sin derecho alguno y tiranizado por déspotas tribales, muy bien controlados desde el primer mundo. La competencia económica nacional o internacional es una metamorfosis de la política beligerante que se expresa como un destino, hoy por hoy, ineludible. La destrucción del enemigo decretada por el soberano puede materializarse bajo la desgracia económica dentro de un mercado internacional, desigualmente abierto, encarnación mercantil de la dialéctica política amigo/enemigo ejercida ahora por una liga de Estados nacionales soberanos, los más poderosos¹⁹.

El inmigrante sigue una ruta de exclusión internacional, también política, de su país hacia un porvenir incierto en un territorio desconocido y, bien seguro, adverso. Mientras quede pendiente la redistribución de recursos a escala mundial y un gobierno global más justo que los, hasta ahora, vistos²⁰, el inmigrante no deja de ser un epifenómeno de la dialéctica fundamental de la política, bajo la forma más aparente de competitividad económica entre países desarrollados y no desarrollados. Sin embargo, la posibilidad real de un Estado mundial, que ejerciera la justicia distributiva a escala mundial, es estrambótica. El propio Michael Walzer señala que, superado el reparto colonial del territorio, no hay otra posibilidad real que la actual organización en

¹⁸ Joaquín Beleño en *Gamboa Road Gang*, un clásico de la literatura panameña, narra la explotación de mano de obra de minorías raciales, así como de condenados a trabajos forzados, por delitos de inocente daño o por lesiones no demostradas en un proceso justo, bajo la sumarásima jurisdicción estadounidense del Gobierno de la Zona del Canal. La construcción trágica del ferrocarril y del Canal por chinos y antillanos, así como la extracción palmaria de un excedente, primero, por españoles y franceses y, luego, por norteamericanos marca el drama colonial de Panamá hasta finales del pasado siglo. Sin este drama no se explica el beneficio económico que acarreó la comunicación de los dos océanos en la economía norteamericana. Joaquín Beleño C., *Gamboa Road Gang. Los forzados de Gamboa*, Panamá, Monfer, 2001, 203 págs.; David McCullough, *The path between the seas. The creation of the Panama Canal 1870-1914*, Nueva York, Touchstone Book, 1977, 698 págs.; Velma Newton, *Los hombres del Silver Roll. Migración antillana a Panamá 1850-1914*, Panamá, Sociedad de Amigos del Museo Afroantillano de Panamá, 1995, 306 págs..

¹⁹ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlín, Duncker & Humblot GmbH, 1987 (trad. cast. Rafael Agapito, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, 153 págs.).

²⁰ Francisco J. Laporta, "Inmigración y respeto", *Claves de Razón práctica*, nº 114, julio-agosto de 2001, 82 págs.

países que tenemos en el presente. Un país rico, con las necesidades cubiertas –incluso las superfluas– de sus naturales y con territorio sobrante ante las demandas de recursos de poblaciones hambrientas extranjeras, idealmente, tendría dos posibilidades: o repartir su territorio a los extranjeros necesitados, sacrificando su homogeneidad cultural, o enviar recursos hacia el exterior necesitado, preservando su homogeneidad cultural pero sacrificando parcialmente su riqueza. Sobre la primera posibilidad, se abre el derecho de toda comunidad a ejercer su “derecho de admisión” a los extranjeros; sobre la segunda posibilidad, aparece la pregunta sobre qué se entiende por “necesidades superfluas”, ya cubiertas, de los nacionales y serias dudas acerca de qué estímulos a la productividad tienen unos naturales a ser eficientes cuando saben que parte de sus recursos van a ser donados, indefinidamente, a extraños²¹. No me parece que los países ricos tengan motivaciones reales para una política igualitaria a nivel internacional.

Aunque el argumento de Walzer sitúe el problema en términos competitivos de impecable realismo, el desvelamiento de la competencia económica como política excluyente sigue siendo válido. La competencia económica es una de las encarnaciones –la otra es la disputa entre valores– de la política definida por el soberano como lucha polémica de alianzas y exclusiones. Bien lo sabían quienes abrieron la Primera Gran Guerra por el liderazgo político y económico en el reparto colonial. El soberano totalitario o democrático define quienes son los nacionales a los que protege en un territorio. Hay un supuesto previo a la convivencia justa entre culturas que es político: la constitución del grupo no se salda mediante razones morales sino estrictamente prudenciales. La pertenencia y reconocimiento de derechos a los extranjeros es responsabilidad de los ciudadanos y sus gobiernos, de acuerdo con una soberanía nacional o transnacional. Rafael del Águila ha situado los dos términos del dilema: los cosmopolitas, partidarios de que el bien común nacional sólo viene de la justicia, favorables a la inmigración irrestricta (los *impecables*, seguidores de una ética de la convicción); los nacionalistas que sobrevaloran el bien común al que sacrifican la justicia y se mantienen reacios a los extranjeros dentro de su propio territorio (los *implacables*, fieles a una ética de la responsabilidad)²². La mayor contradicción de los impecables

²¹ Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983, 345 págs., págs. 46, 47 (traducción Heriberto Rubio, *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1ª reimpresión), 333 págs.).

²² Rafael del Águila, *La senda del mal: Política y razón de Estado*, Madrid, Taurus, 2000 págs., págs. 163, 164.

es que quieren vivir con todas las comodidades del primer mundo, desconociendo que este bienestar es incompatible con su extensión global; la mayor contradicción de los implacables es desconocer que su bienestar se asienta en recursos extraídos leoninamente del primer mundo y mediante una competitividad económica internacional que no es sólo económica sino también política.

Pese a que las tradiciones liberal y republicana no dejan ningún camino indicado de reconocimiento del extranjero, nuestra propia tradición de pensamiento español aporta alguna indicación sobre el controvertido diálogo entre el ciudadano y el otro no perteneciente a la comunidad política. En el dilatado marco de la historia, Schmitt, alguien tampoco proclive a reconocer voluntades filantrópicas que no fueran relaciones de estricto dominio, reconoce un precedente de la reversibilidad de los títulos del dominante y del dominado en las *Relecciones sobre los Indios* (1539-1557) de Francisco de Vitoria²³. No hay duda de la intención legitimadora del discurso de Vitoria. Pero en un mundo disimétrico de conquistadores y conquistados, Vitoria señala la proximidad de todos, la bondad del libre comercio, la hospitalidad, el peregrinaje y la persuasión entre culturas extrañas. Hay una reversibilidad de los títulos del dominante y del dominado en el razonamiento de Vitoria, a pesar de las limitaciones propias de tratarse de una reflexión ocurrida dentro de un universo católico. Si pasamos a un segundo lugar la estrategia de proselitismo y de propaganda religiosa legitimadora del catolicismo de este escrito, los principios postulados por Vitoria nos ponen muy pronto ante algunos de los tópicos básicos del entendimiento entre culturas opuestas: la no condición de lobo sino de prójimo del hombre para el hombre; la libre circulación de personas; la hospitalidad como correlato del respeto brindado al anfitrión; la persuasión sobre la necesaria circulación de ideas y beneficios. En nuestras sociedades plurales y desarrolladas –en las que el hombre blanco del primer mundo sigue siendo quien se arroga el “derecho de extracción de recursos sin traba” sobre los descendientes de aquellos indios, la población latinoamericana–, la argumentación y la persuasión de las singularidades culturales es la base del respeto a la diferencia y la convivencia de diversos²⁴. Ni cabe un encastillamiento de las culturas en su diversidad, bajo la protección de un “relativismo vulgar”, ni un desconocimiento de las particu-

²³ Carl Schmitt, *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Ius publicum europaeum* (trad. cast. Dora Schilling Thon), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, 443 págs., págs. 96-129.

²⁴ Francisco de Vitoria, *Relecciones sobre los indios y el Derecho de Guerra*, Madrid, Espasa-Calpe, 1946 (3ª edición 1975), 147 págs..

laridades culturales, con el pretrecho de un “universalismo precario”²⁵. Entre culturas diversas, el razonamiento y la persuasión han de ser instrumentos de exploración de sus elementos de coincidencia cultural.

4. Un reservado derecho de admisión

Pero teniendo en cuenta la interpenetración de culturas en las sociedades desarrolladas y los efectos centrífugos del mercado internacional en la utilización de la mano de obra ¿cuáles son los modelos más establecidos de actuación soberana dentro de un territorio nacional para regular la realidad multicultural de nuestras sociedades? Analizaré las posibilidades y carencias de las diferentes propuestas de Giovanni Sartori y Michael Walzer. Aunque ambas se formulan desde la “ética de la responsabilidad” política, el primero es premeditadamente excluyente –aunque llega a abandonar la responsabilidad para adoptar convicciones autoritarias sobre cómo debe organizarse una sociedad pluralista–; el segundo es limitadamente incluyente de los extranjeros –luego menos convencido y más realista de lo que se le suele suponer.

Desde premisas éticas y laicas, Giovanni Sartori ha defendido la “incompatibilidad fundamental entre la civilización occidental y el islam actual” en la “buena sociedad” o “sociedad pluralista”. Se trata de una vuelta al republicanismo democrático donde priman las mayorías por encima de todo. Las construcciones constitucionales de los países desarrollados se basan, dentro de su argumento, en convicciones realistas que requieren consenso e integración de la diversidad. Y la emigración venida a Italia y España, desde el sur, no tendría ni voluntad ni base cultural para integrarse. Mientras las religiones sincretistas aparecen como estrictamente privadas, el islam es presentado por Sartori como fuertemente público y autoafirmativo en sus concepciones religiosas. La tolerancia y el pluralismo se habrían abierto a una fragmentación social propia de una balcanización tribal. No se dan las condiciones de supervivencia de la diversidad, según Sartori, por la fuerte amenaza de irracional dogmatismo, el daño a terceros y la falta de reciprocidad. Así el multiculturalismo resulta una ideología perniciosa que fragmenta a la sociedad y otorga igual trato a las culturas respetuosas o no con la autonomía individual.

²⁵ Salvador Giner, “Introducción”, *Understanding a primitive society. Language, belief and relativism. Nature and convention. Human Nature*, Oxford, Basil Blackwell, 1987 (María José Nicolau, Gloria Llorens y Nicolás Sánchez, *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1994, 167 págs., págs. 9-27). Antonio Valdecantos, *Contra el relativismo*, Barcelona, Visor, 1999, 154 págs..

Sartori sobre la base del supuesto –compartido con Kymlicka²⁶ o Walzer, desde posiciones opuestas– de la voluntariedad de la elección de entrada de un emigrante en un territorio nacional que no es el de su pertenencia, supone una reciprocidad donde las leyes de la hospitalidad son decretadas por el huésped y el país de acogida. La integración y la tolerancia han de ser demostradas primero por el recién llegado, más tarde se verá si cabe su nacionalización. Pero al politólogo angloitaliano se le puede objetar que la mundialización de los circuitos establecidos por la producción capitalista de emigración de la mano de obra –tan bien reflejada por el economista y fotógrafo brasileño Sebastiao Salgado– justifican, muy al contrario de lo supuesto por Sartori, la búsqueda mutua de las reglas de la hospitalidad.

Para Sartori, la sociedad pluralista se diferencia de la sociedad multicultural. La sociedad pluralista se protege de la elasticidad desintegradora a que está expuesta la sociedad diversa defendida por los multiculturalistas. Para Sartori, el nacional no puede ponerse a disposición del “extranjero” porque rechaza la cultura del anfitrión, no desea integrarse y su naturalización como ciudadano no se justifica por su utilidad económica y social. Sartori nos previene de que la sociedad democrática se construyó sobre el engañoso concepto de tolerancia puritana. La unanimidad que constituyó al Estado de forma sólida se abrió, después, a la discordia y los desordenes de la diversidad, mediante un concepto de tolerancia que demanda comprensión para las propias convicciones morales y práctica la intolerancia hacia las opiniones y religiones ajenas. La tolerancia defendida por Sartori tiene tres condiciones tan obvias –razonar cuales son los límites de lo intolerable, no ocasionar daños a terceros y guardar reciprocidad– que da cuenta de su firme recelo hacia las minorías. En realidad, el pluralismo que Sartori postula es muy restringido: se trata de la “complejidad estructural”, de sociedades diferenciadas, o “pluralismo social”, y el “sistema de partidos, o “pluralismo político”. Su ataque al “pluralismo de creencias” convierte a los partidarios del multiculturalismo en defensores de parques temáticos, supuestamente, bien instructivos para aquellos niños que sólo supimos de las diferencias raciales, durante el franquismo, por aquellas luchas de barro, pigmentadas de forma muy colorista, con las que hacíamos la cuestación en favor de extranjeros invisibles. Como si se tratara de la importación de los diferentes más que del reconocimiento de un cambio cultural ineludible en el primer mundo, Sartori

²⁶ Will Kymlicka, *Multicultural citizenship. A liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon, Press, 1995, 280 págs., págs. 95, 96 (trad. cast. Carme Castells, *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, 1996).

atribuye a los multiculturalistas “fabricar” y convulsionar la diferencia social, en vez de pacificar su existencia como procura el pluralista. La tolerancia defendida por Sartori es la de quienes ya están de acuerdo antes de comenzar a hablar. Se acepta la decisión mayoritaria y se consulta a las minorías. En mi opinión, su propuesta es autoritaria y poco apropiada a un sociólogo de la política porque es puramente normativa y falaz desde el punto de vista de la filosofía de la historia. Apenas hubo momentos de pluralismo (unánime) en la historia como los solicitados por Sartori. Recuerda a la propuesta constrictiva de Durkheim –si la sociedad fue “Gemeinschaft” (Comunidad) y no “Gesellschaft” (Asociación) debe seguir siendo “Gemeinschaft” a toda costa– para lo que no hay que regatear instrumentos de ingeniería social.

Sartori se modera en no explicitar los medios para remontar una tendencia histórica irremontable hacia el individualismo para limitarse a trazar una necesaria escisión identitaria entre el “nosotros” y el “ellos”, los extranjeros, para lo que son necesarias las comunidades inmanentes –alemanes, franceses, italianos, ingleses...– en vez de comunidades abstractas –comunidad europea, comunidad latinoamericana...– pues el Estado nacional se hunde por arriba y por abajo. Desconsidera que el Estado nación pueda vertebrar las demandas particularistas, surgidas por su base, y las globalizadas, aparecidas en su alto, a la manera de un “cuerpo intermedio”, como señala Fernando Vallespín²⁷. Sartori ignora el importante papel político que va a seguir teniendo el Estado nación y la indisolución de una soberanía transnacional de ligas de Estados y desconfía de que quepa una apertura cosmopolita a una “comunidad internacional”. Aunque dice no hacerse eco de la división schmittiana entre amigo/enemigo y fiar la construcción de la barrera entre los nacionales y los extranjeros a “comunidades simbólicas”²⁸, está reservando un papel fundamental a la espada del Leviathan. Sartori oculta sus intenciones fuertemente coercitivas bajo la contradicción de que ni existe Estado mundial –en lo que podemos coincidir– ni perviven los Estados nacionales –despropósito del que no cabe que se autoconvenza él mismo.

En mi opinión, una soberanía nacional y transnacional expulsa de todo territorio tanto al inmigrante como al refugiado como enemigos de los ciudadanos del primer mundo, bajo un destino político excluyente –schmittiano– que se formula política, económica y valorativamente –el emigrante es vago, delincuente, intolerante, atrasado,...– en la formulación de la Política del

²⁷ Fernando Vallespín, *El futuro de la política*, Madrid, Taurus, 2000, 239 págs..

²⁸ Giovanni Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, 2001 (trad. cast. Miguel Ángel Ruiz de Azúa, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001, 139 págs., págs. 7-48).

Soberano. La demanda de unanimidad en un territorio es rousseauiana, schmittiana y sartoriana y exige, autoritariamente, la exclusión del extranjero. Para Sartori, como para Rousseau, el extranjero es el que no acepta el contrato pactado entre ciudadanos pertenecientes a la comunidad y como su enemigo debe acatar la soberanía por razón de que ha llegado a un territorio que no es el de su nacimiento. Tras esta afirmación a Sartori no le cabe sino atender al xenomiedo de los ciudadanos y rechazar cualquier inclusión del otro –musulmán– por la falta de encaje cultural que sus ideas religiosas provocan. Los multiculturalistas –los marxistas ingleses y Foucault a la cabeza– le parecen los responsables de la fragmentación, la división, el racismo y la arrogancia de las culturas minoritarias frente a la necesaria hegemonía de la cultura dominante. Puesto que no todas las culturas tienen el mismo valor objetivo, Sartori cuestiona que las culturas prevalecientes tengan que rendir el mismo “reconocimiento” a las demás pequeñas culturas. Muy contraria es la propuesta sostenida por Will Kymlicka de pluralizar el multiculturalismo por “hibridación”. No cabe una integración sin tensiones étnicas, si no se posibilita la participación de la minoría en la sociedad ampliada. No se trata de aislar a las culturas minoritarias sino de posibilitar su mezcla con otros grupos, en una tercera vía entre la preservación cultural (las identidades étnicas pueden incorporar aspectos de la cultura mayoritaria) y la asimilación (el grupo étnico también cambia a la cultura mayoritaria)²⁹.

Sartori parece incurrir en el grave error de Borges cuando se extraña de que ahora no se puede hablar mal de los negros, a pesar de haber sido Alemania, objetivamente, más importante para el mundo que el Congo. A unos supuestos poetas negros, que, al parecer, se arrogaban ser una raza superior, les atribuye ser unos “hitleristas al revés”. Borges atribuía la causa del problema racial a haber enseñado a unos “chicos” que procedían de esclavos. Carecían de memoria histórica y ahora, desgraciadamente, la poseen, señala el maestro argentino³⁰. Pero hay que advertir en la diatriba del maestro argentino que se comienza por medir y pesar a las culturas y se acaba negando a algunas por incurrir en la arrogancia de supuestos incapaces. Bajo la presentación de un constitucionalismo liberal –neutralidad, separación del cargo y

²⁹ Will Kymlicka, “The Theory and Practice of Immigrant Multiculturalism”, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2001, 383 págs., págs. 152-176, págs. 168, 169. Will Kymlicka, “Equality for Minority Cultures”, “Minority Rights and the Liberal Tradition”, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1989, 280 págs., págs. 182-205, 206-219.

³⁰ Jorge Luis Borges, “La violencia; miradas opuestas” (con Eduardo Gudiño Kieffer (1972), *Borges, sus días y sus tiempos* (María Esther Vázquez), Madrid, Suma de Letras, 2001, 436 págs., págs. 301-326, pág. 303.

de la persona y generalidad de las leyes– y de la bondad de las “acciones afirmativas”, el sociólogo angloitaliano acaba negando el multiculturalismo en aras de la cultura autóctona y mayoritaria. Ya que el “pluralismo” deseado se ha desmembrado en la diversidad, Sartori opone el comunitarismo de la nación bien integrada al comunitarismo del reconocimiento de las diferencias, defendido por Taylor y Walzer³¹. Pero es cierto que no se pueden desalentar los sentimientos de pertenencia de una comunidad minoritaria apelando a otros sentimientos de pertenencia, los de la mayoría, bajo la llamada de la “integración”, pues esta fórmula no aporta ninguna razón o argumento a favor de nuestra comunidad: esta forma de proceder de Sartori permanece en “el común sentir” al que se aferran todas las culturas³².

Sin embargo, la propuesta de Walzer sobre la formación de la comunidad política tampoco debería escandalizar a nadie. Concibe el encuentro intercultural en las zonas más ligeras de la moralidad, no en la densa o sustantiva de cada cual. La solidaridad que Walzer concibe entre culturas diversas se presenta como un minimalismo moral de entendimiento cultural en los acontecimientos de palmaria injusticia³³. No puede ser más prudente y regirse menos por cualquier principio de justicia cosmopolita. Su comparación entre los “países libres y prósperos” y las “universidades de élites” a las que todos quieren ir anuncia ya que Walzer va a proponer alguna *selectividad de acceso* al Primer Mundo. La pertenencia a la comunidad es un bien social –protección y bienestar– que distribuyen los nacionales a los extranjeros según valores construidos por los autóctonos. Para ellos cabe la “asistencia mutua” como hospitalidad y socorro brindado más allá de fronteras políticas, culturales, religiosas y políticas. Pero no el “buen samaritanismo” pues ni cabe libre establecimiento en una sociedad sin fronteras, ni Estado global que reparta los bienes sin limitación de fronteras. Walzer hace una razonable propuesta de necesarias políticas públicas de migración y naturalización. Las relaciones que observa como posibles entre propios de una comunidad y extraños son de “vecindad”, de “club” y de “familia”. La “vecindad” no supone una política de admisión y responde a los movimientos impresos por el mercado laboral a las personas. Sólo en un Estado potencialmente cerrado

³¹ Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Op. Cit., págs. 49-139.

³² Francisco J. Laporta, “Inmigración y respeto”. Op. Cit., pág. 67.

³³ Michael Walzer, *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad*, Indiana, University of Notre Dame, 1994, 108 págs., págs. 1-19 (trad. cast. y estudio introductorio de Rafael del Águila, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, 138 págs., págs. 33-51).

se da una pervivencia de las comunidades políticas. Por ello, señala Walzer, es necesario que el Estado soberano prevea una política de admisión. El “club” sí requiere un comité de admisión. A través de estos comités, los ciudadanos deciden qué clase de comunidad política prefieren. La “familia” selecciona no sólo cuantos entran sino que sean parientes nacionales o étnicos. Hay un “principio de afinidad” al dar espontáneo refugio a los inmigrantes que guardan una parentela con la familia nuclear de ciudadanos. La familia se abre a la formación de un clan de ayuda y resguardo con los parientes más próximos. Walzer no admite, claro está, un Estado sin jurisdicción territorial sobre los individuos pues el derecho de admisión asume que viene establecido por el nexo entre pueblo, tierra y Estado. Ante el incremento de inmigración en los países desarrollados, la admisión adecuada es el reconocimiento de ciudadanía y consiguientes derechos para los trabajadores y no la mera concesión de residencia. No reconocer la ciudadanía y pender sobre los huéspedes la amenaza de deportación contribuye a instaurar una “tiranía de ciudadanos sobre metecos”, a convertir a los potenciales ciudadanos en huéspedes-sirvientes. Y aquí el modelo de comunidad política moderadamente incluyente de Walzer se separa claramente de las imprecaciones de Sartori contra los extranjeros.

Sin embargo, Walzer recuerda las obligaciones morales que tenemos respecto de nuestros sucesores en las decisiones que adoptemos sobre la admisión. Y aquí es un escrupuloso albacea de la más selectiva cultura. Buen conocedor de la defensa de la tradición realizada por Burke, en *Reflexiones sobre la Revolución Francesa en Francia y sobre los Procedimientos de Ciertas Sociedades de Londres con Respecto a ese Suceso* (1790), Walzer tiene presente que los hombres empíricos del presente tienen restringido el contrato social por el pasado y por el futuro. La tradición es un legado no dilapidable que hemos de entregar a nuestros herederos en toda su riqueza. Burke llegaría a decir que no cabe contrato social. No cabe un acuerdo actual entre hombres presentes pues el único acuerdo legítimo es el del Hombre con mayúsculas que incluye al hombre muerto, al vivo y al todavía por nacer. La obligación moral actual, para Walzer, es transmitir una cultura, más o menos, homogénea. En esta línea argumental, cuando se refiere a nuestras obligaciones morales para el futuro, no se está refiriendo a procurar a las generaciones nacientes un panorama multiétnico que les instruya en la diversidad racial desde la infancia –como supondría Sartori–, sino a la conveniencia de calcular cuantas son las estrictas variedades externas que habrá que transmitir a los todavía por nacer, más allá de un panorama culturalmente homogéneo. Hace de la necesidad virtud. Su razonamiento se desenvuelve dentro de las estrictas

tas razones prudenciales y no morales para incorporar o no a los extranjeros en la comunidad política. Incluso con los refugiados políticos establece criterios generales de admisión solidaria que pueden verse reducidos siempre que el número de candidatos a la carta de refugiado aumente. De la persecución por el autoritarismo y la intolerancia religiosa puede pasarse a buscar un vínculo más directo entre los modos de vida del anfitrión y el huésped, cuando las solicitudes de refugio político vayan en aumento. Walzer reconoce la obligación comunitaria de no deportar al refugiado cuando sólo puede ser entregado en un país que le perseguiría y, a su vez, el derecho de toda comunidad a restringir el flujo de admisión de refugiados. Pero, por lo que se refiere a las restricciones a las limitaciones a la admisión de refugiados, la prudencia le indica no utilizar la fuerza innecesariamente cuando los sufridos refugiados son pocos y pueden asimilarse rápidamente a los naturales.

Todas las reflexiones sobre el carácter constituyente de los bienes humanos colectivos en la individualidad, la no neutralidad del Estado liberal respecto de los bienes, la falsa primacía de la justicia respecto de los bienes colectivos (Sandel); la consecución de un consenso entrecruzado para sentar un criterio de aplicación de la fuerza sobre cuestiones públicas concernientes a doctrinas comprensivas que regulan el ámbito moral privado (Rawls); la reflexión sobre la igualdad compleja, el monopolio y el predominio y el arte de la separación de las esferas de justicia desempeñado por el liberalismo frente a las tiranías (Walzer); no digamos la inserción del orden narrativo de la vida como una finalidad teleológica inserta en una tradición (Macintyre), se han realizado dentro de un bien intencionado intento de encajar políticamente un aluvión de étnias, razas, religiones y culturas en el marco político de la comunidad vigilada por el Estado soberano o la liga de Estados soberanos. Se trata de variados diseños de acuerdo, armonización, consenso, cuando no de integración, de propios y extraños en diseños de comunidad liberal. Liberales y comunitaristas han ido reduciendo distancias dentro de la búsqueda de una comunidad liberal que comprenda la diversidad.

5. ¿Cómo definir la comunidad?

Javier de Lucas ha defendido ya una muy sugerentes propuestas concretas para mejorar las condiciones de inmigración³⁴. Me dedicaré ahora a exponer los rasgos de un compromiso que debemos asumir los filósofos prácticos

³⁴ Javier de Lucas, "Políticas de inmigración: 30 propuestas", *Claves de Razón práctica*, nº 121, Madrid, abril de 2002, 82 págs., págs. 32-38.

de comprender al otro –extraño, inmigrante o refugiado– que pudiera constituir un auténtico “oficio del filósofo”. Para después apuntar una tipología de las propuestas más consolidadas de diseño de las comunidades multiculturales y apuntar alguna conclusión.

La filosofía acompaña a las ciencias sociales tendentes a subrayar las idiosincrasias y particularidades entre grupos coetáneos y culturas históricamente diferenciadas. La filosofía no pretende entonces conjurar el “fantasma del relativismo” restableciendo por arriba la “gran cadena del ser”, como critica acertadamente Clifford Geertz. El modelo de sociedad al que remite es pluralista: cada contexto de ideas tiene sus propias reglas que definen el significado de las acciones humanas y no son subsumibles en leyes universales de tipo científico natural. Las relaciones sociales se encarnan en sistemas de ideas poco dadas a generalizaciones científicas. La filosofía y la historia del pensamiento, para Peter Winch en *Ciencia social y filosofía* (1958), pueden adoptar un papel descartado por el modelo universalista de las ciencias naturales: comprender cada sistema de vida y pensamiento en sí mismo y en sus relaciones históricas, realizar un conocimiento interno de cada lenguaje desconocido. A la filosofía le corresponde un papel mediador entre culturas diversas y no la disolución de estas diferencias: la búsqueda del espacio reflexivo propio de la filosofía junto a las ciencias sociales ha puesto en juego un fructífero debate entre el empirismo, la filosofía del lenguaje, posterior a Wittgenstein, y la filosofía comprensiva, consecutiva a Weber, en torno a qué significa interpretar los fenómenos sociales³⁵. A la filosofía, y a nosotros los filósofos, nos corresponde esa labor de interpretación y traducción de constituciones de la individualidad cuyos contextos culturales son diversos.

Ante el reforzamiento y popularización de una moral excluyente, el filósofo, en este diálogo con la alteridad más particular y concreta, puede aportar posiciones y compromisos diferentes a los de la clase política y la población. El quehacer del filósofo se sitúa dentro de la búsqueda de las condiciones de diálogo con el otro, con quien se manifiesta premeditadamente distinto respecto de nuestra cultura. Y aquí el diálogo es crucial pues vivir con el otro, con el extraño que se manifiesta en nosotros, con el extranjero, nos sitúa ante el reto de ver si podemos ser otro, no sólo ante el desafío de aceptarlo sino de “colocarnos en su lugar”, de pensarnos en el otro. Julia Kristeva ha señalado que, aunque el extranjero haya encarnado la figura que suscita todos

³⁵ Peter Winch, *Ciencia social y filosofía* (trad. cast. María Rosa Viganó de Bonacalza), Buenos Aires, Amorrortu, 1972, 135 págs.. Luis Arenas, Jacobo Muñoz, Ángeles Jiménez Perona (et alii), *El desafío del relativismo*, Madrid, Ediciones Trotta, 1997, 276 págs..

los odios, realmente no es un intruso sino que nos habita como la cara oculta de nuestra propia identidad. También nosotros comenzamos a ser extranjeros cuando nos descubrimos diferentes de nuestra propia comunidad y somos rebeldes con sus pautas de comportamiento. Por ello, propone un “cosmopolitismo interno” en los Estados nación que aúne el respeto de lo propio en función del mestizaje con lo diferente³⁶.

El extraordinario auge del multiculturalismo en las sociedades desarrolladas exige un guión abierto de trato entre culturas diversas a la vez que coexistentes. Y aquí diversas tradiciones de pensamiento concurren a la hora de ofrecer algún “protocolo”, más o menos abierto, para el entendimiento. Un artículo magistral de Ernest Gellner, “La unicidad de la verdad” (1992), ha establecido las condiciones existentes entre la “esfera cognitiva” –la posición sobre la verdad– y la “esfera moral” –la concepción de la comunidad humana. Por ejemplo, las propuestas epistemológico-morales de Ernest Gellner y de Macintyre llevan a consecuencias claramente diversas cara a idear un mundo moral más o menos plural y más o menos proclive a practicar la tolerancia: Gellner defiende que nuestro mundo se encuentra “a puerta cerrada” tras un trilema en torno a tres posiciones sobre la “verdad”: relativista, fundamentalista y puritana ilustrada.

Los *relativistas* le parecen dominantes en la academia. Al rechazar una verdad única, se sienten en posesión de la verdad y de la virtud. Propugnan la igualdad de las verdades de todos los hombres, culturas y naciones frente a la supremacía concedida a la verdad ilustrada y desarrollada sobre las demás por los “puritanos ilustrados”. El atractivo más utilizado por esta posición consiste en disolver cualquier altura que sirviera a una cultura prevaiente, antes, para observar desde arriba a otra disminuida. Para el relativista, no hay verdad única que trascienda a las culturas. La preeminencia ilustrada, para los relativistas, condujo al colonialismo explotador. Pero, si se tercia, estos relativistas no repararán en su contradicción al vincularse con alguna tradición nacionalista de signo absolutista. Tampoco se detendrán a subrayar que, bajo el aparente pluralismo de nuestras sociedades, se erige la “unicidad de la verdad” científica, centralista y acumulativa, a la que rinden pleitesía por su autoridad.

Los *fundamentalistas* rechazan la secularización de la verdad respecto de la religión en el mundo moderno. Muestran una sobriedad seria ante la tibieza y el consumismo de la sociedad occidental. Existen tanto en oriente como

³⁶ Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes*, París, Fayard, 1988 (trad. cast. Xavier Gispert, *Extranjeros para nosotros mismos*, Barcelona, Plaza & Janes, 1991, 238 págs.).

en occidente. Los *puritanos ilustrados* comparten con los fundamentalistas la crítica de la frivolidad de los relativistas. También comparten con ellos que la única verdad sea única, pero pueden abrazar la tolerancia de los relativistas y creen que la verdad no es de su propiedad, pues todo cuanto creen saber son algunas prescripciones vagas de procedimiento para la consecución de la verdad. Esta ética cognitiva y simétrica guarda semejanza con el igualitarismo. Pero no cabe establecer claras mediaciones entre una y otro: aquella ética favoreció el tránsito del mundo depredador al productor, pero, una vez creado, pueden entrar en conflicto. Para Gellner, la insuficiencia del “puritanismo ilustrado” reside en su escasa mundaneidad y su alejamiento de los candentes problemas terrenales. No le sacan al hombre ni de la tragedia ni de la catástrofe con dignidad. Será despreciado por el relativista por su prepotencia arrogante y menospreciado por el fundamentalista, porque una fe formal está lejos de ofrecer una “tabla de flotación” al hombre como la facilitada por una fe sustantiva.

Este trilema, para Gellner, no se salda con la elección de una de las tres esquinas. El fundamentalista y el puritano ilustrado coinciden en la unicidad de la verdad; el puritano ilustrado y el relativista comparten la tolerancia; y el relativista y el fundamentalista disfrutan de un mundo bien dotado, no despojado y desencantado como el ilustrado. Un relativista puede disfrutar incluso de todos los exotismos y comodidades del mundo desarrollado y moderno. A Gellner le parece que el trilema en las sociedades liberales no es a vida o muerte, pues se amortiguó su tensión con la posibilidad individual de vivir en la ambigüedad, sin ordenar la propia vida de acuerdo con una u otra punta del trilema. Su puritanismo ilustrado no le ciega a la hora de ver el fracaso de las dos grandes revoluciones en el ofrecimiento de una verdad sobre la religión. Por ello, cree que el futuro de las sociedades será preferible que descanse en una relación ambigua entre fe, indiferencia y seriedad de miras que se temperen entre sí, y no en la prevalencia de uno u otro. El fundamentalismo aporta sugestión moral no descarnada, la ilustración impide la rigidez del dogmatismo y el relativismo contribuye a cuestionar y eludir el conflicto³⁷.

La diferencia entre el ilustrado transigente, Gellner, y el intransigente, sustancialista y monoteísta, Macintyre, reside en que este escocés aboga por un mundo bien integrado frente a la frivolidad de quienes se desenvuelven a gusto en un mundo fraccionado y pluralista. Macintyre observa, también, en *Tras la virtud* (1981)³⁸, que la ilustración no da solución a nuestras contro-

³⁷ Ernest Gellner, “La unicidad de la verdad”, *Antropología y política* (trad. cast. Alberto Luis Bixio), Gedisa, Barcelona, 1997, 285 págs..

³⁸ Alasdair Macintyre, *After Virtue*, Nueva York, University of Notre Dame Press, 1984
Logos. Anales del Seminario de Metafísica 130
 Vol. 35 (2002): 105-139

versias morales, pero que no hay que dejar lugar al individualismo (nietzscheano o liberal) de un mundo posmoderno, y debemos volver al modelo de sociedad bien integrada de la cristiandad en torno a las raíces sustantivas del comunitarismo neoaristotélico³⁹. Así planteados los términos del trilema, más o menos apertura al relativismo, una participación mayor o menor del pretendido universalismo, mayor o menor adhesión a una tradición sustancialista, dan lugar a modelos de sociedad más o menos tolerantes. En las tensiones de este trilema se debaten, creo, las posiciones filosóficas en torno a la tolerancia entre culturas hoy.

La propuesta fundamentalista de Macintyre nada aporta a la armonización e intercambio cultural. No existen los extranjeros pues todo miembro de una comunidad es autóctono. Cada comunidad vive encerrada en su aldea, sin vistas al mundo exterior, como “Gemeinschaft” bien organizada. En su interior, los miembros de esta comunidad practican los oficios en su pureza beneficiosa para la comunidad. El campesino planta nabos como si practicase la ciencia de la Agricultura, sin percatarse –digo yo– de que sufre alguna suerte de alienación. Todos son felices en este mundo blindado al impuro contagio exterior. Dudo que nuestras sociedades vayan a cumplir algún día el propósito mental de Macintyre. En torno a los inmigrantes, las propuestas más polémicas sobre la formación contemporánea de las comunidades políticas son aportadas por los ilustrados puritanos y los relativistas. Unos y otros poseedores de propuestas, cada vez, más sincréticas. Que la identidad personal se constituye en una cultura es un lugar común de cualquier teoría social que se precie. Ninguna teoría de la justicia solvente puede ignorarlo. Por ello, *El liberalismo político* (1993) de John Rawls ha asumido las más razonables críticas de comunitaristas como Taylor o Sandel.

Pero no hay comunidad que pueda desarrollarse sin convulsiones internas o sin mirar al exterior. Lo que más me llama la atención crítica de los comunitaristas es la estrecha experiencia que otorgan a quienes comparten un mismo lenguaje. Bien está que el lenguaje sea la cadena de nuestro pensamiento. O que los límites de mi mundo sean los límites de mi lenguaje. Pero de aquí no se desprende un pliegue absoluto a las opiniones y hábitos de mi comunidad. Clifford Geertz señala que lo que Wittgenstein dijo, más bien, es que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo y, por ello, no estamos presos de los límites de nuestra sociedad, nuestro país, clase o tiem-

(trad. cast. Amelia Valcárcel, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, 350 págs.).

³⁹ Carlos Thiebaut, *Los límites de la comunidad* (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al progreso moderno), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992, 221 págs..

po⁴⁰. Valga el ejemplo del escritor Michel Tournier cara a los compromisos y desafíos que un ciudadano puede encarar frente a su comunidad lingüística. En *El viento paráclito* (1977), Michel Tournier se pregunta qué relación tienen los hombres de pluma con su país. La reflexión la hace para aquella república francesa que se caracterizó por la integración de los inmigrantes, más que por la recreación de las culturas minoritarias, bajo el fundamento de la universalidad de los derechos humanos. Nadie está tan íntimamente unido a su lengua como un escritor, señala, es su cónyuge y su amante. Su grado de “afrancesamiento” es incomparable. Ni un dentista, ni un músico, ni un agricultor sufre tanto como un escritor si tiene que emigrar. Con la emigración, el escritor, como un río sin agua, pierde su cauce, su fuente y su caudal. Pierde todo si cambia de país, pero, por otra parte, siempre posee el privilegio de ser un francés al cuadrado: es más francés que el resto de los franceses. Si se permite las mayores e incendiarias críticas a Francia no pierde su condición de más francés que los dentistas o los agricultores nacionalistas. De ahí que Tournier no conceda a los patriotas que le recriminan sus críticas otra posibilidad que escucharle de pie, descubierta la cabeza, y como si, al oírle, estuvieran escuchando el mismísimo himno de “La Marsellesa”.

Y estas insumisas posibilidades del intelectual, que practica ardientemente el mismo lenguaje que sus conciudadanos nacionalistas y no por ello deja de ser tanto más crítico, es lo que no admiten, para el intelectual polémico, los complacientes comunitaristas, con su jergón de los imperativos intrínsecos al lenguaje, o los pragmatistas, con su defensa de la contingencia práctica de la verdad. Pareciera que el “ágape” o amor al prójimo propugnado por Taylor concluyera en un “amarás al prójimo más que a ti mismo”, en una especie de catolicismo elevado a la enésima potencia. Pero no hay comunitarismo mínimamente aceptable, en mi opinión, si no viene escrupulosamente temperado por la autonomía⁴¹. El “amor propio” de la autonomía –con frecuencia trágico– no debe plegarse a los imponderables de la comunidad⁴².

⁴⁰ Clifford Geertz, “The uses of diversity”, *Tanner lectures on human values*, nº 7 (Sterling M. McMurrin Ed.) University of Utah Press, 1986 (trad. cast. M^a José Nicolau La Roda y Nicolás Sánchez Durá, “Los usos de la diversidad”, *Los usos de la diversidad* (Introducción de Nicolás Sánchez Durá), Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1996, 127 págs.).

⁴¹ Fernando Savater, *La tarea del héroe (Elementos para una ética trágica)*, Madrid, Taurus, 1981, 264 págs.. Del mismo autor, Vid. “Fronteras estéticas de la ética: el ideal del amor propio”, *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica* Javier Muguerza y Roberto Aramayo (Eds.), Madrid, Tecnos, 1989, 707 págs., págs. 323-337.

⁴² Silvina Álvarez, *La racionalidad de la moral. Un análisis crítico de los presupuestos morales del comunitarismo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002, 393 págs.

Y aquí la propuesta de “ágape” comunitarista y cristiano –que cierra la ampulosa indagación histórico-moral de Taylor en *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna* (1996)⁴³– no puede aceptar la “areté” griega y nietzscheana, por indomeñable para la comunidad y sus imperativos domésticos. Taylor acaba fiando la fuente moral como “benevolencia” teísta a la gracia de Dios. Una gracia incompatible con el “amor a si mismo” nietzscheano. Pero no todo es teísmo comunitarista en la sociedad diversa. La “voluntad de poder” mal se compadece con el teísmo judeocristiano y la afirmación divina de lo humano (demasiado humano) en que concluye la propuesta del pensador canadiense⁴⁴.

6. Desentonad *La Marsellesa*

La capacidad crítica que el pragmatismo de Rorty o el comunitarismo de Walzer conceden al filósofo cara a impulsar una experiencia más abierta y comprensiva entre culturas diversas es mínima. Esta complacencia del intelectual con su comunidad de pertenencia, por mor del aprendizaje moral y el lenguaje adoptados y compartidos en común, es mayúscula. Ni Rorty ni Walzer aceptan la existencia de un criterio universal de justicia y comparten atribuir a las prácticas sociales la configuración de la verdad, los hábitos, sentimientos y pensamientos de cada comunidad política. No voy a entrar en que estas prácticas sean, ante todo, relaciones de poder, siguiendo un argumento desarrollado por Foucault. Pero se quedan con poco más que razones prudenciales coincidentes con su comunidad de origen, cara a un intercambio o un mestizaje cultural en sociedades que ya se manifiestan como un inevitable “collage”. Me parece más apropiada a la armonización cultural de diversas culturas, venidas del Tercer Mundo, en el nuestro desarrollado, una posición cosmopolita que no tiene porque incurrir en el “puritanismo ilustrado”. Me inclino por un “modus vivendi” ni condescendiente, ni indiferente al otro sino abierto a un diálogo que no abole la diversidad sino que admira su extrañeza y apuesta por proseguir la convivencia de vida. Comprender la diversidad y respetar la vida abierta al exterior supone un “modus vivendi” comprensivo de las diversas formas de vida. Se trata del respeto a la vida del otro y no de un divorcio. El “Torna a recapacitar en la idea de que los

⁴³ Charles Taylor, *Sources of the self. The making of the modern identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989 (trad. cast. Ana Lizón, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, 609 págs.).

⁴⁴ *Ibid.*, págs. 535-543.

seres racionales han nacido los unos en razón de los otros, que el tolerarlos es parte de la justicia (...)", seguido de la llamada cosmopolita de Marco Aurelio (121-180 d.C.): "Pues la tierra entera es un punto, y esto que habitamos ¿qué pequeño rincón de aquella es?" (Libro IV, 3)⁴⁵ resuena con su antigüedad como un universal básico incumplido.

Creo que la invocación a un cosmopolitismo que comprende tanto el reconocimiento de las diferencias como criterio de justicia como indica el deber de afrontar sacrificios propios en aras de la dignidad del otro, cuando se le es negada la existencia, de un lado; y, de otro lado, la llamada a la lealtad a la comunidad abierta a ampliaciones sin criterio universal de justicia por el pragmatismo, fijan dos términos de discusión apropiados a la definición de comunidad política –¿nacional o internacional?– cara a los nacionales y a los extranjeros. Ni un universalismo absoluto ni un relativismo a ultranza son buenos polos alternativos ¿Con quienes hemos de ser solidarios, con los pertenecientes a nuestra concreta sociedad, paulatinamente abierta a las incorporaciones culturales, o con los miembros de una comunidad cosmopolita, actual y presente, consciente de las diferencias culturales que incorpora?

Como este cosmopolitismo de las diferencias no va a ser sostenido por un supuesto Estado mundial inesperable sino por organizaciones cívicas o políticas internacionales, surgidas de ciudadanos solidarios con una comunidad más amplia que la que les corresponde por nacimiento, no me parece contradictorio ser cosmopolita a sabiendas de que la política estatal, o transestatal, no es aliada de una criterio de justicia universal. Uno puede situarse bajo la luz del cosmopolitismo cívico, consciente de las sombras creadas por la altura de Estados o ligas de Estados que conciben la soberanía como protección interna o defensa militar externa frente al extranjero. E, incluso, se puede defender el cosmopolitismo consciente de que la globalización ni diluye la soberanía nacional –la modula dentro de un juego de alianzas complejas entre países desarrollados–, ni va a abrir ni va a entornar, por tanto, las puertas fronterizas de forma solidaria. La soberanía de una liga transnacional de Estados desplaza, más bien, el trabajo a allí donde la mano de obra sea más rentable al capital.

Ni el pragmatismo de Richard Rorty ni el comunitarismo de Michael Walzer nos dotan de una definición de comunidad suficientemente comprensiva de las diferencias culturales. Tampoco poseen una visión del intelectual crítico como sujeto capaz de ensanchar la experiencia de los ciudadanos de

⁴⁵ Marco Aurelio, *Meditaciones* (trad. cast., prólogo y notas de Bartolomé Segura Ramos), Madrid, Alianza Editorial, 1985, 157 págs., pág. 46.

la cultura predominante a otras culturas minoritarias. Para Rorty, el discurso político de las democracias no se rige por criterios normativos generales sino por consideraciones prudenciales acerca de los efectos que tuvo el mantenimiento de una práctica y los efectos que acarreará su cambio. Ni las instituciones ni los intelectuales formularán principios de justicia sino cálculos prudenciales. Cuando los intelectuales se separan de la red de significaciones, compartida por una comunidad como una práctica social, no provocan un cambio dentro de su comunidad, dice, sino el alejamiento del “consenso moral de la nación”. Las tradiciones de los países desarrollados y los criterios de justicia procesal, según Rorty, son suficientes para restablecer la dignidad de las personas concretas a las que se les hubiera negado su igual condición con todos. El bienestar de “las instituciones y prácticas de las prósperas democracias del Atlántico Norte” se cierra sobre un consenso identitario que tiene que “hacer frente a las presiones del entorno”. Rorty fía a los antropólogos, a los historiadores, o a los novelistas el agrandamiento de la “imaginación ética” cara a ensanchar el consenso de una comunidad. La comunidad rortyana no confraterniza con otra diferente a sí misma desde un comienzo. La comunidad desarrollada se pliega sobre su propia lealtad. Cabe que se dé un ensanchamiento de la lealtad hacia un consenso comunitario, cada vez, más comprensivo. Y al incremento de educación y civilización les atribuye el posible acceso a otras culturas e identidades⁴⁶. Pero hay que seleccionar a los conciudadanos. Rorty caracteriza a la comunidad con la metáfora del “club” –de idéntica forma que Walzer–, diferenciado del “bazar”. El “club” admite a quienes cumplen la etiqueta correspondiente y comprende que el “bazar” humano, en que se encuentra el “club” más selecto, permita la igualdad y la libertad de otras comunidades que nunca podrían abonarse al “club”. Cabe la libertad y la igualdad entre comunidades. Pero el “bazar” debe ser un cúmulo de “puestos” ofreciendo sus ofertas sin confraternizar, como ocurre en el mercado económico, pura lucha económica. Es sintomático que Rorty se refiera al “bazar” y no a una feria con paneles electrónicos, regalos comerciales y atentas azafatas. Es consciente de que los “puestos” del tercer mundo sólo van a aportar la mano de obra barata de los trabajos menos atractivos para los ciudadanos del primer mundo. El “bazar” es el chalaneo comercial “sin orden ni concierto” sobre el que vence económicamente el mercado competitivo.

El “liberalismo burgués posmoderno” de Rorty ofrece un modelo de comunidad consensuada –no hay que volver a la transnochada

⁴⁶ Evaristo Prieto Navarro, “Liberalismo etnocéntrico y orden cosmopolita: *adversus* Rorty”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, Tomo XIX, 2002 (en prensa).

“Gemeinschaft”– y un filósofo sumido en su comunidad. La comunidad del Atlántico Norte amplía paulatinamente su lealtad pero selecciona a sus hermanos cuidadosamente. Y el extranjero no es el pariente próximo del ciudadano del mundo desarrollado. Walzer y Rorty pertenecen al mismo “club” y sus familias tienden al modelo “monoparental”. A Rorty no le falta razón al suponer que la vida no se reduce al pensamiento de Trosky y tiene caprichos imprescindibles como sus colecciones de orquídeas o sus lecturas de Proust. Bien está que no conceda suprimir estos placeres por un férreo compromiso con una supuesta imagen imposible que aúne justicia y realidad⁴⁷. Pero habrá de conceder que sus sensuales orquídeas no son sino las “flores del mal” de Baudelaire. Si no cabe un monismo que unifique la sabiduría, la belleza y la bondad, responsabilicémonos de la dualización de un mundo que sólo a los miembros del “club” permite ciertos sublimes placeres a costa de los supervivientes del “bazar”. Seamos sublimes sin interrupción, junto a los nuestros, pero conscientes de que nuestros extraños sólo coleccionan prótesis para piernas amputadas o abalorios de esqueletos desarrapados–como en la película *Kandahar* (2001) de Mohsen Makhmalbaf– y de que anhelan nuestros deleites.

Ni el intelectual rortyano ni el intelectual walzeriano subrayan esta contradicción de la comunidad desarrollada. Precisamente, la crítica social defendida por Michael Walzer se dirige contra el crítico distanciado o marginado de su comunidad. El crítico preferido por Walzer es el inserto en su comunidad. Frente al crítico que adopta la distancia del “extranjero desapasionado” o del “nativo extranjeroizado” para acceder a los principios “avanzados” o universales, para aplicarlos despersonalizadamente, intelectualmente, Walzer defiende al crítico conectado que como un “juez local” se gana el crédito y la autoridad de sus semejantes, discutiendo, reclamando y objetándoles a ellos. Ni está en los márgenes, ni situado en el centro junto a los gobernantes. Aunque posea una educación cosmopolita, sus ideas y sus emociones son locales. Y si se trata de un “forastero”, sólo puede enrolarse en la crítica social si, con imaginación, se incorpora a las prácticas y los dispositivos sociales de la comunidad local. Pero el extranjero convertido a la vida local –supone Walzer– poco aporta pues su bagaje externo ya es manejado por el lúcido crítico arraigado. La crítica social propuesta por Walzer se dirige a

⁴⁷ Richard Rorty, *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (trad. cas. Jorge Vigil Rubio, *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos I*, Barcelona, Paidós, 1996, 301 págs.); Richard Rorty, *Pragmatismo y política* (Introducción, edición y trad. cast. Rafael del Águila), Barcelona, Paidós ICE/UAB, 1998, 124 págs..

parientes, amigos y vecinos porque a ellos puede persuadirse de la propia rectitud y no a los otros, extraños, porque el discurso moral pierde realismo y se convierte en especulación⁴⁸. Pero puede objetársele que, aún siendo cierto que mala crítica será la que no comparta un lenguaje y algunas creencias comunes, poca crítica aporta una discusión que no experimente algún desplazamiento hacia el exterior de la comunidad. La propuesta de Walzer se articula frente al extranjero y al cosmopolitismo. Su finalidad es el avance crítico de la propia comunidad y no su apertura a otras culturas. El cierre de la comunidad se ratifica por las propias capacidades endógenas para experimentar cambios o transformaciones.

7. El filósofo como ciudadano del mundo

Walzer no estima la posibilidad de que la interpretación crítica pueda consistir, más bien, en indagar los elementos culturales coincidentes entre culturas diversas. Peter Winch ha propuesto que salgamos de nuestros obscurus contextos de sentido, un lenguaje que tacha de supersticiosas e irracionales las prácticas de culturas extrañas, sin atender a que cada lenguaje determina los límites de su mundo, su coherencia, su lógica y su particular conexión con la realidad. Tenemos gran dificultad para salir de nuestro contexto de reglas y facilidad para extrapolarlo a los que no acertamos a comprender. Hemos de modificar nuestro contexto de inteligibilidad, cambiarlo, para que su ampliación permita comprender al otro modo de vida desde el nuestro. Hemos de desprendernos de nuestra propia cultura para comprender las otras. Para no perderse en el intento, Winch ofrece un mapa de navegación entre culturas diversas. Detalla cuáles son las coordenadas delimitadoras del espacio ético que poseen todas las culturas, si bien caracterizadas por diversas determinaciones de lo bueno y lo malo: nacimiento, muerte y sexo. Estos límites de la moralidad los poseen todas las culturas por diferentes que sean, y en torno a ellos se engarzan las categorías morales básicas. Aunque los lenguajes sean inconmensurables y, a veces, intraducibles, propone evitar los elementos más extraños cara al entendimiento entre culturas con rasgos solapados. La aceptación de la existencia de una “ley natural de los pueblos” —a la manera de Vico— es compatible, en este caso, con el reconocimiento de la diversidad. Y aquí el diálogo y la contrastación entre extraños tiene priori-

⁴⁸ Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Massachusetts y Londres, Harvard University Press, 1987, 94 págs..

dad sobre cualquier ventaja de compartir muchos rasgos humanos comunes⁴⁹.

Esta confrontación de argumentos y la práctica de la persuasión entre culturas ha de ser un ejercicio público. No se trata de limitarse a leer historias de jefes indios, con delectación, en el salón burgués de casa. Ninguna cultura –ni las minoritarias ni las mayoritarias– pueden encastillarse en el inmovilismo del “cambia tú que yo no cambio”. Bajo el reconocimiento de ser “relativista”, no se justifica no entrar en el debate. Las minorías, también, han aprovechado nuestra mala conciencia de dominantes para permanecer refractarias a cualquier cambio cultural⁵⁰. El “bazar” sale al paso en los barrios más autóctonos de las capitales del mundo. Ya es muy difícil protegerse en el “club”. Nuestras sociedades son un “collage” antes que un “club” con listas de espera de solicitantes de nuevo ingreso. De aquí que la propuesta educativa de cosmopolitismo reconecedor de las diferencias culturales, planteada por Martha Nussbaum, me parezca que debe ser tomada muy en serio. No se trata sólo de una propuesta educativa sino también de un exigente compromiso de afrontar importantes sacrificios en beneficio de los extraños a la comunidad.

En vez del “orgullo patriótico” de Richard Rorty o Michael Walzer, Nussbaum ha postulado el viejo criterio normativo de la “comunidad de seres humanos”. Una propuesta que prioriza lo justo y la capacidad de elegir autónomamente como auténtica dignidad de los hombres sobre las diversas concepciones del bien. De una parte, la “política de la diferencia” subraya el valor del patriotismo; de la otra parte, el cosmopolita intenta salir al paso del etnocentrismo y el nacionalismo. Todo el descrédito teórico de Rorty de los derechos humanos, por prescindibles para solventar conflictos morales resolubles a través de la tradición, se vuelve restablecimiento de su importancia normativa por Martha C. Nussbaum. En vez del dicho de Walzer, “las buenas fronteras hacen buenos vecinos (sólo donde existe algún acuerdo general sobre donde deben ir las fronteras)”⁵¹, el cosmopolitismo clásico, estoico, busca la humanidad común a todos los seres humanos, más allá de la aleatoriedad de donde hayan nacido. El cosmopolitismo nos ofrece un mejor conocimiento de nosotros mismos a través del contraste cultural; la deliberación como instrumento de resolución de conflictos, en vez del fraccionamiento en

⁴⁹ Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva* (Introducción Salvador Giner, trad. cast. María José Nicolau y Gloria Llorens, revisión técnica Nicolás Sánchez), Barcelona, Paidós ICE/UAB, 1994. 167 Págs..

⁵⁰ Antonio Valdecantos, *Contra el relativismo*, op. cit..

⁵¹ Michael Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, op. cit., pág. 66 (trad. cast. pág. 98). El paréntesis de la cita textual es mío.

todo tipo de grupos y facciones y lealtades partidistas; y el avance desde las lealtades más locales y concretas hacia lealtades más universales y abiertas a todos. La metáfora cosmopolita de los círculos concéntricos del desarrollo moral permite conjugar la lealtad a los propios con la lealtad a los extraños. El repliegue sobre la propia nación revela hoy, por el contrario, el desconocimiento de obligaciones bien evidentes con los otros, iguales a nosotros en dignidad⁵². No reconocerlo así sería incurrir, como recién llegados, en el peor patriotismo de los nuevos ricos.

⁵² Martha Nussbaum y Joshua Cohen, *For Love of Country*, Boston, Beacon Press, 1996 (trad. cast. Carme Castells, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Paidós, 1999, 187 págs.).