

Diversidad, pluralismo, multiculturalidad

Javier de Lucas

Director del Colegio de España en París

Planean no pocos equívocos a propósito del debate sobre la diversidad, uno de ellos el que la entiende conforme al modelo de la biodiversidad. Este es particularmente nocivo porque equipara un hecho biológico con un fenómeno social. No se trata de negar que la diversidad humana –lingüística, religiosa, cultural, nacional, política- sea un hecho. Pero precisamente su dimensión social –su carácter inevitablemente constructo- hace impropia tal analogía. Aún más importante, siendo un hecho social (y aquí es pertinente recordar la distinción lógica entre hechos brutos y hechos institucionales) conviene diferenciarla de dos propuestas normativas (dos valores) con los que a veces se identifica. El primero, el de la igualdad (o, para ser más exactos, la desigualdad que algunos falazmente extraen como corolario de la constatación de la diversidad). El segundo, el pluralismo. Este sí, es un principio que tiene que ver con el modo en que la democracia postula la gestión de la diversidad. Porque hay diversidad de opiniones, de creencias, de identidades... es necesario instaurar el respeto al pluralismo que asegura la conjugación de libertad e igualdad. Pero hay que reconocer que, como enseña Cassirer, la construcción del pluralismo es una tarea que debe afrontar la tentación monista que acecha a toda manifestación de poder, también (o sobre todo) al poder político, como lo muestra el proceso de construcción de los Estados nacionales.

Un último equívoco que conviene evitar: hay que prevenir frente a toda aproximación simplista a la cuestión –a la valoración- de la diversidad. Ni el ingenuo buenismo que ve en la mera manifestación de toda forma de diversidad el ideal social, ni el maniqueísmo monista que estigmatiza toda manifestación de diversidad como amenaza para la cohesión y la supervivencia social: en verdad, no tiene sólo el aspecto positivo del mosaico de colores. La pluralidad es también la historia del conflicto violento, de la intolerancia, y de los monstruos que engendra el miedo a lo diverso, al otro que aparece como otro: del racismo y la xenofobia al genocidio, al holocausto. Son las centenarias páginas oscuras de Europa que creíamos superadas en ese fin de la historia glosado como culmen y que nos ha dejado sin capacidad de respuesta ante la reaparición, en suelo europeo, de esos fenómenos. Y no sólo en Kosovo, Albania, Armenia, Azerbaiyán o Chechenia, sino en las calles de París, Marsella, Roma, Milán, Rostock, Berlín, Viena, Londres, Madrid, o El Ejido. No son sólo esos nacionalismos excluyentes de los que tanto se habla en una nueva vuelta de tuerca del maniqueísmo que olvida la secular experiencia de exclusión de los Estados nacionales para ver como siempre la paja en el ojo ajeno, o la viga, pero olvidando siempre la propia. Es la reaparición del mito de Atenas que reaparece sobre todo hoy ante las nuevas formas de diversidad cultural, las que han hecho emerger el fenómeno de la multiculturalidad, los nuevos fujos migratorios y los nuevos desplazamientos de población. La respuesta a esos retos obliga a pensar en otros términos el vínculo político propio de las democracias multiculturales.

Lo diré de otra manera. La prioridad en la discusión acerca de la diversidad es política (económica, jurídica, social, no metafísica ni siquiera cultural). No creo que nuestra prioridad sea, por parafrasear a Baumann en su dictum sobre la gestión de la diversidad, la de “convertir la polifonía en armonía y evitar que degenere en cacofonía”. Estoy convencido de que nuestro reto fundamental no es el de identificar las condiciones de la armonía de las identidades diferentes. Tampoco creo que nuestro reto hoy sea el de la construcción de un cosmopolitismo ideal, algo que indefectiblemente nos lleva a dilatar ese objetivo *ad calendas graecas*. No creo que la discusión académica sobre el cosmopolitismo, la solución cosmopolita, tanto en la versión de la superación de la comunidad de Estados nacionales como en la de la, a mi juicio, mal llamada ciudadanía cosmopolita, sea la vía idónea para acometer nuestros problemas. Una y otra (comunidad cosmopolita, ciudadanía cosmopolita), como su pretendido instrumento jurídico, el también mal llamado Derecho cosmopolita, me parecen -hoy por hoy- sobre todo coartadas, vías de escape aceptables desde el punto de vista del debate académico, de modelos, pero escasamente fructíferas desde el punto de vista del debate político que es –no puede ser otra cosa- realista, en cuanto debate acerca de lo posible, aunque eso no significa que la única perspectiva sea la del pragmatismo de la *real politik*. Aunque, en cierto modo, las propuestas de Beck (*Das kosmopolitische Blick*, 2004; *Das kosmopolitische Europa*) que retoma Todorov (2008: 267) sobre un cosmopolitismo que presenta como modelo conceptual que integra diversas maneras de vivir la alteridad cultural, bajo el imperio de tres condiciones (norma común a la que se someten todos los grupos; estatuto legal de las diferencias; igualdad de derechos para todos), es útil. Creo más bien que el reto es de otra clase y que las respuestas también son de otra índole. En realidad, la constancia de la diversidad cultural nos reenvía a una cuestión de justicia social y de distribución del poder, que es un asunto de igualdad. El reto que nos obliga a hacer frente a esas modificaciones, como señalan P. Wagner o Ph. Colle, es una cuestión bien conocida: las consecuencias del modelo impuesto por la modernidad liberal restringida, que son hoy tan insoportables y, sobre todo, tan difíciles de gestionar eficazmente, que resulta evidente la necesidad de encontrar alternativas.

Eso significa, a mi juicio, que estamos obligados más bien a priorizar el análisis del alcance de aquellas propuestas de concreción de la igualdad desde la diversidad que se concretan en términos de derechos y de la articulación de una nueva ciudadanía que nos permitan salir del *impasse* que muestra la disyuntiva frecuente en este tipo de debate (generalizar la ciudadanía para extender los derechos efectivos/abandonar la ciudadanía para poder afirmar la extensión de los derechos). Y, al tiempo, justifica el interés de analizar propuestas como la que supuestamente ofrece la UE -la noción de ciudadanía europea y en su contexto, la de ciudadanía cívica- porque parece más útil, aunque el resultado tantas veces produzca frustración. Hay que hablar sobre todo de los retos de la igualdad –que son los de la ciudadanía y los derechos-, de la ciudadanía y los derechos en el sentido de las dificultades para poner en pie las garantías de igualdad efectiva para los sujetos que no pueden alcanzar ese status y también para aquellos a los que ese status no garantiza la igualdad.

Insisto. A mi juicio, si debemos analizar los cambios en ese modo de entender el juego, el territorio, el espacio de lo político (de lo público y de lo privado, en sus dimensiones complejas, también las que llevan de la escala íntima a la global mal llamada internacional), tal y como nos lo definen el Estado nación y su concepto de ciudadanía, no es porque afrontemos un conflicto de civilizaciones. Por eso tampoco creo que la solución está en la alianza de civilizaciones, en las diferentes manifestaciones de la interculturalidad como fórmula mágica de gestión de lo diverso y por tanto como el ingrediente mágico con el que se cocina la nueva ciudadanía, el nuevo espacio político superador del Estado nación. Por supuesto que no ignoro la necesidad de la perspectiva intercultural como superación del monoculturalismo que es el postulado del Estado nación y que aboca inevitablemente a los modelos de asimilación impuesta, o al de ghetto. *En ese sentido, acepto que el*

reconocimiento normativo (jurídico, político) de la diversidad de identidades es condición de la nueva ciudadanía, pero no es la clave exclusiva. Una vez más, no es eso.

Creo que una de las claves reside en comprender que la multiculturalidad comporta para la democracia unas exigencias que van más allá del desarrollo o la profundización en el pluralismo. Sin embargo, al decir eso no trato de minimizar la importancia del pluralismo, sobre todo porque creo que si algo no se ha explicado suficientemente bien es precisamente esto, qué significa el pluralismo desde el punto de vista de la legitimidad democrática.

Se trata de tomar en serio, profundizar en el pluralismo como el principio democrático del que más necesitadas estarán (junto a la igualdad) las sociedades multiculturales que se quieran efectivamente democráticas. El pluralismo como principio democrático, como valor constitucional es algo más que un hecho o una condición. No es sólo el respeto a una realidad previa, es decir, el mantenimiento de la pluralidad social, la diversidad de opiniones o ideologías. Si fuera así, bastaría con la referencia a la libertad. Por el contrario, el pluralismo, es uno de los valores "fuertes", junto con la igualdad: "la importancia del pluralismo deriva de ser un valor muy vinculado a la igualdad y a la libertad, pues su violación se suele concretar en una interferencia de los poderes públicos que impide o dificulta el acceso de todos los individuos y grupos a una participación política, sindical, cultural, etc., en condiciones de igualdad. Cuando esa interferencia tiene carácter negativo o prohibitivo, es muy probable que, junto al pluralismo, quede afectada alguna de las libertades. En cambio, cuando la interferencia es de naturaleza positiva, promocional o proteccionista, se pone en peligro el principio-valor de la igualdad"¹.

Pero entendámoslo bien. Precisamente ese carácter de valor superior, hace que atendamos no sólo al pluralismo en su dimensión estrictamente política (quizá valdría mejor decir constitucional, por referirme a la crítica formulada en ese sentido por Walzer a Rawls o Richards), sino, como advierte Peces-Barba², en un sentido más amplio, como pluralismo *in genere*. En cuanto al primero, es decir, el pluralismo político tal y como es invocado por ejemplo en nuestra Constitución en el artículo 1.1., habría que convenir con el mismo autor que "expresa el paso de la libertad autonomía a la libertad participación...representa la expresión de la reversibilidad del poder... es incompatible con posiciones ideológicas dogmáticas"; así, el pluralismo político (como advirtiera el pensamiento liberal, desde Tocqueville o Mill) es condición *sine qua non* de la democracia misma y del respeto a la autonomía individual y su expresión primera son los partidos políticos (pero también, como indica el 9.2, las demás manifestaciones básicas de la participación ciudadana, como recogen los artículos 7 ó el 22, y entre ellas los sindicatos en primer lugar). Sin embargo, a nuestros efectos, es más interesante la consagración del pluralismo *in genere*, la que se produce en otros artículos de esa misma Constitución, como el 2 y el 3. Veamos.

En primer lugar, es necesario recordar que el pluralismo es hoy, desde luego más que en momentos anteriores, el marco mismo de la convivencia social entendida como el espacio en que se encuentran -y confrontan- diferentes visiones del mundo, diversas identidades culturales, distintos códigos valorativos. Por eso la exigencia de que sólo la educación **en** el pluralismo como valor posibilita la existencia de una sociedad democrática, cuando ésta se enfrenta al reto del multiculturalismo; esto es, el carácter enriquecedor de la diversidad de propuestas valorativas, la necesidad de conocerlas y comprenderlas como un elemento que aumenta nuestra propia autonomía, nuestra formación, la capacidad de elección, y eso es tanto como educar en el diálogo intercultural, en la mutua interpelación que no rehúye la discusión de los propios presupuestos, de la responsabilidad, de la autocrítica. Es así como lo veía Mill, cuando escribía: "¿qué ha hecho de la familia europea de naciones una porción

¹ Prieto Sanchis, 1984: 90.

² Peces-Barba, 1984: 167 ss.

de la humanidad progresiva y no estacionaria? Ninguna superior excelencia en ellas... sino su notable diversidad de carácter y cultura... Europa, a mi juicio, debe totalmente a esta pluralidad de caminos su desenvolvimiento progresivo y multilateral. Pero empieza ya a poseer este beneficio en un grado considerablemente menor"³.

En otras palabras, el pluralismo cultural exige evitar la identificación previa de una cultura como la única que proporciona la identidad social sobre la que se construye el orden jurídico y político, evitar su imposición como cultura superior. Al contrario, postula la búsqueda de una nueva cultura como resultado del diálogo entre las diversas culturas, esto es, un modelo intercultural. Ahora bien, el problema es cómo educar en ese pluralismo entendido como interculturalismo, y a ese respecto la dificultad fundamental surge de la conexión entre relativismo y pluralismo: ¿debe educarse en la convicción de que todas las identidades culturales y, sobre todo, todas sus exigencias normativas que se apoyan en enunciados valorativos distintos tienen la misma legitimidad? ¿se trata de una versión más del sincretismo? ¿cabe establecer comparación, jerarquía entre ellas? ¿es posible presentar algunas de ellas como rechazables, y en ese caso, en nombre de qué criterio -de qué valores- superior?. Para responder a ello es necesario, ante todo, desembarazarse del mito de la cultura pura, "auténtica", que crea sus propios valores, incomunicables para quienes pertenecen a otro grupo, de forma que a quienes tratan de salir de su grupo social y vivir en otro, no les queda más remedio que abandonar su visión del mundo y abrazar la del grupo de destino. Al contrario: no hay cultura sino como diversidad. La cultura como hecho social, como memoria heredada -no genética- de los grupos sociales, es producto de la comunicación, del intercambio y del dinamismo del grupo, tanto en su interior, como en la relación con otros. Y, como recuerda Juliano, es necesario retener la noción de dinamicidad presente como rasgo básico no sólo en el interior de cada cultura, sino en la propia diversidad cultural: "sólo la concepción dinámica de la variedad cultural... libera también de considerar las culturas de origen de las minorías como estáticas y acabadas y permite reconocerles su propio nivel de conflicto y cambio"⁴.

En segundo lugar, cabe distinguir entre pluralismo y relativismo cultural y más concretamente entre pluralismo axiológico y relativismo ético. El problema fundamental consiste en la discusión acerca de la posibilidad de llegar a acuerdos sobre los límites del pluralismo como valor. Que el pluralismo sea en sí un valor no significa necesariamente que haya que poner en pie de igualdad todas y cada una de las plurales ideologías, tradiciones culturales y pretensiones valorativas, sobre todo cuando se trata de extraer de ellas pautas de conducta, deberes y derechos. La respuesta más aceptada acerca de los límites del pluralismo es la que insiste en la necesidad de entender los derechos humanos como contenido que no se puede relativizar. Esa respuesta es aceptable si reconocemos que los derechos humanos que, desde luego, son una ruptura con todas las tradiciones culturales (también con la occidental, aunque el complejo de culpa colonial -un complejo con grandes dosis de fundamento- tienda a vincularlos como un producto cultural occidental), no son universales en el sentido de ahistóricos, inmutables. Al contrario, son el producto de la conciencia histórica de justicia y de luchas sociales que persiguen la libertad y la igualdad. La universalidad sería universabilidad en el sentido de posibilidad de aceptación por todos de esos criterios, tras ser argumentados, lo que hoy significa que quienes discutan su aceptabilidad deben razonar su crítica y sus alternativas, y en caso contrario, aceptar lo que se ofrece como derechos. Es aceptable si entendemos además que los derechos humanos no son una caja de caudales intocable y cerrada a la inclusión de otros derechos. Así, tendríamos que reconocer que los derechos no son sólo individuales, que hay derechos colectivos, de grupos, y que esos derechos son especialmente relevantes cuando hablamos de pluralismo cultural. El límite en el reconocimiento de esos derechos colectivos es que no se obligue a nadie contra su voluntad a ser titular en cuanto miembro del grupo, pero eso

³ Mill, *On liberty* (1859)

⁴ Juliano, 1993: 23.

está muy lejos de la propuesta que, desde el liberalismo individualista, trata hoy de obstaculizar a toda costa el reconocimiento de esos derechos.

Una vez así formulados, todo lo que resulte incompatible con los derechos habría de renunciar a encontrar cobertura jurídica. Dicho de otra manera: como advirtiera, entre otros, Berlin⁵, pluralismo y relativismo no son idénticos. Menos aún habría que aceptar un nexo causal entre pluralismo cultural y relativismo ético-jurídico: el reconocimiento del derecho a la diferencia no significa el consentimiento, la equiparación de toda pretensión de diferencia. Lo importante sería la diversidad cultural, más que la pureza de los contenidos históricos concretos de las diversas culturas. El pluralismo puede coexistir lógicamente con la capacidad de juicio y discriminación entre las propuestas plurales (y a su vez, no tiene por qué convertirse en dogmatismo si se acepta que la preferencia entre ellas no obedece a ningún tipo de criterio "objetivo y absoluto", a su contraste con un dogma ético, sino a lo que nos aparece como más razonable después de argumentar). Aún más, el diferencialismo como principio de política jurídica, esto es, la preservación a toda costa de las exigencias propias de cada identidad cultural, su reconocimiento como bienes jurídicos defendibles (sólo en el ámbito interno), llevaría a la destrucción del mínimo que cualquier Derecho trata de asegurar. Por mucho que debemos respetar, comprender y juzgar desde los propios universos simbólicos, eso no nos obliga a aceptar como derecho cualquier demanda, y menos aún aquellas que carecen de argumentos para justificar semejante pretensión, como es el caso de la práctica de torturas, sacrificios humanos, o de todas aquellas que suponen, por ejemplo, la consideración de la mujer o de los niños como no-persona (como, por ejemplo, la negación de la igualdad en el acceso a la educación). Por otra parte, tampoco creo que nos veamos obligados a aceptar como universal (en el sentido de justificado racionalmente como el único preferible y, por lo tanto, digno de la protección que llamamos derechos) por ejemplo, un modelo concreto de institucionalización de las relaciones de pareja (heterosexual y monogámica) o de la familia (monogámica, heterosexual), etc. Hay que distinguir entre pretensiones que resultan razonablemente dignas de la protección y garantía que comporta su reconocimiento como derechos, y las que no se hacen acreedoras a ese instrumento, bien porque no lo necesitan, bien porque pueden ser satisfechas por otras vías más adecuadas, bien porque no lo merecen.

Es ahora cuando podemos comprender mejor el alcance del desafío que supone la multiculturalidad (que no puede reducirse a simple modalidad del pluralismo) para las sociedades democráticas. En mi opinión, un planteamiento correcto de ese desafío exige evitar algunos errores conceptuales. En primer lugar, evitar la confusión entre sociedad multicultural y políticas de gestión de la multiculturalidad. En segundo término, subrayar las diferencias entre las diversas propuestas de gestión de la sociedad multicultural. Esto lleva a distinguir entre los conflictos típicos del pluralismo y los propios del multiculturalismo y a discutir la respuesta liberal -que insiste en la idea de tolerancia y de libertades individuales como claves- sobre todo a la hora de formular respuestas en el orden jurídico y político.

La mayor parte de las estrategias políticas y jurídicas diseñadas para hacer frente a la sociedad multicultural afrontan la realidad multicultural enfatizando únicamente su carácter de riesgo para la democracia. Se trata de propuestas políticas y jurídicas que se basan en el argumento de la imposibilidad de mantener cierto grado de estabilidad y homogeneidad, mínimo imprescindible de las democracias, si no se reducen los conflictos derivados de la multiculturalidad o, más claramente aún, apuestan por la incompatibilidad de determinados modelos culturales respecto a las exigencias de la democracia.

⁵ Berlin, 1992. Es una diferencia que se encuentra, entre otros, en el conocido trabajo de Jaspers, a propósito de la tolerancia. En el fondo, es el argumento que sirve decisivamente contra el relativismo: si éste es coherente (relativismo "absoluto"), no puede reconocer el principio de tolerancia como principio universal. En el mismo sentido, a propósito de los conflictos derivados de la multiculturalidad, Alvarez Dorronsoro, 1993: 124 ss.

Pero las respuestas tradicionales ante el fenómeno de la multiculturalidad que sostienen esta tesis del riesgo para la democracia son las que se orientan a reforzar la homogeneidad en términos de identidad cultural, étnica o demográfica, la vía escogida por las políticas de asimilación impuesta y por las de segregación, propuestas tras las que se encuentra un reduccionismo bien conocido, el que sostiene el carácter imprescindible de la homogeneidad social como requisito para la pervivencia y estabilidad de cualquier grupo social. Asimismo, les subyace (el paradigma es la tesis de Huntington) la tesis de la incompatibilidad de convivencia de esos modelos culturales y del inevitable conflicto cultural. Obviamente, el corolario es la superioridad jerárquica del modelo occidental. Todo eso se traduce en medidas sociales, económicas y jurídicas que, a la vista de la incompatibilidad de las diferentes propuestas o identidades culturales (de la inviabilidad misma del multiculturalismo y, *a fortiori*, de la propuesta intercultural), están presididas por el modelo de asimilación impuesta o en todo caso por el de segregación. Me parece indiscutible que esa visión, reproducida aquí esquemáticamente (y, por tanto, también rozando la caricatura), ha comenzado ya a ser admitida y puesta en práctica: basta examinar los "escenarios de conflicto" adoptados por la NATO. Baste pensar también en cómo se analiza el fenómeno de la inmigración (especialmente el de origen africano, vinculado a la identidad musulmana) por parte de los países de la Unión Europea, y en las tímidas respuestas, a su vez, al crecimiento de las demandas de las minorías nacionales, étnicas o religiosas en los países de ese ámbito. Por eso el conflicto se centra en la incompatibilidad del modelo occidental con la cultura propia del fundamentalismo islámico, la más significativa y la más cercana.

Creo que los errores en la gestión de la sociedad multicultural propia de los modelos asimilacionista o segregacionista se apoyan en lo que podríamos denominar el prejuicio liberal. Me refiero a la respuesta liberal, que postula minimizar las dificultades del multiculturalismo sosteniendo que no constituyen ninguna novedad, pues se trataría, sin más, de los conflictos propios del pluralismo frente a los que disponemos de recetas adecuadas; las libertades individuales y el principio de tolerancia.

Como han mostrado Taylor o Walzer, lo que singulariza las demandas propias de los grupos culturales que concurren en la sociedad multicultural es ante todo un problema de reconocimiento, de identidad, es decir, de la pertenencia al grupo como bien primario, en cuanto es la llave para el acceso a la satisfacción de las primeras necesidades, lo que significa ante todo la llave de la inclusión. Eso significa sobre todo, y es lo que se descuida casi siempre en el análisis liberal acerca de la multiculturalidad, que se trata en primer lugar de un problema de participación en la riqueza y en el poder. Esa multiplicación se traduce, inevitablemente, en un incremento del conflicto social, pero un tipo específico de conflicto, como trataré de mostrar.

Además el plantamiento liberal yerra en su análisis de la sociedad multicultural al incurrir en dos reducciones relacionadas con el vínculo entre cultura y derechos. La primera es la reducción que consiste en sostener como únicos titulares de derechos a los individuos, ignorando la posibilidad de que también los grupos (los colectivos) puedan serlo, siempre que ello no suponga anular el respeto a la autonomía individual (lo que podríamos caracterizar, con Raz y Kymlicka como el respeto del grupo a la cláusula de libre elección, *free choice*, de la que es titular todo miembro del grupo). La verdad es que uno de los déficits de la teoría liberal-democrática es el no haber resuelto adecuadamente las relaciones entre los derechos individuales y el grupo al que los individuos pertenecen (y los derechos de esos grupos o colectivos). La segunda, también muy conocida, consiste en una modalidad de la tradicional diferenciación entre los derechos de primera generación y los derechos económicos, sociales y culturales. En efecto, en estos planteamientos la cultura (los derechos culturales) aparece como algo secundario, muy lejos de las necesidades básicas, cuando, por el contrario, no hace falta leer a Rawls, Dworkin o Kymlicka para reconocer que la cultura es un bien primario, y una condición para el ejercicio de la autonomía individual. Finalmente, los límites del planteamiento liberal se ponen de

manifiesto en su miopía al proponer el recurso a la tolerancia para resolver estos conflictos, cuando, como he intentado mostrar en otros trabajos, la lógica de la tolerancia es previa a la de los derechos, y en una sociedad en la que éstos se encuentran reconocidos y garantizados, reclamar tolerancia es retroceder en la garantía efectiva de las conductas que deben ser protegidas con los instrumentos propios del lenguaje de los derechos fundamentales.

La tesis que sostengo es que esos conflictos nacidos de la multiculturalidad son sobre todo, cada vez más, conflictos de identidades (que se presentan como no negociables) y de reconocimiento, y por ello conflictos de inclusión. La consecuencia es que el planteamiento y las instituciones liberales no son un medio suficiente para gestionarlos. La respuesta a esos conflictos se encontraría más bien en la revisión de la noción de ciudadanía o pertenencia al grupo (cuya percepción por los agentes sociales cambia también como consecuencia del multiculturalismo), la existencia y el alcance del vínculo socio-político, que ahora ya no puede ser definido o, mejor, resuelto, con el expediente de la nacionalidad. Hoy, el incremento de la exclusión genera la búsqueda de otros elementos de inclusión, arraigo y pertenencia, y por eso la multiplicación de la diversidad identitaria que están en la raíz, como han señalado Hirschmann, Pizzorno o Naïr, de la multiplicación de los conflictos no compatibles que amenazan la cohesión social. En mi opinión, es así como hay que ver hoy los problemas del multiculturalismo, y no -al menos no exclusivamente- en los términos de conflictos de bien, de los propios del politeísmo de valores presentado por Weber como horizonte de la Modernidad.

El punto de partida es que la diferencia entre los conflictos propios del pluralismo y los específicos del multiculturalismo es que si bien ambos presuponen la idea de conflicto potencial entre los diferentes agentes sociales concurrentes, el primero se refiere a situaciones en las que los agentes fundan sus acciones en la promoción y defensa de intereses negociables, en el marco de una identidad común (no negociable), mientras que en el multiculturalismo el enfrentamiento se produce entre agentes que simbolizan en el espacio público identidades presentadas como no negociables, reivindicando ese espacio. En la perspectiva pluralista el conflicto es entendido como positivo, enriquecedor, condición misma del juego democrático. Por el contrario, desde la visión multiculturalista al uso el conflicto es percibido en términos negativos, como potencialmente destructor, como amenaza.

Como he señalado en alguna ocasión, me parece útil a este respecto el análisis de Gianni que, de acuerdo con Pizzorno y Hirschmann, propone la distinción entre identidades negociables y no negociables: son negociables las que se fundan a partir de intereses particulares, es decir, identidades parciales, que se pueden negociar en función de la transformación del contexto en el que aparecen, por una decisión de voluntad. Las no negociables remiten a referentes de identidad como la raza, la etnia, el sexo y en algunos casos la religión o la clase social, que no surgen tanto de una elección cuanto de una imputación, de una inserción social (no son elegidas). De ahí su dimensión simbólica; son formuladas como totales, exclusivas, rígidas.

Hablar en estos términos no significa, y esto es importante, que acepte que haya identidades "naturales", "esenciales", que el individuo se defina exclusivamente en términos de pertenencia, y no en los de ser y actuar. Se trata más bien de mostrar por qué se presentan (es decir, cuál es la razón) como no negociables esas identidades. Por supuesto que la construcción de la identidad -de la cultura- es un proceso de interacción caracterizado por el dinamismo, por la transformación, por la polimorfía de las identidades constituidas. Entre identidades negociables y no negociables en realidad, más que contraposición, hay un continuum. Así, la construcción del Estado moderno como Estado-nación es el resultado de dos grandes principios de orden que se configuran como identidades no negociables, la comunidad nacional y la comunidad de fe, dos concepciones

fundamentalistas irreconciliables con cualquier identidad que amenace su hegemonía, su proyecto de homogeneización social, y la historia contemporánea es la transformación de esas identidades no negociables en negociables. En resumen, una identidad puede ser vivida como no negociable *hic et nunc*, en relación con un contexto, un momento histórico, la conciencia de un grupo y revelarse luego como negociable, y viceversa: un interés compartido puede convertirse en un principio de identidad. En todo caso, lo que trato de concluir, con el análisis de Gianni, es que el pluralismo se refiere a situaciones en las que los agentes fundan sus acciones en la promoción y defensa de intereses negociables, en el marco de una identidad común (no negociable), mientras que en la situación de multiculturalismo se trata del enfrentamiento entre agentes que simbolizan en el espacio público identidades presentadas como no negociables, reivindicando ese espacio.

La conclusión más evidente es que la inexistencia en Europa -más aún que en los respectivos Estados nacionales- de un sustrato de identidad prepolítico (cultural, económico, social) de carácter homogéneo altera radicalmente la definición del vínculo político que se puede predicar de las democracias multiculturales. Esta constatación ha llevado al debate sobre las identidades post-nacionales, tal y como ejemplifica la obra de Habermas⁶. En ese debate, las alternativas más usuales apuntan hacia el modelo de ciudadanía republicana, corregida en su sentido inclusivo por las exigencias de la ciudadanía cosmopolita⁷.

No pretendo resolver ahora esta ardua cuestión, sino sólo llamar la atención sobre un sofisma que se desliza no pocas veces bajo el manto del cosmopolitismo, en la medida en que se ha querido presentar a la Unión Europea como marco idóneo para emprender el proceso del cosmopolitismo y, en ese sentido, la solución cosmopolita como la más adecuada para la unión política europea, para su modelo de ciudadanía.

En efecto, creo que una buena parte de los *soi-dissants* europeístas, internacionalistas, y cosmopolitas en sus esfuerzos de descalificar ese tipo de razón ideosincrática que sería el nacionalismo, ocultan las más de las veces a su vez otro tipo de nacionalismo, no menos sujeto a los tres defectos que aquellos le critican: belicoso, burgués, localista, que son los tres estigmas con los que se suele identificar a los nacionalismos emergentes y minoritarios.

Es verdad que en buena medida el europeísmo de muchos no es sino una astucia propiamente nacionalista, es decir, la oportunidad de imponer el propio Estado frente al nacionalismo demonizado (Francia vs. Alemania sería el paradigma inicial; ahora se trataría de oponer el europeísmo francoalemán al aislacionismo británico). Únicamente los ingleses no lo disimularían. Es verdad que el internacionalista que critica el interés burgués tras los proyectos nacionales, que denuncia la manipulación burguesa de buena parte de los proyectos pretendidamente nacionalistas resulta no menos burgués en su defensa de las aventuras coloniales, aunque me parece que eso no alcanzaría al internacionalismo contemporáneo sino al del XIX y primera mitad del XX. Es verdad, por fin, que el cosmopolitismo de otros es en no pocos casos no ya un cosmopolitismo vacío, sino un monopolio nacional que identifica la cultura, lo universal, con la producida por uno o cuatro grupos etnoculturales occidentales y que propicia el colonialismo, también el cultural, para el que hay pase para el nacionalista siempre que se encierre en el coto inofensivo del

⁶ A partir de Habermas 1989. Véase sobre todo la reflexión de Habermas 1998, a propósito de los límites de la democracia inclusiva en sociedades multiculturales, caracterizadas por la agudización de lo que con Taylor y Honneth (con Hegel, al fin y al cabo) denomina luchas por el reconocimiento.

⁷ La opción por el cosmopolitismo -o por sus peldaños, como escribe Muguerza (1996)-, es una respuesta que pretende avanzar en la vía inalcanzable, por utópica, de las propuestas de ciudadanía universalista (la más coherente con la lógica de una ciudadanía de inclusión, atenta a las exigencias de polifonía individual por utilizar la expresión de Hirschmann). A ese respecto, Thiebaut 1996.

floklore o del dialecto. En eso la coincidencia con Pla es menor: Pla quiere ser al tiempo ampurdanés y cosmopolita (no universalista ni europeo siquiera). Creo que no pocas veces, detrás del cosmopolita se esconde un *cosmopaleto*, por utilizar el parónimo que ha divulgado J.Muguerza. Creo que el único universalismo aceptable es el que sigue la *ratio* de universalización de los derechos humanos y del reconocimiento de la condición de sujeto de todo ser humano sin más aditamentos, aunque eso no quiere decir que sea defendible el modelo robinsoniano de exención de supuestos que hoy nos predicán los liberales. Y aún así, ese universalismo ha de hacer frente a críticas, como las que provienen del incremento y de los cambios cualitativos del fenómeno del multiculturalismo. Creo también que la idea a desarrollar es el modelo de cosmopolitismo plurinacional, por complejización, en el sentido que Muguerza atribuye a Kant, aunque no creo que sea tan clara esa visión en Kant, que no es desde luego la del cosmopolitismo multicultural de McCarthy o Walzer, o incluso Kymlicka, coherentes a su vez con el individualismo polifónico de A.Hirschmann⁸, Ese modelo, que tiene en cuenta las diferencias entre cultura y civilización, es un buen terreno para matizar el debate acerca de la tensión universalismo-multiculturalismo y para insistir en la importancia de lo que se ha dado en llamar “peldaños del cosmopolitismo”. Y por todo ello, creo que no es menos cierto que el nacionalismo, que tiene la fuerza y buena parte de la razón desde el punto de vista cultural y, en ciertos aspectos, desde el punto de vista moral, en cambio, como proyecto político -en su vertiente de identificación nación/Estado, nación/ciudadanía-, es un mensaje anacrónico, insuficiente y que plantea más dificultades que soluciones para el proyecto inaplazable de una democracia multicultural.

⁸ Por más que, en coherencia con lo enunciado en el artículo segundo definitivo de la *Paz perpetua* -el *ius gentium* ha de basarse en la federación de Estados libres y no en un Estado supranacional, en el *Völkerbund* y no en el *Völkerstaat* -, en el suplemento primero de *La Paz Perpetua* se sostenga que la idea de *ius gentium* presupone la de diversidad nacional, en el sentido de respetarla, lo que acercaría a Kant a las tesis del Romanticismo, a Herder, más que a las de la Ilustración (en todo caso, y pese a Kedourie, Kant no es Fichte y no hipostasiza la idea de nación).