

¿Universalismo moral de la Ilustración *versus* multiculturalismo en las sociedades del siglo XXI?

Moral universalism of Enlightenment versus multiculturalism of societies of 21st century?

Fco. Javier ESPINOSA ANTÓN

Recibido: 25/03/2009

Aceptado: 13/05/2009

Resumen

El artículo quiere examinar la cuestión de si hay incompatibilidad entre el universalismo moral de la Ilustración y el multiculturalismo de las sociedades del siglo XXI. Para ello analiza en qué consistió el universalismo moral de la Ilustración. De la mano de Habermas utiliza una distinción entre el proyecto procedimental-formal de la Ilustración y sus contenidos concretos, para señalar que lo importante era lo primero y que en el corazón de este proyecto ilustrado estaba la libertad de ser diferente, que era uno de los valores más importantes que la Ilustración quería extender, de manera que el universalismo moral no sólo no es incompatible con la diversidad cultural, sino que sería su condición de posibilidad. Seguidamente, el artículo analiza dos de las principales maneras de entender el multiculturalismo, las de Habermas y Appiah. El artículo acaba mostrando que incluso algunos de los más fervientes defensores del multiculturalismo, como Appiah o Parekh, admiten que para un mundo multicultural es esencial la existencia de algunos valores morales universales.

Palabras clave: multiculturalismo, Ilustración, universalismo moral, diversidad cultural, valores morales.

Abstract

The aim of this article is to examine whether the moral universalism of the Enlightenment is incompatible with the multiculturalism of the societies of the 21st century. That leads to study what the moral universalism of the Enlightenment was. Under the guiding hand of Habermas, the article uses a distinction between the procedural-formal project of the Enlightenment and the particular contents in order to highlight that the most important thing was the project and that the freedom of being different was at the heart of this project. This freedom was one of the most important values which the Enlightenment wanted to broaden, so not only is moral universalism compatible with cultural diversity but what makes it possible. Then the article considers two of the most important ways of understanding the multiculturalism, the points of view of Habermas and Appiah, to end up showing that even some of the most passionate defenders of multiculturalism, like Appiah or Parekh, admit that some universal moral values are essential for a multicultural world.

Keywords: multiculturalism, moral universalism, Enlightenment, cultural diversity, moral values.

Parece un tópico de nuestros días contraponer el proyecto universalista de la Ilustración con el pluralismo de nuestras sociedades multiculturales del siglo XXI. Hay quien piensa que la diversidad de nuestro mundo no casa bien con las ideas morales universalistas de la Ilustración. Recordemos el slogan de Lyotard: guerra al todo, activemos las diferencias¹. O las palabras de Vattimo:

Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades “locales” –minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas (como los *punk*, por ejemplo)-, que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes².

De acuerdo con esto, no podríamos llegar a teorías universalistas; lo único que deberíamos intentar, pues, es aprender a vivir entre la multiplicidad de opiniones y controversias en las que nadamos y, en todo caso, alcanzar consensos fragmentarios

¹ Cfr. LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*, París, Ed. Galilée, 1986. Cito según la traducción de E. Lynch: *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 26.

² “Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?” en G. VATTIMO [et al.], *En torno a la postmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1990, p. 17.

y efímeros. Pero, ¿hay realmente incompatibilidad entre el universalismo moral ilustrado y el multiculturalismo actual? Para examinar esta cuestión, deberemos aclarar los dos términos de la cuestión: en qué consistió el universalismo moral de la Ilustración y qué significa la diversidad multicultural actual.

Lo primero que tendríamos que decir es que no hubo una sola Ilustración, sino muchas, casi tantas como personas, y que no fue un movimiento tan unitario y homogéneo como señalan algunos de sus defensores y muchos de sus críticos. Aún así, podríamos hablar de Ilustración en un cierto sentido general si distinguimos entre sus estructuras formales y su expresión en teorías sustantivas, entre el proyecto general y su expresión concreta. Esto es algo parecido a lo que hace Habermas cuando señala, de acuerdo con McCarthy, que hay que distinguir entre “normas gramaticales universales” y los contenidos en los que se expresan dichas normas gramaticales. Las normas gramaticales del universalismo serían la igualdad de todos los hombres, la libertad, la autonomía de los individuos... Estos principios formales del universalismo moral pueden expresarse en diferentes contenidos (discursos, instituciones, acciones...), incluso en aquéllos que no transparentan, sino que refractan o distorsionan esos principios³, pues se pueden utilizar esos principios gramaticales universales en contenidos que pueden ir en contra de esos principios. Pero lo importante es que esas normas gramaticales universales van más allá de sus realizaciones existentes y pueden ser utilizadas también para criticar esas realizaciones del pasado. Dado que la idea de igualdad va más allá de las instituciones existentes discriminatorias para la mujer en los siglos XVIII y XIX, se ha podido criticar bajo su luz esas instituciones desigualitarias injustas.

Así es como se pueden explicar las expresiones deficientes del propio proyecto ilustrado y, por ejemplo, el caso casi esquizofrénico de un Kant defendiendo por un lado los principios de igualdad, libertad, autonomía y dignidad humanas, mientras que por el otro defiende la discriminación de la mujer o el infanticidio de los bastardos⁴. El universalismo ilustrado a veces ha sido opacado, deformado diríamos, por concepciones sustantivas que, hablando su lenguaje, de alguna manera no estarían en consonancia con ese universalismo ilustrado. Esta interpretación del universalismo, como se ve, señala que lo importante son esas normas gramaticales universales, no tanto el contenido, que puede efectivamente transparentarlas o, por el contrario, oscurecerlas y distorsionarlas. Las ideas de igualdad y libertad van más allá de los contenidos concretos del día a día que podamos encontrar en los escritos de los Ilustrados.

³ Cfr. J. HABERMAS, “Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus”, en *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005, obra que cito según la traducción de D. Gamper: “Tratamiento cultural igualitario y los límites del liberalismo posmoderno”, en *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós, 2006, cap. 10, especialmente pp. 288-289. Esta idea la voy a utilizar aplicándola al caso concreto de la Ilustración.

Así, aplicando esta interpretación habermasiana de la universalidad al universalismo de la Ilustración, podríamos decir que, aunque algunos ilustrados tuvieron la ambición de poner una sola imagen del mundo (religiosa o atea) en modelos universalmente vinculantes de la vida, lo que pretende en realidad el universalismo ilustrado, la gramática universal ilustrada, es sólo validez universal para lo que es igualmente bueno para todos, no para lo que es diferencialmente bueno según las culturas o las personalidades⁵. Lo que la Ilustración quiere hacer universal es que todos y cada uno puedan elegir su concepción de la vida buena, es decir, universaliza la posibilidad de la diferencia. En este sentido señala Habermas que el verdadero sentido, el núcleo y el corazón del universalismo igualitario es el individualismo: la libertad de cada individuo para elegir su propia forma de vida⁶. Lo que quiere proteger y garantizar precisamente el universalismo ilustrado es el derecho a la individualidad y el derecho a la diferencia.

Demostrar que existen esas “normas gramaticales universales” supone, como en el caso de una lengua, leer las obras donde se habla de esas normas gramaticales universales, pero también leer todo tipo de obras y escuchar a los hablantes para ver si esas normas, aunque a veces distorsionadas, como hemos señalado, están presentes. Eso es algo que supera en mucho los límites de este trabajo. Me conformo, primeramente, con poner algunos ejemplos a modo de botón de muestra. En segundo lugar, quisiera mostrar, sobre todo, que la libertad de las diferencias es algo que se empieza a gestar antes, en las reflexiones filosóficas sobre la religión del último tercio del siglo XVII e inicios del XVIII, y que, de alguna manera, la Ilustración la da por adquirida y, en todo caso, la profundiza y la expande.

Empecemos viendo un texto de Kant en el que critica el falso universalismo de quien quiere imponer sus concepciones particulares a todos:

Ahora bien, cuando una iglesia –como de ordinario ocurre- se hace pasar por la única universal (aunque está fundada sobre una particular fe revelada, que –en cuanto que es histórica- no puede jamás ser exigida a todos), entonces el que no reconoce la fe eclesial (particular) de esa iglesia es llamado por ella *infiel* y odiado de todo corazón; el que sólo en parte (en lo no esencial) se aparta de ella es llamado *heterodoxo* y, al menos, evitado como contagioso⁷.

⁴ Kant, *Metaphysik der Sitten*. Utilizo la traducción de A. Cortina y J. Conill: I. KANT, *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid, Tecnos, 1989, pp. 96 ss, 144, 172-173 y 200. Cfr. R. R. ARAMAYO, “El dilema kantiano entre antropología y ética”, en J. CARVAJAL (coord.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*. Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999, pp. 285-299.

⁵ Sigo aplicando las ideas generales de Habermas al caso concreto de la Ilustración. Cfr. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, ed. cit., p. 276

⁶ Cfr. HABERMAS, *o. cit.*, p. 275. Véase también *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988. Cito según la traducción de Jiménez Redondo: J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990, p. 181.

⁷ KANT, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* en I. Kant, *Werkausgabe*, vol VIII,

Ésta es también la concepción de la voz “liberté” en la *Enciclopedia* cuando afirma: “nuestra libertad tiene un vasto campo y puede determinarnos de múltiples maneras diferentes según las circunstancias y los motivos”⁸. Y también aparece en Voltaire la crítica, llena de ironía, contra el universalismo que no tolera las diferencias:

Este pequeño globo, que no lo es, rueda en el espacio, lo mismo que tantos otros globos; estamos perdidos en esa inmensidad. El hombre, de una estatura aproximada de cinco pies, es seguramente poca cosa en la creación. Uno de esos seres imperceptibles dice a algunos de sus vecinos, en Arabia o en Cafrería: “Escuchadme, porque el Dios de todos esos mundos me ha iluminado: hay novecientos millones de pequeñas hormigas como nosotros en la tierra, pero sólo mi hormiguero es grato a Dios; todos los otros le son odiosos desde la eternidad; únicamente mi hormiguero será feliz, todos los demás serán eternamente desgraciados”⁹.

En el mismo sentido, las *Cartas persas* de Montesquieu, publicadas en la temprana fecha de 1721, suponen una relativización de la cultura francesa y, por extensión, de la cultura europea. Un francés es capaz de ver su cultura desde los ojos de un persa y ridiculizar la ceguera de los que no ven más que a través del punto de vista pretendidamente absoluto de los propios convencionalismos. Lo que se manifiesta, de alguna manera, en esta obra es el reconocimiento de la falta de fundamentos absolutos y de universalidad en las culturas, o, dicho de otro modo, la contingencia y relatividad de la cultura francesa y, en general, de toda cultura¹⁰.

Todos estos ejemplos, traídos desde personajes diferentes y desde perspectivas muy diversas, quieren ser un botón de muestra que revela que hay algo estructural en la Ilustración que promueve la libertad de los individuos para configurar sus vidas, que defiende la diversidad de las maneras de entender la vida frente a los

ed. de W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982. Cito según la traducción de F. Martínez Marzoa: I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid, Alianza, 1969, p. 110.

⁸ *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, IX, París, Le Breton, 1765, p. 462, en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50541z>.

⁹ VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance*, ed. de John Renwick, en *The complete works of Voltaire*, Oxford, The Voltaire Foundation, vol. 56C, 2000. Utilizo la traducción de C. de Dampierre, revisada por R. R. Aramayo: *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, Santillana, 1997, pp. 76-77.

¹⁰ Véanse en especial las cartas LIX, C y XXXV. Por otra parte, no pensemos que se trata de una excepción, porque este tipo de literatura, a partir de la obra de Montesquieu, hizo fortuna y encontramos sólo en Francia durante ese siglo al menos 14 obras parecidas: cartas turcas, judías, chinas, moscovitas, peruanas, siamesas, iroquesas, indias, tártaras, tahitianas...

Si bien este tipo de literatura sienta, como hemos afirmado, el principio de la contingencia y relatividad de toda cultura, sin embargo sus resultados no llegan a menudo a ser muy radicales. La crítica se queda limitada, en el caso de Montesquieu, a elementos culturales del antiguo régimen y no afecta elementos centrales de la nueva cultura ilustrada como el individualismo, el progreso e incluso el colonialismo o las creencias básicas del cristianismo. Por el contrario, la cultura persa queda mucho peor parada (Cfr. B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, 2ª ed., Hampshire & Nueva York, Palgrave Macmillan, 2006, p. 64-65).

intentos homogeneizadores, que promueve la tolerancia frente a otras ideas y que incluso relativiza la propia cultura.

Es más, como he indicado antes, esto es algo que ya podemos encontrar iniciándose con todo vigor en los discursos filosóficos sobre la religión del último tercio del siglo XVII y principios del XVIII y que quizá tengamos que pensar que es algo realmente adquirido antes que va a ser usado como hilo conductor de la cultura europea en la etapa culminante de la Ilustración. La lucha por la libertad en contra de las presiones homogeneizadoras de las identidades colectivas religiosas es una de las principales claves para entender estos años. Por ejemplo, Locke en su *Carta sobre la Tolerancia* de 1689 afirma que si una persona tiene una idea equivocada, no por eso va a dejar de salvarse; pero si es un malvado y un asesino, por muchas ideas verdaderas del cristianismo que tenga, no puede entrar en el Reino de los cielos. Así que se pregunta: ¿por qué perseguir, torturar y ejecutar a los que tienen ideas diferentes –que se van a salvar por su vida moral- y no preocuparse de los que realmente se van a condenar –aunque tengan las mismas ideas de nosotros-? No tiene ningún sentido perseguir a los que discrepan, a no ser que la cuestión no sea la pretendida salvación y aumentar el reino de Dios, sino “sumar un grupo numeroso de gente a su misma profesión religiosa”¹¹, es decir, aumentar y homogeneizar la propia identidad colectiva. Locke está apuntando al núcleo del problema, denunciado el intento de reforzar la identidad colectiva mediante el castigo de los que son diferentes en algo. Critica, pues, las presiones homogeneizadoras dentro de la identidades colectivas religiosas. Este intento de construir una identidad colectiva totalmente homogénea, sin margen para las diferencias, nos recuerda, es lo que hace que, cuando uno difiere de lo que piensa la ortodoxia jerárquica en una idea, incluso nimia y poco importante, sea acusado de no ser ya de ese grupo¹². Y esta es una de las claves para comprender la acusación de ateísmo en este tiempo.

Toland también está en la misma línea. Por eso defiende en 1718 la fórmula de “unión sin uniformidad”¹³ para referirse a que puede haber maneras diferentes de ser cristiano y de fomentar la unidad entre ellas, pero sin perder lo propio de cada una, es decir, manteniendo las diferencias. También señala que la acusación de ateísmo que lanzan los detentadores de la ortodoxia lo que significa es que a aquellos que difieren en algo se les acusa de rechazar toda la religión y al mismo Dios, se les acusa de ser, por tanto, a-teos; mientras que si alguien, aunque sea mala persona y sea totalmente ignorante de la religión, es devoto de personas y de los intereses de

¹¹ LOCKE, *Epistola de tolerantia*, ed. de R. Klibansky, Oxford, Clarendon Press, 1968. Cito según la edición de P. Bravo: *Carta sobre la Tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1991, p. 7.

¹² *Ibid.*

¹³ TOLAND, *Nazarenus*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland*. Facsímil de la edición de W. Mears de 1732. Whitefish (Montana), Kessinger Publishing's Rare Reprints, 2004, pref., p. V.

esos detentadores de la ortodoxia, entonces es calificado de “buen hombre de Iglesia”¹⁴. Lo que cuenta es la sumisión a quien tiene el poder de organizar la identidad colectiva. Como se ve, también hay aquí una crítica de la presión homogeneizadora de las comunidades religiosas.

En Tindal podemos encontrar igualmente huellas de esta línea de pensamiento, como cuando afirma en su obra de 1730 que la paz y la unidad no pueden nunca ser obtenidas por una conformidad forzada, ni por otro método que permitiendo a la gente su natural libertad en todas estas materias¹⁵, o cuando dice que los clérigos han utilizado todos los métodos posibles para lograr la ciega sumisión y una forzada uniformidad¹⁶. En este sentido, nos señala que el *Credo*, la profesión oficial de fe de una comunidad de creyentes, ha sido utilizado muchas veces como un arma¹⁷: distintivo (σύμβολον era el nombre griego del *Credo*) de la identidad colectiva religiosa que había que profesar en público, mecanismo, por tanto, para generar homogeneidad obligatoria y criterio para distinguir y perseguir a los disidentes.

Unos decenios antes, en 1670, ya podemos ver esta actitud a favor de la libertad y la diversidad en Spinoza que, expulsado del judaísmo, vigilado por la Inquisición y duramente criticado por la ortodoxia calvinista holandesa, ya no se siente judío, pero tampoco se hace cristiano, ni siquiera de los grupos liberales a los que pertenecían sus amigos. Se queda sólo, sin pertenecer a ninguna identidad colectiva religiosa, como un individuo que quiere pensar y construir una nueva sociedad de individuos libres, en la que se acepta la diversidad:

[...] es necesario conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarlos de tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz¹⁸.

La verdad es que en Spinoza incluso se da una celebración ontológica de la diversidad. Afirma que de la naturaleza divina se siguen infinitas cosas de infinitos modos, es decir, todo lo que puede pensar un entendimiento infinito (E 1P16¹⁹), todo lo pensable, o sea, todo, todas las cosas (E 1P17S), que son perfectas en sí mis-

¹⁴ Nazareus, ed. cit., pref., p. XXI.

¹⁵ TINDAL, *Christianity as old as the Creation or, The GOSPEL, a Republication of the Religion of Nature*. Londres, Routledge/Thoemmes Press, 1995, cap. 10, p. 107.

¹⁶ *Christianity as old as the Creation*, ed. cit., cap. 13, p. 217.

¹⁷ Cfr. *Christianity as old as the Creation*, ed. cit., cap. 13, p. 258.

¹⁸ SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus*, en Spinoza, *Opera*, vol. III, ed. de C. Gebhardt, Heidelberg, Winter, 1972. Cito según la traducción de Atilano Domínguez: B. SPINOZA, *Tratado Teológico-político*. Madrid, Alianza, 1986, cap. 20, p. 417.

¹⁹ Cito la *Ethica* de Spinoza según la manera normalizada: el número detrás de la “E” se refiere al número de parte, el número detrás de la “P” indica el número de proposición, la “S” para señalar el escolio y la “A”, el apéndice.

mas (E 1 A²⁰). Dios produce un mundo tan lleno de cosas diferentes como sea concebible por su entendimiento infinito, es decir, infinitos seres diferentes²¹.

Quizá podríamos pensar que en este tiempo se está cambiando el modelo de identidad colectiva. Frente a un modelo organicista, donde el individuo se ve en función del todo social, empieza a aparecer un modelo donde la libertad individual y la diversidad son esenciales. El modelo organicista propende a la persecución y la muerte de los disidentes pues los considera un órgano gangrenado que puede contagiar al resto del cuerpo social. En cambio, estos autores de los que acabamos de hablar, y en general los autores ilustrados, tienen como punto de partida que la sociedad tiene muchos individuos diferentes y que el conflicto de opiniones es y debe ser una cosa normal. Una aceptación realista de la diversidad y de los conflictos es para ellos una condición para tener una actitud tolerante²² y algo básico para pensar que la identidad es algo a construir por los individuos, frente al modelo anterior en el que la identidad colectiva era algo a mantener, porque ya estaba hecha en el pasado.

A veces parece, pues, que las disputas de este tiempo no eran tanto doctrinales como sociales y políticas. Realmente el conflicto estaba entre una identidad colectiva homogénea mantenida desde arriba por un grupo de poder y otra construida desde abajo por individuos de diferentes concepciones. Y la prueba de que el componente doctrinal no era tan importante es que probablemente tanto los supuestos ortodoxos como los heterodoxos difícilmente podían definir con total precisión los límites de la fe y la herejía²³. Pero para los primeros, los guardianes de la identidad, la definición, por arbitraria que fuera, había de hacerse, ya que era el modo de reconocer quién acataba poner la identidad colectiva por encima de su individualidad y sus ideas particulares. Quizá los guardianes de la ortodoxia muchas veces no eran ni siquiera capaces de entender los intrincados conceptos de la “correcta” teología,

²⁰ Véase también la carta 21 de Spinoza a Willen van Blijenbergh en SPINOZA, *Opera*. Ed. de C. Gebhardt. Heidelberg, Winter, vol. IV, p. 131. En castellano: SPINOZA, *Correspondencia*. Ed. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988, p. 198.

²¹ Cfr. S. FLEISCHACKER, *The ethics of culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, pp. 208-210. También Leibniz tiene el principio de la infinita variedad de los seres, en este caso, de las mónadas diferentes. B. PAREKH ha visto en la concepción de las mónadas de Leibniz una predecesora del concepto de cultura herderiano, en cuanto que cada cultura es sin ventanas y autosuficiente, viendo el mundo desde dentro de su propia perspectiva y teniendo suficiente fuerza interior como para resistir las influencias externas (cfr. *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, ed. cit., p. 68).

²² Cfr. R. ASHCRAFT, “Anticlericalism and authority in Lockean political thought”, en R. D. LUND (ed.), *The margins of orthodoxy. Heterodox writing and cultural response, 1660-1750*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 77.

²³ Cfr. A. MCKENNA, “Histories of Heresy in the Clandestine Philosophical Manuscripts” en JOHN CHRISTIAN LAURSEN, *Histories of Heresy in Early Modern Europe*, Nueva York, Palgrave, 2002, p. 149.

pero había que aceptar todas y cada una de sus ideas, pues las ideas eran más importantes como símbolos (en sentido etimológico) de la identidad colectiva que por su contenido teórico.

K. A. Appiah, uno de los principales teóricos actuales del multiculturalismo y del que hablaremos posteriormente, señala la primacía de la identidad sobre la cultura, lo que para él significa que la afirmación de las ideas y de los contenidos culturales particulares son una forma y un medio de proclamar la existencia de una colectividad única y que la retórica de la importancia de las ideas y los elementos culturales específicos aumenta a medida que declina la realidad de la identidad colectiva. Casi diríamos que cuanto menor especificidad cultural hay en una identidad, mayor es la estridencia en sus reivindicaciones. Por ejemplo, nos señala que cuando en Estados Unidos los negros son más iguales a los blancos y tienen más derechos es cuando reclaman su derecho a la diferencia; cuando eran esclavos sólo reclamaban su derecho a la igualdad²⁴. Lo importante, pues, es mantener la existencia de una misma colectividad y no los elementos culturales, que inevitablemente van cambiando con el paso del tiempo.

Todos estos testimonios de ilustrados y pre-ilustrados nos muestran la importancia de lo que arriba llamamos “normas gramaticales universales”. Lo que la Ilustración quiere universalizar es la libertad para poder vivir diversos modos de vida buena y la lucha contra las pretensiones homogeneizadoras de las identidades colectivas; en definitiva, universaliza las condiciones que posibilitan la diversidad.

Pero hay otras lecturas de la Ilustración que subrayan más los aspectos negativos que positivos. Por ejemplo, B. Parekh en *Rethinking Multiculturalism* señala que el colonialismo y el desprecio de las culturas no europeas no son asuntos tangenciales sino que están en el corazón del proyecto y moldean la cultura europea de la época²⁵. También califica de “monista” la vertiente política de la Ilustración, el liberalismo, en cuanto que quiere imponer una visión sustantiva de la vida a todos y no puede suministrar un marco neutral o suficientemente imparcial para acomodar otras culturas y para gestionar una sociedad multicultural²⁶. Se disfraza de neutralidad, pero en el fondo no es más que el trasunto de una doctrina comprensiva²⁷. Así, los principios morales de la Ilustración y el liberalismo no son unas normas gramaticales formales, neutrales, universales y aptas para todas las culturas, sino parte del contenido de una visión sustantiva de la vida, de una cultura específica.

A la cuestión de cómo una cultura colonialista puede defender la diversidad cultural y el respeto por las otras culturas, podemos decir que quizá los europeos ten-

²⁴ K. A. APPIAH, *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005. Utilizo la traducción de L. Mosconi: *La ética de la identidad*. Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 111-114 y 179-184.

²⁵ *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, ed. cit., p. 34.

²⁶ *Ob. cit.*, p. 14.

²⁷ Véase por ejemplo la argumentación que utiliza contra Rawls: *ob. cit.*, pp. 86-88.

demos a minimizar el impacto del colonialismo, mientras que los pensadores provenientes de países que han sufrido esa lacra, como es el caso de Parekh, tienden a subrayarlo. Que fue un fenómeno muy importante para la economía y la política europeas es algo fuera de duda. Pero quizá habría que considerar que, en definitiva, no era central. De hecho, los mismos europeos, guiados de los principios morales de la Ilustración, criticaron esas prácticas y ahora han desaparecido, a veces por la presión de los países colonizados, pero otras muchas por la presión de las personas de los países colonizadores. En cambio, muchos principios de entonces, como la igualdad o la libertad siguen presentes en nuestras sociedades, quizá porque sí eran verdaderamente centrales.

La segunda cuestión que plantea Parekh, si la cultura particular europea dio lugar a valores universales o disfrazó de universalidad sus valores particulares, es algo a discutir. Quizá podríamos utilizar la tradicional distinción en filosofía de la ciencia entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Parece claro que ciertos principios y valores morales, como la igualdad y la libertad, surgieron en el contexto europeo en una determinada cultura. El asunto es si pueden ser justificados para todas las culturas o su universalidad es sólo un disfraz. Éste es un asunto capital sobre el que volveremos enseguida al hablar de las sociedades multiculturales actuales.

¿Cómo entender las relaciones culturales en un mundo multicultural? Podríamos hacer una clasificación de manera que englobásemos las posiciones actuales en cuatro tipos. Serían una especie de tipos ideales que nos ayudarían a hacernos un mapa, lo que no quiere decir que luego la realidad no sea mucho más compleja y haya muchas posiciones que son intermedias o que no se ajustan bien a ninguno de estos tipos ideales.

1.- Los que creen que la diversidad cultural es un grave problema que tenemos que aprender a sobrellevar. Casi mejor sería que no hubiera tal diversidad. En el fondo piensan que su cultura es la verdadera (y que debería ser universal), pero toleran que vivan junto a ellos otras culturas.

2.- Los que creen que ninguna cultura es más verdadera que otra, aceptan un relativismo general e incluso piensan que no hay posibilidad de comunicación entre las culturas. Sostienen que hay una total homogeneidad dentro de cada cultura y una total heterogeneidad entre las culturas.

3.- Los que afirman que cada cultura es multicultural y que hay algunas fibras comunes entre las culturas por donde se puede transitar y llegar a ciertos consensos y acuerdos, pero que no se puede hablar de universalismo, porque éste siempre es el enemigo de la diversidad.

4.- Los que dicen que debe haber elementos comunes a todas las culturas, como la ciencia y los principios y valores morales insertos en los derechos humanos, pero que hay, a partir de ahí, una gran pluralidad de formas diversas de vida. Quizá las

ciencias y los principios morales universales modifican algo de las culturas de pasado, pero posibilitan la pluralidad cultural así como el entendimiento mutuo.

Creo que los dos primeros tipos de alguna manera están obsoletos y son de muy difícil justificación. Así que el debate real estaría entre los dos últimos. En el tercero, en principio, estaría A. K. Appiah. Dado su origen familiar multiétnico y multicultural, al contar su vida, afirma que de niño su comunidad eran los Asante, Ghana, África, pero también, sin ningún especial orden, Inglaterra, la Iglesia Metodista, el Tercer mundo y toda la Humanidad, y recuerda que no ha encontrado nunca difícil vivir al mismo tiempo esas diferentes lealtades a esas diversas comunidades²⁸. Su manera de vivir la multiculturalidad él la califica de “transculturalidad razonable”²⁹ y de “cosmopolitismo parcial”, es decir, cosmopolitismo que no renuncia a la pertenencia a identidades particulares más pequeñas³⁰. El ideal, entonces, no es vivir encerrado en la propia cultura prescindiendo de las otras, ni querer imponer la propia cultura como si tuviera que ser algo universal, borrando y eliminando las peculiaridades de las otras culturas. La senda que nos señala consiste, más bien, en aceptar la diversidad cultural y aprovecharse de ella, enriqueciéndose al cruzar las fronteras que separan a las culturas, al gustar los elementos de otras culturas y al integrarlos en la propia vida. La interculturalidad que pretende Appiah apunta, pues, hacia lo global y no hacia lo local. Para mucha gente defender el multiculturalismo es casi una excusa y un pretexto para defender la existencia y la fuerza de su cultural local. Esa gente no quiere tanto la relación de culturas cuanto la preservación o el poder de la propia cultura. La transculturalidad de Appiah apunta, por el contrario, hacia el cosmopolitismo.

Ser cosmopolita para él no es otra cosa que tener curiosidad por lo que hacen los otros, charlar con ellos e intentar entenderlos. Pero en nuestros encuentros con los otros Appiah es refractario a aceptar como hilo conductor el universalismo moral. Piensa que suele implicar una agenda de uniformidad³¹ y que es contraproducente para la maravillosa diversidad de los hombres. Por otra parte, no podemos construir una teoría universalista de la moral, porque no hay fundamentos garantizados para una moral universal³². En la vida real, dadas las diferencias de creencias, experiencias y sentimientos entre los hombres, no llegaremos a acuerdos con respecto a los principios teóricos éticos, dice, y, si nos empeñamos en que la concor-

²⁸ K. A. APPIAH, *La ética de la identidad*, ed. cit., p. 310.

²⁹ Más bien él habla de “razonabilidad transcultural”, pero he preferido invertir los términos. Cfr. K. A. APPIAH, *In my father's house. Africa in the Philosophy of Culture*. Nueva York, Oxford University Press, 1992, p. XI.

³⁰ K. A. APPIAH, *Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers*, Nueva York, Norton & Company, 2006. Utilizo la traducción de L. Mosconi: *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*. Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 16 y 20.

³¹ K. A. APPIAH, *La ética de la identidad*, ed. cit., p. 317.

³² K. A. APPIAH, *La ética de la identidad*, ed. cit., p. 360.

dancia en principios sea lo primero de todo, seguiremos en discusiones sin fin y terminaremos por no concordar tampoco en lo que ha de hacerse³³.

Al conocer otras culturas, veremos que también son valiosas para nuestras vidas y nos embargará el respeto por ellas; igualmente pensaremos que nuestra cultura occidental puede estar equivocada en muchas cosas, por lo que surgirá en nosotros una actitud de autocrítica de lo propio y de aceptación de culturas diferentes a la nuestra; además, si hablamos con los otros, ¿cómo no sentir una preocupación moral por sus problemas? Así pues, la transculturalidad que propone Appiah nos lleva a tres virtudes morales: el respeto, la tolerancia y la solidaridad.

Pero, ¿y si el intercambio cultural no nos produce tolerancia, respeto y solidaridad? El mismo Appiah nos recuerda el caso de Burton, uno de los primeros exploradores de África a mediados del siglo XIX, que sabía muchos idiomas y conocía muchas culturas y que podía ser incluso postmoderno *avant la lettre*, como lo muestran sus siguientes versos:

Toda fe es falsa; toda fe es verdadera:
la verdad es un espejo hecho añicos, esparcido,
en miríadas de fragmentos; y cada uno cree
que su minúsculo fragmento es el todo³⁴.

Mas esa extraordinaria multiculturalidad no le impedía ser racista y aprovecharse de seres humanos utilizándolos como esclavos³⁵.

Por otra parte, en un mundo multicultural es normal que se den conflictos entre concepciones contrapuestas del mundo y de la vida. Parece inevitable que el ser humano se pregunte acerca de la verdad de esas concepciones, lo que significa que en muchos casos tiene que elegir entre elementos contrapuestos. De la misma manera, cuando personas de culturas diferentes dialogan y tienen ideas contrapuestas, ¿vamos a aceptar que las únicas posibles metas del diálogo sean la constatación de las diferencias y el sentirse impresionados por ellas?

En las páginas en que Appiah examina estos problemas del relativismo cultural es cuando se acerca al universalismo. Si aceptamos el relativismo, parece señalar, cada cultura tiene que pensar inevitablemente que está en lo cierto y las otras están equivocadas, lo que, desde luego, no invita a dialogar, sino al silencio. Pero si aceptamos la posibilidad de que haya una teoría verdadera, entonces tenemos que aceptar que podemos estar equivocados y el otro puede estar en lo cierto, lo que sí invita al diálogo y a alcanzar acuerdos teóricos, ya que todos compartimos las mismas capacidades humanas y el mismo mundo³⁶. Por eso, entre los elementos comunes

³³ *Ibid.*

³⁴ K. A. APPIAH, *Cosmopolitismo*, ed. cit., p. 31.

³⁵ K. A. APPIAH, *Cosmopolitismo*, ed. cit., pp. 33-35.

³⁶ K. A. APPIAH, *La ética de la identidad*, ed. cit., p. 366.

que están a la base de los diálogos interculturales, además de la imaginación narrativa que nos hace ponernos en la piel de los otros cuando nos cuentan sus historias, o las capacidades de amar y razonar, pone algunos principios morales³⁷. Llega a afirmar, transcribiendo unas palabras de Ignatieff³⁸, que los derechos humanos son, aunque surgidos en Occidente, la única lengua moral vernácula de alcance universal. Es algo parecido a lo que hemos visto que dice Habermas de las “normas gramaticales universales”. Creo que también Appiah quiere hacer alusión a esta misma idea, en cuanto que quiere señalar que desde distintas concepciones sustantivas de la vida se puede apelar al lenguaje de los derechos humanos, que debería ser una lengua formal desprovista de contenidos sustantivos, de modo que desde diferentes culturas se pudieran reivindicar los valores morales de los derechos humanos fundamentales. Así señala que ante la tentación cientificista de afirmar que los valores no son reales, él quiere aferrarse a que algunos valores son y deberían ser universales³⁹. Y a algunas críticas que se hacen de la universalidad de la naturaleza humana⁴⁰ responde Appiah que los adversarios de tal universalismo no siempre son la mejor compañía, recordando que los esclavistas y los racistas fueron los principales adversarios de esa corriente ilustrada⁴¹. Alcanza incluso a defender el universalismo ilustrado y a explicar que el etnocentrismo europeo y la consiguiente reacción contra los valores europeos que se ha dado en otros sitios del mundo se produjeron no a causa del universalismo de la Ilustración, sino más bien por un déficit de ese universalismo:

En gran parte, lo que ha motivado esta reciente oposición al universalismo ha sido la convicción de que el universalismo del pasado era una proyección de los valores y los intereses europeos; no se trata de decir que la Ilustración era un proyecto incorrecto, sino que la Ilustración real no estaba suficientemente ilustrada⁴².

Quizá, dado su origen familiar multicultural y su formación filosófica en la tradición analítica, le da reparo hablar de universalismo moral y, cuando trata este tema, da un paso adelante y otro hacia atrás, como estamos viendo. Realmente, aunque su posición de inicio parece ser el grupo tercero, realmente su pensamiento suele estar en el cuarto.

La posición de Habermas es inequívocamente de este último grupo. Él no tiene miedo de mantener una posición abiertamente universalista, quizá porque su con-

³⁷ K. A. APPIAH, *La ética de la identidad*, ed. cit., p. 367.

³⁸ M. IGNATIEFF, *Human rights as politics and idolatry*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 7 y 68, citado en *La ética de la identidad*, ed. cit., p. 369.

³⁹ K. A. APPIAH, *Cosmopolitismo*, ed. cit., p. 26.

⁴⁰ Véase B. PAREKH, *Rethinking Multiculturalism*, ed. cit., cap. 1.

⁴¹ K. A. APPIAH, *La ética de la identidad*, ed. cit., pp. 218-219.

⁴² K. A. APPIAH, *La ética de la identidad*, ed. cit., p. 357.

cepción de la racionalidad le asegura una posición firme, tanto frente al universalismo dogmático como frente al relativismo. Para él, la racionalidad de los contenidos no se da y sólo existe la racionalidad formal, que en la ciencia depende de los procedimientos conforme a los que la comunidad científica trata de resolver sus problemas y en la vida moral de los procedimientos en los que la comunidad de ciudadanos intenta resolver sus problemas práctico-morales⁴³.

Lo importante en la ciencia no son los contenidos, que en algunos años quizá se revelarán obsoletos, cuanto la manera de explorar el mundo: experimental, sin dogmas, intersubjetiva, autocrítica y falibilista⁴⁴.

“En última instancia” carecemos de evidencias concluyentes y de argumentos absolutamente definitivos, de modo que incluso las afirmaciones bien fundadas pueden ser falsas; por ello, la calidad del procedimiento por el que nos cercioramos discursivamente sobre la verdad es lo único que fundamenta la expectativa racional de que en el discurso estén efectivamente disponibles –y que al final “cuenten”- las mejores informaciones y razones de entre todas las accesibles⁴⁵.

Frente al dogmatismo metafísico, la racionalidad procedimental se manifiesta como algo mucho más débil porque presenta sus contenidos como contingentes, aunque con la pretensión de universalidad, e incluso se piensa a sí misma como contingentemente surgida⁴⁶. Es verdad que algunas culturas han ejercitado más que otras la capacidad de distanciarse de sí mismas, pero todas ofrecen la posibilidad de abrirse a otras perspectivas y de sentirse contingentes cuando se pretende la validez universal de lo afirmado. Así, piensa Habermas, no nos sentimos impelidos a cometer la falacia objetivista de pensar que tenemos el punto de vista extramundano de un sujeto desmundanizado que se sirve de un lenguaje ideal, libre de contexto, para hacer enunciados infalibles y exhaustivos, enunciados definitivos que detuviesen la historia⁴⁷. Se trata, por el contrario, de una razón “situada”, que pretende una validez que depende del contexto a la vez que lo trasciende⁴⁸.

⁴³ J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988. Cito según la traducción de Jiménez Redondo: J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*. Madrid, Taurus, 1990. Cfr. pp. 45ss. Véase también “Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft” en J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005, obra que cito según la traducción de Pere Fabra: “Acción comunicativa y razón sin trascendencia”, en J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006. Cfr. p. 51.

⁴⁴ Sobre el carácter procedimental de la racionalidad científica, véase J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, ed. cit., p. 16. Sobre el carácter refutable y falibilista ver “Acción Comunicativa y razón sin trascendencia” en J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, ed. cit., pp. 46, 47 y 51.

⁴⁵ “Acción Comunicativa y razón sin trascendencia” en J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, ed. cit., p. 58.

⁴⁶ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, ed. cit., p. 156.

⁴⁷ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, ed. cit., p. 179.

⁴⁸ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, ed. cit., p. 180.

Este tipo de racionalidad procedimental también está presente en el discurso moral y es lo que une al lenguaje científico y al moral⁴⁹. Lo importante de la racionalidad moral tampoco son los contenidos, sino la racionalidad procedimental: la capacidad de distanciarse de las conductas y las normas socialmente vigentes, la autocrítica, la construcción dialógica y la suposición de la simetría de las perspectivas de los participantes⁵⁰. Se trata, pues, de una racionalidad procedimental, falible⁵¹, situada en la historia, dialógica, autocrítica y autocorrectiva.

La universalidad moral alcanzable según este concepto de racionalidad no es algo *a priori*, sino más bien algo contrafáctico, en la medida en que todos los hombres nacen en una comunidad social particular. Y en esta situación de pluralismo cultural, los hombres, a los que no interesa dirimir sus conflictos mediante la violencia o el mantenimiento de un *modus vivendi* que puede ser profundamente injusto e inmoral, no pueden alcanzar un acuerdo sustancial acerca de los contenidos de las normas. Pero sí pueden encontrar que tienen en común ciertos aspectos estructurales en las deliberaciones morales⁵². Mientras que los lazos comunitarios les empujan hacia la particularidad de su comunidad y, por tanto, a la irresolubilidad del conflicto, las formas reflexivas de las argumentaciones morales les empujan a ir más allá de sus comunidades particulares⁵³, pues los discursos argumentados con razones se extienden a todas las comunidades y no excluyen en principio a ningún sujeto humano capaz de lenguaje, pensamiento y acción⁵⁴. Lo que tenemos en común son sólo, pues, estas propiedades formales de los discursos de argumentación moral. Quizá es una base bastante frágil para alcanzar la resolución de conflictos y llegar a normas morales universales, pero la neutralidad de estas propiedades formales y procedimentales respecto de los contenidos también puede significar una oportunidad a la vista del desconcierto causado por la pluralidad de las concepciones del mundo⁵⁵. Las perspectivas iniciales particulares, enraizadas en la vida de

49 J. HABERMAS, "Wie vernünftig ist die Autorität des Sollens?" en J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996. Cito según la traducción de Gerard Vilar: "¿Cuán racional es la autoridad del deber?", en J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 69.

50 J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, ed. cit., pp. 178-179.

51 A Habermas le interesa recalcar que en la validez de las normas morales dejan sus huellas tanto la debilidad y la falibilidad de la racionalidad moral como la constructividad del hombre. Cfr "¿Cuán racional es la autoridad del deber?", en J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, ed. cit., pp. 66-67.

52 J. HABERMAS, "¿Cuán racional es la autoridad del deber?", en J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, ed. cit., p. 71.

53 J. HABERMAS, "¿Cuán racional es la autoridad del deber?", en J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, ed. cit., p. 72.

54 J. HABERMAS, "¿Cuán racional es la autoridad del deber?", en J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, ed. cit., p. 73.

55 J. HABERMAS, "¿Cuán racional es la autoridad del deber?", en J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, ed. cit., p. 73.

una comunidad concreta, se van descentrando de su propia particularidad en el proceso de argumentación moral basada en razones. Precisamente “argumentar en moral” significa buscar la inclusión de todos los afectados y la consideración equitativa de todos los intereses en juego, es decir, descentrarse de la propia perspectiva particular⁵⁶. Lo propio de las pretensiones de validez moral no es la correspondencia con el mundo objetivo, sino la inclusión continua y progresiva de pretensiones y personas ajenas⁵⁷.

Aunque el universalismo exigido por las estructuras de la argumentación no tiene, en principio, ningún sentido moral, sino más bien un sentido pragmático-formal, sin embargo, como hemos visto, las estructuras de la argumentación basada en razones tienen como consecuencia, con respecto a las cuestiones práctico-morales, que se atienda equitativamente a los intereses y orientaciones valorativas de todos y cada uno de los afectados, así como el deber de ser críticos frente a los propios autoengaños y tener la sensibilidad de estar abiertos a la comprensión que de sí mismos y del mundo tienen los otros⁵⁸. La dinámica de la práctica argumentativa en moral va por su propia lógica hacia un descentramiento continuo y progresivo de las propias perspectivas interpretativas particulares, pues la pretensión de validez moral implica poder justificarse en foros cada vez más amplios⁵⁹. Por tanto la dinámica de la práctica argumentativa moral va hacia la universalidad.

Podríamos decir, en consecuencia, que en el ámbito moral Habermas afirma un “universalismo sensible a las diferencias”⁶⁰. La igualdad de todos los hombres no se puede hacer valer a costa de confiscar las alteridades. Pero tampoco se queda en el particularismo, porque podemos superar reflexivamente nuestras diferentes situaciones hermenéuticas de partida y llegar a concepciones intersubjetivamente compartidas⁶¹. El que los seres humanos nos podamos llamar “nosotros” impide el particularismo, pero no el pluralismo, porque hay diferentes maneras de definir el “nosotros” que es la Humanidad. Para Habermas hay una gran comunidad comprensiva de todos los miembros de todas las comunidades particulares. Por eso, decir que algo es aceptable racionalmente significa trascender la propia comunidad y ser

⁵⁶ J. HABERMAS, “Acción Comunicativa y razón sin trascendencia”, en HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, ed. cit., p. 55.

⁵⁷ J. HABERMAS, “Acción Comunicativa y razón sin trascendencia”, en HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, ed. cit., p. 59.

⁵⁸ J. HABERMAS, “Acción Comunicativa y razón sin trascendencia”, en HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, ed. cit., pp. 56-57.

⁵⁹ J. HABERMAS, “Acción Comunicativa y razón sin trascendencia”, en HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, ed. cit., p. 59.

⁶⁰ J. HABERMAS, “¿Cuán racional es la autoridad del deber?”, en J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, ed. cit., p. 72.

⁶¹ J. HABERMAS, “Acción Comunicativa y razón sin trascendencia”, en HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, ed. cit., p. 50.

capaz de justificarse ante un público más amplio⁶². Pero hay que saber usar las dos manos, la del universalismo moral y la de la eticidad comunitaria particular, pues en los debates morales no sólo se pone en juego la igualdad de todos los seres humanos, sino también las orientaciones valorativas de las comunidades a las que pertenecen los individuos. Así se evita la marginación de las razones éticas y de las visiones comunitarias del mundo⁶³.

Para Habermas son igualmente enemigos de su posición el universalismo uniformador y el particularismo relativista. Incluso en sus posiciones antagónicas le parecen cómplices secretos:

El primado metafísico de la unidad sobre la pluralidad y el primado contextualista de la pluralidad sobre la unidad me resultan cómplices secretos. Mis consideraciones se enderezan a la tesis de que la unidad de la razón sólo permanece perceptible en la pluralidad de su voces, es decir, como posibilidad de principio de pasar, por ocasionalmente que sea pero siempre de forma comprensible, de un lenguaje a otro. Esta posibilidad de entendimiento que ya sólo puede venir asegurada procedimentalmente y realizarse transitoriamente constituye el trasfondo de la efectiva multiplicidad de lo que –incluso sin entenderse mutuamente– mutuamente se sale al encuentro⁶⁴.

Como vemos, Habermas afirma que la universalidad y la unidad de la razón humana sólo se perciben en las posibilidades de diálogo y entendimiento de la pluralidad de las visiones que tienen los diferentes hombres. Esta posibilidad de entendimiento no deriva de que compartan una misma concepción sustantiva, sino de los procedimientos racionales de argumentar y, aunque contingente, es el “humus” en el que crece la real diversidad de los hombres, haciendo capaces a los hombres de llegar a concepciones comunes o, al menos, cuando no se llega a esto, de salir al encuentro los unos de los otros.

Parece difícil acusar a Habermas de sostener una unidad fuerte y absoluta de la razón que cae víctima de la maldición idealista de una universalidad que triunfa sobre lo particular y lo individual⁶⁵. Por eso, hay que decir que Parekh no parece entender bien la posición de Habermas. Al hablar de modelos de integración política de la diversidad cultural, en vez de ponerle en el grupo de los que piensan que debe haber en los estados reglas formales, procedimentales y neutrales comunes, cumplidas las cuales los ciudadanos quedan libres para llevar a cabo sus elecciones en la más profunda diversidad cultural comunitaria, posición que él llama “visión

⁶² J. HABERMAS, “Acción Comunicativa y razón sin trascendencia”, en HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, ed. cit., p. 80.

⁶³ J. HABERMAS, “¿Cuán racional es la autoridad del deber?”, en J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, ed. cit., p. 74.

⁶⁴ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, ed. cit., p. 157.

⁶⁵ J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, ed. cit., p. 158.

procedimentalista”, le pone en el grupo del “asimilacionismo cívico” de quienes quieren algo más, que haya una cultura común política compartida y que las diferencias culturales sólo existan en el ámbito privado, de modo que exista uniformidad en lo público y diversidad en lo privado⁶⁶. También le critica su concepción del diálogo, según él excesivamente racionalista e idealizada sin atender a las mediaciones culturales e históricas⁶⁷. Y es que Parekh pretende haber dado al diálogo un valor mayor en su propuesta de modelo de multiculturalismo. Piensa que a través del diálogo intercultural podemos llegar a unos mínimos valores universales, pero que las diferentes culturas los equilibran, los priorizan de acuerdo con sus formas sustantivas de vida, incluso pueden llegar a anular alguno ocasionalmente⁶⁸, por lo que el que hayamos llegado a unos pocos valores universales no nos exime de tener que hacer posteriores diálogos para lograr un consenso sobre cómo interpretarlos y aplicarlos. Así las formas culturales de vida reinterpretan y pluralizan los valores morales universales a los que se puede llegar en el diálogo intercultural, siendo a su vez reinterpretadas y revisadas también a su luz. Esta posición es calificada por Parekh de “universalismo pluralista”⁶⁹. Estos valores universales fundamentalmente serían para él el respeto a la dignidad de la persona, la igualdad y la promoción del bienestar humano⁷⁰. Es curioso que quite de la lista la autonomía de la persona y la libertad individual de elección, que serían para él algo propio de las sociedades liberales occidentales, pero no valores morales universales, pues no se llegaría a un consenso acerca de ellos mediante un diálogo intercultural en el que participasen culturas orientales que, por ejemplo, defiendan que los padres elijan a la persona con la que ha de casarse su hijo o su hija. Esta cuestión es muy sintomática de la posición de Parekh. Aunque dice que el diálogo intercultural que llega a valores universales se basa en razones, sin embargo a veces parece que el resultado está prefijado por el denominador común de las culturas y la cuestión es en qué coincidimos todas las culturas y no qué razones tenemos para defender que algo debe ser un valor universal. Además su concepción de la razón está muy debilitada y limitada en cuanto que tiene una visión más bien persuasiva y conversacional que argumentativa⁷¹. Su posición pretende ser un equilibrio entre el liberalismo y el multiculturalismo, sin privilegiar a ninguno de los dos, contrarrestando la lógica del uno con la del otro⁷². Pero si los valores universalistas del liberalismo dependen de la acep-

⁶⁶ B. PAREKH, *ob. cit.*, pp. 199-200. Con esto no quiero decir que Habermas esté perfectamente acomodado en lo que llama Parekh “visión procedimentalista”, sino que no parece tener acomodo en el “asimilacionismo cívico” y que está mucho más cerca de aquélla que de éste.

⁶⁷ *Ob. cit.*, pp. 312-313.

⁶⁸ *Ob. cit.*, p. 136. Cfr. p. 129.

⁶⁹ *Ob. cit.*, p. 127 y 359. Para el tema de que las culturas median los valores universalistas ver también p. 266, 293.

⁷⁰ *Ob. cit.*, p. 133.

⁷¹ *Ob. cit.*, p. 369.

⁷² *Ob. cit.*, p. 340.

tación de los diálogos multiculturales, ¿no está privilegiando más bien el multiculturalismo? El quiere huir del universalismo estrecho, admitiendo que el multiculturalismo es una dimensión esencial de la vida humana, y del relativismo estrecho, admitiendo que puede haber diálogo y entendimiento entre las culturas y alcanzar valores universales. ¿No podríamos pensar que no tiene por qué haber un equilibrio entre esas dos cosas, pues no estarían en el mismo plano, sino que tendrían diferentes funciones, siendo los dos esenciales? ¿No podríamos pensar que los valores de libertad e igualdad de liberalismo son la condición de posibilidad del multiculturalismo y que por tanto el multiculturalismo no tiene por qué limitar la lógica de estos valores universalistas, sino que es, más bien, su expresión propia? Siempre ha habido multiculturalidad, pero sólo después de la Ilustración se ha defendido el multiculturalismo. Él mismo alaba a las sociedades occidentales porque son más abiertas y ricas, mantienen en sí diferentes visiones del mundo y diferentes sensibilidades y tienen capacidad de autocritica y regeneración⁷³. ¿Por qué no admitir abiertamente que la defensa de la diversidad de ideas y culturas es un legado del universalismo de la Ilustración?

Aunque la fórmula del “universalismo pluralista” de Parekh se parece a la del “universalismo sensible a las diferencias” del pensador alemán, hay notables semejanzas, pues éste afirma sin equívocos el universalismo moral, mientras que en aquél el universalismo está supeditado al multiculturalismo. En Habermas los valores morales universalistas dependen de las razones y en Parekh de que los acepten culturas no liberales.

La posición de Habermas subraya que en un mundo multicultural como el nuestro hay dos factores universalistas por su propia naturaleza, la ciencia y la moral. A veces su discurso queda un tanto encerrado en lo formal y lo procedimental. Su universalismo moral es más de las propiedades formales de los discursos de argumentación moral que de los contenidos. Y el tránsito de lo formal-procedimental moral a los contenidos no parece sencillo. De la misma manera, también habla más de las condiciones formales ideales del diálogo que de señalar, como sí hace Parekh, instituciones socio-políticas y modos concretos de llevar a cabo el diálogo con los otros. Pero el pensamiento de Habermas sirve para valorar el papel de la ciencia y la moral como factores universalistas.

Podríamos dar un paso más y aceptar que hay algunos contenidos científicos y algunos valores y normas morales para todos. Por ejemplo, que vivimos en un pequeño planeta de un pequeño sistema solar de una pequeña galaxia en el universo, que ciertas enfermedades son causadas por bacterias y virus y que son curables con ciertas pastillas y no por invocaciones a espíritus ancestrales, que debe haber una igualdad moral entre hombres y mujeres o que la tiranía es inmoral.

⁷³ *Ob. cit.*, p. 339.

No se entiende aquí la ciencia en el sentido dogmático de la visión acumulativa de la “concepción heredada” basada en un realismo objetivista, sino como un proyecto histórico, social y autocrítico de contrastación de las propias imágenes del mundo con la experiencia, que genera nuevas ideas del mundo, no objetivas y eternas, sino intersubjetivas y revisables, condicionadas por la historia y la sociedad, pero que, por estar en un proyecto autocrítico, es lo que mejor que tenemos para orientarnos en el mundo. Las mejores imágenes que ahora nos suministra la ciencia deben ser para todos. Y no se puede decir que la ciencia es sólo expresión de la cultura europea, porque muchos elementos que, cuando nació la ciencia en la Europa del XVI, eran capitales en las culturas europeas han sido fuertemente criticados por esas imágenes de la ciencia y han desaparecido. En este sentido, de alguna manera, la ciencia ha sido anti-europea. La ciencia ha cambiado las diferentes culturas europeas como está cambiando las culturas en otros países.

El otro factor es el universalismo moral, presente en la Ilustración y en el lenguaje de los derechos humanos. Aunque originados en el suelo de la cultura occidental, estos dos factores tienen un rasgo estructural común que los habilita para una vida de interculturalidad. Este rasgo es su capacidad de autocrítica y de apertura a las razones de los otros, como bien ha señalado Habermas. Al igual que la ciencia, el universalismo moral de la Ilustración y de los derechos humanos, aunque nacido en Europa, no es una mera expresión de la cultura europea, pues ha modificado sustancialmente la vida y las costumbres de este continente. Ha sido capaz de criticar las normas morales convencionales de las sociedades en las que surgió y, por eso, ha modificado de manera sustancial la manera de vivir y pensar de las comunidades occidentales.

Este universalismo moral no sólo no es incompatible con la multiculturalidad actual, sino que, podríamos decir, es condición de posibilidad del multiculturalismo. ¿La tolerancia, el respeto y la solidaridad hacia los diferentes, de que habla Appiah, son el punto de llegada de una manera de vivir la multiculturalidad o, por el contrario, son la condición y el punto de partida? ¿Puede haber un viaje multicultural sin tolerancia, respeto y solidaridad? ¿El respeto a la vida y la igualdad entre todos, de que habla Parekh, son un contingente resultado de casuales encuentros interculturales o un deber moral presupuesto en todo contacto entre humanos? ¿No deberíamos aceptar unas normas gramaticales morales universales para poder tratar a los otros de culturas diferentes como personas?

Si desde el universalismo procedimental de Habermas se llega a la defensa de la diversidad cultural, las concepciones multiculturalistas de Appiah y Parekh desembocan en la defensa de unos ciertos valores morales universales, más amplia y contundente en el primero. El mismo Vattimo admite un principio universal que se podría llamar “reducción de la violencia” y que contrarrestaría la tendencia que hay en las sociedades postmodernas hacia las pertenencias e identidades particula-

ristas después de la disolución de los metarrelatos universalistas⁷⁴. Parece que, en definitiva, hay que admitir algún tipo de universalismo moral en nuestro mundo multicultural y que, por lo tanto, no hay incompatibilidad entre universalismo moral y multiculturalismo. A veces se tiene la impresión de que los que critican el universalismo ilustrado como enemigo de la diversidad y piensan que es un tirano dogmático que impide la multiculturalidad, al final acaban introduciendo los valores de la Ilustración. Voltaire decía que cuando uno viaja, lo que siempre descubre al final es a sí mismo. Por eso, los que afirman que el viaje transcultural produce tolerancia, respeto o solidaridad, lo hacen porque ya tenían eso al principio del viaje y porque el viaje por otras culturas se ha podido hacer gracias al universalismo ilustrado.

Bibliografía

- Appiah, K. A., *In my father's house. Africa in the Philosophy of Culture*. Nueva York, Oxford University Press, 1992
- , *The Ethics of Identity*, Princeton, Princeton University Press, 2005 [trad. de L. Mosconi: *La ética de la identidad*, Buenos Aires, Katz, 2007].
- , *Cosmopolitanism. Ethics in a world of strangers*, Nueva York, Norton & Company, 2006 [trad. de L. Mosconi: *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Buenos Aires, Katz, 2007].
- Ashcraft, R., “Anticlericalism and authority in Lockean political thought”, en R. D. Lund (ed.), *The margins of orthodoxy. Heterodox writing and cultural response, 1660-1750*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Diderot, D. y D’Alembert, J. (eds.), *Encyclopedie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, IX, Paris, Le Breton, 1765, en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50541z>.
- Fleischacker, S., *The ethics of culture*, Ithaca, Cornell University Press, 1994.
- Habermas, J., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988 [trad. de Jiménez Redondo: *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990].
- , “Wie vernünftig ist die Autorität des Sollens?” en J. HABERMAS, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996 [trad. de Gerard Vilar: “¿Cuán racional es la autoridad del deber?”, en J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999].
- , “Kulturelle Gleichbehandlung und die Grenzen des Postmodernen Liberalismus”, en *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005 [trad. de D. Gamper: “Tratamiento cultural igualitario

⁷⁴ G. VATTIMO, “Hermenéutica, democracia y emancipación”, en G. VATTIMO [et. al.], *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Oviedo, Nobel, 1996, p. 62.

- y los límites del liberalismo posmoderno”, en J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006].
- , “Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft” en J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005 [trad. de Pere Fabra: “Acción comunicativa y razón sin trascendencia, en J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006].
- Ignatieff, M., *Human rights as politics and idolatry*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- Kant, I., *Metaphysik der Sitten* en I. Kant, *Werkausgabe*, vol VIII, ed. de W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982 [trad. de A. Cortina y J. Conill: *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989].
- , *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* en I. Kant, *Werkausgabe*, vol VIII, ed. de W. Weischedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982 [trad. de F. Martínez Marzoa: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969].
- Locke, J., *Epistola de tolerantia*, ed. de R. Klibansky, Oxford, Clarendon Press, 1968 [trad. de P. Bravo: *Carta sobre la Tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1991].
- Liotard, J.-F., *Le postmoderne expliqué aux enfants*, París, Galilée, 1986 [trad. de E. Lynch: *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1987].
- McKenna, A., “Histories of Heresy in the Clandestine Philosophical Manuscripts” en John Christian Laursen, *Histories of Heresy in Early Modern Europe*, Nueva York, Palgrave, 2002.
- Parekh, B., *Rethinking Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, 2ª ed., Hampshire & Nueva York, Palgrave Macmillan, 2006.
- Rodríguez Aramayo, R., “El dilema kantiano entre antropología y ética”, en J. Carvajal (coord.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.
- Spinoza, B., *Tractatus Theologico-Politicus* en Spinoza, *Opera*, vol. III, ed. de C. Gebhardt, Heidelberg, Winter, 1972 [trad. de Atilano Domínguez: *Tratado Teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986].
- , *Epistolae*, en Spinoza, *Opera*, vol. IV, ed. de C. Gebhardt, Heidelberg, Winter, 1972 [trad. de A. Domínguez: *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988].
- Tindal, M., *Christianity as old as the Creation or, The GOSPEL, a Republication of the Religion of Nature*, Londres, Routledge/Thoemmes Press, 1995.
- Toland, J., *Nazarenus*, en *The Theological and Philological Works of the Late Mr. John Toland*. Facsímil de la edición de W. Mears de 1732. Whitefish (Montana), Kessinger Publishing’s Rare Reprints, 2004.
- Vattimo, G., “Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?” en G. Vattimo [et al.], *En torno a la postmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1990.

— “Hermenéutica, democracia y emancipación”, en G. Vattimo [et. al.], *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*, Oviedo, Nobel, 1996.
Voltaire, *Traité sur la tolérance*, ed. de John Renwick, en *The complete works of Voltaire*, Oxford, The Voltaire Foundation, vol. 56C, 2000 [trad. de C. de Dampierre, revisada por R. R. Aramayo: *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid, Santillana, 1997].

Fco. Javier Espinosa Antón
Universidad de Castilla-La Mancha
javier.espinosa@uclm.es