

El multiculturalismo en el Estado de derecho secular. Una definición de fronteras a partir de la teoría de la civilización

RUDOLF BURGER*

Resumen: La "sociedad multicultural" no es una consecuencia lógica de la sociedad pluralista liberal sino, al contrario, su reto, porque da a la multiplicidad de formas de vida, a las costumbres y visiones del mundo que producen identidad, un significado políticamente segregacionista que se opone a la tradición del Estado de derecho liberal. Si la sociedad pluralista liberal produce la cohesión del Estado en torno a la igualdad de sus miembros, asegurada por la ley, la sociedad multicultural intenta el reconocimiento de la particularidad y otredad a través de la vía jurídica de sus miembros. La sociedad liberal aleja las particularidades específicas de los individuos (sexo, raza y credo) de la esfera pública del derecho, la política y el mercado, y las remite al espacio de una sociabilidad apolítica. La sociedad multicultural, por el contrario, niega esa separación del espacio público y del espacio privado. A través de la demanda del reconocimiento estatal de derechos de grupo y de derechos particulares, la sociedad multicultural sofoca el principio de igualdad individual, fundamento de un Estado liberal, democrático, secular.

Abstract: A "multicultural society" is not the logical result of a liberal, pluralistic society but, on the contrary, poses a challenge to it, since it lends the multiplicity of life styles, customs and world-views that produce identity a politically segregationist meaning that is opposed to the tradition of the liberal rule of law. If a liberal, pluralistic society produces cohesion of the State regarding the equality of its members, guaranteed by law, then a multicultural society seeks to recognize particularity and otherness through the legal means of its members. Liberal society distances the specific particularities of individuals (sex, race, creed) from the public sphere of law, politics and the market, relegating them to the sphere of an apolitical sociability. Conversely, a multicultural society denies this separation between public and private spheres. Through the demand for state recognition of group and individual rights, multicultural societies stifle the principle of individual equality, the very basis of a secular, democratic and liberal State.

I

EN EL INVIERNO DE 1792-1793 —los acontecimientos en Francia llegaron a su punto culminante el 21 de enero de 1793 cuando es decapitado el rey—, Johann Gottlieb Fichte escribió en un panfleto, que pronto empezaría a circular de manera anónima (*Contribución a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución Francesa*):

Otorgarle derechos de ciudadanía a los judíos [...] para ello no veo otra forma que cortarles a todos las cabezas en una noche y ponerles otras nuevas en las que no se halle una sola idea judía. Para protegernos de ellos, de nueva cuenta, no veo otra forma que conquistar su amado país y enviarlos a todos para allá.¹

* Dirigir correspondencia a: Universitar Für Ange Wandte Kunst, 1010 Wien, Oskar Koloscmkaplatz, tel.: (00431) 71133200.

¹J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, vol. VI, p. 150 (Fn).

Estas frases no las escribió un primitivo camorrista antisemita, sino el consumado idealista de la filosofía trascendental de Kant; las escribió el representante más importante del idealismo alemán antes de Hegel y que, a diferencia de este último, no era un fenomenólogo contemplativo del espíritu objetivo, sino como filósofo del idealismo subjetivo absoluto, predicaba la primacía de la razón práctica, es decir, de la ética racionalista por sobre la razón teórica; las escribió un miembro honorario de la asamblea revolucionaria francesa, un autor que, años después, en 1807/1808, habría de tener un enorme efecto político, que llegó mucho más allá de su época, con sus *Discursos a la nación alemana*; no las escribió un obstinado irracional racista que creía en alguna mítica herencia de la sangre. Por el contrario, lo hizo el racionalista más agudo de su tiempo, propagandista del “Estado racional” y futuro autor de la “doctrina de la ciencia”, que ya no le proporciona un espacio ni al “inconsciente” intersíquico, ni a la contingencia de la naturaleza externa, sino que niega sistemáticamente todo lo transinteligible y construye el “ente en sí” de Kant como asentamiento del yo autónomo. En Fichte no existe lo “no-idéntico” (Adorno), no existe un límite a la libertad absoluta del sujeto que no se haya impuesto él mismo (y que, por tanto, no pueda traspasar), y por ende, no hay tampoco espacio para un concepto biológico de raza para explicar —y justificar— rasgos de carácter y conductas dados por la naturaleza y, por ello, inevitables.

Finalmente, estas frases las escribió —sea permitida esta última referencia para completar la aparente paradoja— un hombre que en 1812, en la cumbre de su fama, renunció a su puesto como primer rector electo de la recién fundada Universidad de Berlín, porque el senado de la Universidad se negó a proceder, como Fichte pedía, en el caso Brogi-Melzer, con dureza ejemplar en contra de los ataques antisemitas.²

Todo sería más fácil si pudiéramos explicar la brutal observación de Fichte a partir de motivos comunes y bajos —religiosos o racistas. Otro antisemita, diríamos, qué importancia tiene eso para la actualidad, más de doscientos años después. Dios sabe que desde entonces han existido muchos más.

Pero no podemos hacerlo por las razones mencionadas. Al fin y al cabo, Fichte no es cualquier persona y no encontramos en él un antijudaísmo fundamentado en la religión; por el contrario, Fichte ya se había dado a conocer en 1792 con su tratado *Tentativa de una crítica de toda revelación*, que primero se le atribuyó a Kant y también fue publicado de manera anónima y, en 1799, había perdido su cátedra en Jena a consecuencia de la llamada “disputa ateísta”; tampoco podemos hablar de un antisemitismo que, por cierto, en ese entonces todavía no existía como elemento ideológico basado en motivos filosóficos.

Si quisiéramos suponer que en el párrafo citado se trata de una especie de *lapsus*, en el que salen a la luz los resentimientos antisemitas o antijudaicos reprimidos por

² Cf. Fuchs, “Fichtes Stellung zum Judentum”, en *Fichte-Studien*, vol. 2, Amsterdam, 1990, pp. 160ss.

la teoría, estaríamos restándole importancia al problema, pues tal suposición arrojaría una débil luz sobre el carácter de Fichte como particular, pero aligeraría su filosofía oficial de manera inadmisible.

En los hechos, sucede exactamente lo contrario: retóricamente, la formulación puede ser un *lapsus* pero, en cuanto al contenido, obedece a la lógica de su sistema. Pues aun cuando Fichte se haya distanciado posteriormente, en su *Tratado de responsabilidad* de 1799, de su texto escrito hacía seis años, y preguntara si “[era] justo y correcto seguir usando esa juvenil e imperfecta tentativa del jovenzuelo como parámetro para medir los principios políticos del hombre”³ (con todo, este “jovenzuelo” tenía ya 31 años cuando escribió el panfleto), es necesario ver que la frase que habla de cortar las cabezas judías, que por supuesto no debía ser entendida como una invitación al asesinato, sino de forma metafórica (nótese la imagen de “poner nuevas cabezas” *para otorgarle derechos de ciudadanía a los judíos*; Fichte le estaba concediendo, explícitamente, en el mismo lugar, derechos humanos generales a los judíos), era consecuente con el concepto racionalista de Estado del Fichte maduro.

La tarea histórica de hallar bases institucionales durables para una convivencia razonable, es decir, legítimable en el razonamiento público entre libres e iguales, a partir del “tumulto” (Hegel) moral y político de la Revolución francesa —cuyos principios republicanos fueron obligados para Fichte durante toda su vida— lo convierten en filósofo de la “doctrina de la ciencia”, un sistema apriorístico-racional acerca del todo de la realidad. Desde este sistema suyo, que penetra todos los ámbitos del espíritu y de la vida, Fichte sólo puede aprobar un concepto de Estado que, empíricamente, carezca de condiciones, que parta de la razón pura. Por eso, al igual que con anterioridad lo hizo Thomas Hobbes, tiene que negarle reconocimiento político y expulsar de su república a toda actitud del individuo con graves consecuencias prácticas y, aún más, a las actitudes de las agrupaciones que estén comprometidas con una verdad que trascienda al Estado y que no pueda ser burlada por la razón.

En la visión que Fichte tenía de la convivencia estatal entre seres racionales libres, el principio de una racionalidad inmanente al mundo, que sustenta al Estado, es de vital importancia. Así pues, Fichte, marcado por los acontecimientos igualitarios y sanguinariamente turbulentos de la Revolución francesa, no puede concebir un Estado en funciones que se rija por principios racionales que, a la larga, tolere a comunidades religiosas que se nieguen mutuamente la ortodoxia y que reclamen para sí mismas la verdad absoluta.

Fichte exige la temprana educación de los niños por el Estado (en los *Discursos...*) y, en el fragmento utópico de una versión de la *República de los alemanes* (1806-1807), mata a los diferentes cultos cristianos convirtiéndolos en religiones de revelación. Ello porque descomponen la homogeneidad del Estado y, sobre todo, porque su

³ J. G. Fichte, *Sämtliche Werke*, vol. v, pp. 288ss.

verdad reveladora, que no puede ser aprehendida racionalmente y que se refiere al más allá, es, al mismo tiempo, una obligación moral, es decir, práctica, en este mundo, que pasa por encima de la obligación (el creyente diría “meramente”) terrenal con el Estado. Únicamente una vaga esperanza en el más allá sobrevive en una forma del cristianismo —misma que ha sido mantenida de forma general y que está fundada en la ética pura— con algunos rituales ciudadanos y con un culto a la muerte más bien pagano.⁴ Por estos motivos, Fichte es, como lo ha acentuado Erich Fuchs, tanto “anticatólico” como “antiprotestante”, “antijudío” y “antimusulmán”.⁵

En la construcción racionalista del Estado de Fichte existe la misma alternativa tanto para los judíos como para los no-judíos: la asimilación, es decir, la aceptación de las ideas principales del Estado racional, o la emigración. El que el veredicto resulte más severo para los judíos que para los credos cristianos se explica por la seriedad y la persistencia histórica de la ortodoxia judía —que más que una ortodoxia es una ortopraxia— y por su cambio de curso respecto del *main-stream* cristiano. Esta es la opinión de Fichte, tanto en 1792 como en 1807.

Su horrible frase de cortar en una noche las cabezas de los judíos y de ponerles nuevas cabezas en las que no hubiera *ni una* idea judía es pues, y sin importar qué más pudiera ser ni los resentimientos ocultos que pudiera expresar,⁶ sobre todo, *una metáfora terrorista de homogeneización del Estado republicano* inspirada por el terror racionalista de la Revolución francesa.

El ideal de filosofía política en Fichte está constituido por el Estado racional, homogéneo, no empañado por particularidades ideológicas, que es emanación práctica de la subjetividad libre y racional de sus miembros, que se reconocen en él y se identifican con él. Este Estado no tolera a ningún Dios a su lado. Así, la filosofía de la libertad absoluta se transforma, por una necesidad interna, en su propio polo opuesto: en el terror. En la *Fenomenología del espíritu* (1807), Hegel trazó esta lógica del Estado revolucionario en toda su consecuencia y pureza en el famoso capítulo “La libertad absoluta y el horror”. Precisamente esta dialéctica resume la popular fórmula de Michel Foucault: “El terror, ésa es la razón”.

⁴ La división de poderes hecha en el *Nuevo Testamento*, en Mateo 22, 21, “Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, que es de una extraordinaria importancia en la dinámica particular de la cultura occidental, sólo funciona si el propio Estado es cristiano en los principios que lo sustentan, si no se llega necesariamente al *doublebind*, es decir, a la colisión. Fichte toma en cuenta esta contradicción potencial en su tentativa por reconciliar su militante ética (nacional) ciudadana con el ágape cristiano. Y esta amalgama es precisamente la causa de la estrechez ideológica y de la impertinencia moral de su filosofía política.

⁵ E. Fuchs, *ibid.*, p. 166.

⁶ Por supuesto que la violencia de la metáfora expresa ocultos resentimientos y, por tanto y precisamente en un autor como Fichte, es un fuerte indicio del origen común compartido por el nacionalismo alemán y el antisemitismo. Pero ése no es nuestro tema, como tampoco lo es la psicología del autor, el tema es el valor nominal lógico de una teoría.

II

¿Por qué cuento esta vieja historia? La cuento porque, *ex negativo* y con una agudización extrema, nos introduce al núcleo de la problemática de lo que hoy se llama “multiculturalidad”; y para recordar ante qué matriz debe discutirse el asunto si es que se le quiere hacer justicia al problema y no sólo explayarse en baratas condescendencias pastorales. Es decir, que debe ser discutido de frente a la clásica teoría racionalista continental del Estado, cuyo ideal ha sido el Estado culturalmente homogéneo, lo cual quiere decir, sobre todo, el Estado *confesionalmente* homogéneo o la sociedad *confesionalmente* homogénea (la separación categórica entre Estado y sociedad no es consumada sino hasta Hegel).

Este ideal de homogeneidad que en algunos pensadores (tal es el caso de Fichte) puede asumir rasgos abiertamente terroristas, se encuentra en el origen de la moderna teoría del Estado del siglo XVII. Llevada a su máxima expresión en Thomas Hobbes, se encuentra de forma más o menos explícita en todos los racionalistas de esta heroica época de la razón, en Spinoza o en Pufendorf, y, como tal, constituye, por más de doscientos años, la base teórica y el acompañamiento del Estado territorial, primero del absolutismo continental y, en lo subsecuente, también del Estado nacional republicano.

El racionalismo del siglo XVII debe comprenderse, a su vez, y no sólo en la teoría del Estado, como reacción filosófica a las experiencias de las guerras civiles religiosas de los siglos XVI y XVII. No se debe a una parálisis de las energías teológicas, como se afirma frecuentemente, sino que, por el contrario, surge de la agudización de conflictos atizados y legitimados por la religión que provocaron por décadas masacres en gran parte de Europa, en Alemania, Inglaterra, Francia, y que despolblaron comarcas enteras. En los tempranos tiempos modernos, ésa fue la realidad de una sociedad “multicultural”, lo cual en ese entonces, en una época teológica, significaba una sociedad de cultos mezclados, una sociedad dentro de la cual supuestas verdades absolutas, que se excluían mutuamente, chocaban unas contra otras en competencia y se combatían sanguinariamente.

Los conflictos no podían ser resueltos teológicamente, y por décadas tampoco se les pudo dar una solución militar; por el contrario, a más tardar a partir de la noche de San Bartolomé, en 1572, la furia de la devastación se propagó cada vez más hasta la derogación del edicto de Nantes, en 1685, la cual, tras la paz de Westfalia de 1648, sólo introdujo una nueva época de expulsiones. Una forma primitiva religiosa de la “limpieza étnica”, si se quiere, aunque de dimensiones inimaginables, pues abarcaba toda Europa. En medio se encuentra el asesinato de Enrique IV de Francia, quien pugnaba por llegar a un acuerdo, cometido por un fanático católico en 1610 y que fue visto como un fanal en toda Europa. También en medio se encuentran la guerra civil en Inglaterra y la guerra de treinta años en Alemania. Con cuánto ardor se desencadenó también la contrarreforma católica lo muestra el voto pronunciado por Fernando II de Austria cuando tomó posesión del gobierno en Estiria: “Mejor

gobernar sobre un desierto, comer pan y agua, mendigar con la mujer y con el hijo, dejar que despedacen nuestros cuerpos, antes que tolerar un agravio en contra de la iglesia, antes que tolerar la herejía.”⁷

Si hubo una “crisis cultural” en Europa antes de 1933 fue la crisis del siglo XVII. Otto Kallscheuer dice al respecto:

La época confesional significó, sin duda, al mismo tiempo, un importante paso —consumado con la espada y la Biblia, con violencia y sermones, con ordenación territorial y educacional— hacia la homogeneización cultural de los grandes Estados territoriales de Europa. El resultado fue una integración, más o menos forzada, de religión y autoridad [...] Con la territorialización de las religiones [...] el ordenamiento espacial de las potencias europeas introdujo “limpiezas religiosas” masivas. Provocó migraciones de pueblos, sobre todo de protestantes: de Alemania al este, de Francia hacia el norte, de Europa al oeste, al Nuevo Mundo. Y este ordenamiento estatal y religioso “westfálico” preparó también las condiciones necesarias para la formación política de las naciones de los siglos XVIII y XIX.⁸

Los grandes pensadores de la época consideraron que la única salida intelectual de la crisis del siglo XVII se hallaba en la reducción del poder de la teología, en que se encontrara un punto absolutamente seguro, más allá de las disputas hermenéuticas acerca del contenido de verdad de los textos de revelación (las guerras civiles religiosas de los siglos XVI y XVII fueron llamadas, con razón, “guerras civiles hermenéuticas”). Y esto es precisamente lo que prometía el racionalismo con su manera apriorística del conocimiento *more geometrico*. El “terror de la razón” fue, en principio, una empresa pacificadora. Lo que se buscaba y se encontró en el racionalismo orientado por modelos matemáticos, fue una forma de la verdad independiente de la cultura y de la religión, descontextualizada. Es la forma axiomática y abstracta de los teoremas matemáticos, que desde el siglo XVII fundamenta su primacía gnóstica frente a otras formas del conocimiento, sean narrativas o hermenéuticas: su verdad puede ser entendida por todos los seres humanos, quienes deben aprobarla en virtud de un convencimiento *a priori*, sin importar a qué cultura, religión, nación o etnia pertenecen, sin importar si son alemanes, italianos, españoles, franceses o ingleses, si son católicos, protestantes, judíos o musulmanes. *Lo abstracto vincula a los seres humanos, no lo concreto. Las culturas los separan, la civilización los une.* La manera de pensar descontextualizada, matemática y de las ciencias naturales surgida en el siglo XVII, realmente sentó las bases para la primera civilización global de la humanidad que está por encima de todas las culturas: la moderna sociedad industrial.

Como mostró Stephen Toulmin en lúcidos estudios, este motivo, en última instancia político, de la superación de una crisis cultural religiosa, define al núcleo

⁷ Citado de P. Karner, “Die gespaltene Seele. Gegenreformation in Österreich”, en G. Heiss y K. P. Liessmann, *Das Millennium. Essays zu tausend Jahre Österreich*, edición especial, Viena, 1996, p. 109.

⁸ O. Kallscheuer, “Zusammenprall der Zivilisation oder Polytheismus der Werte?”, en O. Kallscheuer, (coord.), *Das Europa der Religionen*, Fischer, Francfort del M., 1996, p. 22.

más profundo de la teoría cartesiana del conocimiento —con la que, por lo general, se identifica el inicio de la modernidad filosófica—, y cuyos herederos, tanto en lo bueno como en lo malo, seguimos siendo nosotros.⁹ Y, sobre todo, también define —cosa que asimismo ha sido señalada por Carl Schmitt— la construcción axiomática de la teoría del Estado de Hobbes. “Pensar es calcular”, dice Thomas Hobbes, y escribe su *Leviathan* de acuerdo con esta máxima. Aquel “punto absolutamente seguro más allá de las disputas hermenéuticas” del que yo hablé, aquella “esfera de neutralidad” de la que habla Carl Schmitt y que tiene la tarea de poder calmar la virulencia de las particularidades —en principio definidas de manera teológico-racional, en lo sucesivo de forma étnico-cultural— y de homogeneizarlas en su tendencia, están constituidos en Hobbes por el “Leviathan”, por el Estado absolutista.

Hobbes llama al Estado el “Dios mortal”, con lo que señala dos cosas diferentes: en primer lugar, que es perfectamente posible arruinarlo, con la consecuencia de que el “Behemoth”, la guerra civil, alce su espantosa cabeza y desgarré a la sociedad y, en segundo lugar, que precisamente por eso no debería haber en el mundo terrenal un poder normativo superior al del Estado. La deificación que Hobbes hace del Estado tiene su motivo en el miedo, fundamentado históricamente, de una guerra civil.

Esta función primordial del Estado es fácilmente olvidada en épocas de paz. Y también se olvida que todas las particularidades definidas religiosa, étnica, nacional o culturalmente, son bandos dormidos de una guerra civil que pueden ser despertados, por ejemplo, pero no únicamente, por determinadas condiciones económicas de disparidad y que, por otro lado, no es sino el Estado constitucional laico y republicano, que garantiza los derechos fundamentales igualitarios y que, en principio, es “daltónico” frente a la abigarrada realidad cultural, el que hace posible la coexistencia pacífica de particularidades culturales, religiosas, étnicas, etc. *La homogeneidad basal del Estado secular de derecho es la condición necesaria para que exista la pluralidad cultural, a la vez que se conserva la libertad individual.* Pues, a diferencia de las formas de dominio legitimadas tradicionalmente, el Estado constitucional surgido del racionalismo es absolutamente capaz de una *autocorrección reflexiva* acerca de sus excrecencias que homogeneizan por medio del terror; incluso se puede decir que es esta capacidad la que, en suma, lo convierte en un moderno Estado de derecho, sobre la base de los derechos a la libertad fundamentados individualmente y en el derecho natural.

⁹ No obstante, Toulmin argumenta (en *Kosmopolis*) *contra* el racionalismo descontextualizado de la modernidad y *a favor* del escepticismo contextual “multicultural” del siglo XVI, sin duda sobre la base del primer universalismo de la modernidad alcanzado por medio del racionalismo. En esa medida, su multiculturalismo escéptico es una empresa de lujo, que vive de la sustancia racionalista.

¹⁰ Esta facultad de autocorrección reflexiva se torna efectiva muy pronto, ya desde finales del siglo XVII, en la rama anglosajona y empírica de la Ilustración. En abierta disputa con Thomas Hobbes, John

Razón, en ello estriba no sólo el contenido sino también la capacidad de la autorreflexión.¹⁰ Si la deificación del Estado que hizo Hobbes tenía como único motivo evitar el *summum malum*, la muerte violenta en *bellum omnium contra omnes*, en Hegel vuelve a aparecer un *summum bonum*, aunque no en cuanto al contenido, sí formalmente: la “deificación del Estado” hegeliana está motivada por la garantía política de los derechos individuales a la libertad. En el apéndice del artículo 258 de la *Filosofía del derecho* se lee:

El Estado es la verdad de la idea moral [...] es la realización de la libertad, y el objetivo absoluto de la razón es que la libertad sea verdadera. [...] Cuando se habla de la idea del Estado, no se tiene que pensar en Estados específicos, en instituciones específicas, más bien se tiene que contemplar para uno mismo esta idea, este Dios verdadero. Todo Estado, aun cuando se le considere malo según los principios que uno sostenga, aun cuando se le reconozcan una u otra carencias, posee en sí mismo, si pertenece nominalmente a aquellos establecidos en nuestro tiempo, los elementos esenciales para su existencia. Pero, como resulta más fácil encontrar carencias que comprender lo afirmativo, se cae con facilidad en el error de olvidar el organismo interno del propio Estado por detenernos en aspectos individuales. El Estado no es una obra de arte, se halla en el mundo, y, con ello, en la esfera de la arbitrariedad, de la casualidad y de la equivocación, una mala conducta lo puede desfigurar en muchos aspectos. Pero el hombre más feo, un enfermo, un inválido, sigue siendo un hombre vivo. Lo afirmativo, la vida, persiste a pesar de las carencias, y aquí se trata de lo afirmativo.

En la idea hegeliana del Estado se cristalizan los principios del *citoyen*, y no precisamente en la forma del *gentilhomme* o del *bourgeois*, a éstos el Estado les impone límites en su libertad, define las reglas de su conducta. Su condición es la *privatización de lo religioso*, así como la debilitación política de todos los culturalismos étnicos, su “folclorización”, si se quiere. Es el Estado constitucional abstracto el que Hegel celebra como garante de los principios universales de la Ilustración, como bastión

Locke expresa la opinión en su *Letter Concerning Toleration*, publicado en 1689, “de que ni los paganos ni los mahometanos ni los judíos deben ser excluidos de los derechos civiles debido a su religión”.

Cien años después, en 1790, el primer presidente de Estados Unidos, George Washington, explica en una carta al jefe de la comunidad judía en Newport, Rhode Island, cómo la joven república debía realizar este principio de la tolerancia y, a la vez, superarlo en dirección al *reconocimiento*: “Los ciudadanos de los Estados Unidos de América [...] gozan todos de la misma libertad de conciencia y de los mismos derechos de ciudadanía. Ya no se trata de que la tolerancia sea expresada en el sentido de que una determinada clase de personas muestre indulgencia permitiéndole a otros ejercer y disfrutar de sus derechos naturales e innatos. Pues, por suerte, el gobierno de Estados Unidos, que no impone ningún castigo al fervor religioso y que no presta ayuda de ningún tipo a la persecución, únicamente solicita que aquellos que vivan bajo su protección se comporten como buenos ciudadanos, otorgándole su valioso apoyo en cualquier circunstancia.” (Citado de B. Lewis, “Der Traum von Koexistenz”, en *Merkur*, 522/523, sept. 1992, pp. 825ss).

Ciertamente, en ese entonces Estados Unidos, como país de inmigración, contaba sin duda alguna con enormes reservas de tierra, y los ingleses, como escribió bellamente Carl Schmitt, nunca tuvieron un Estado: tenían el mar. Por lo demás, la tolerancia angloamericana sólo se extendía a pueblos o etnias del mismo nivel civilizatorio. Los habitantes originales indígenas de América, los negros y los “salvajes” subordinados al Imperio fueron excluidos. Esta salvedad civilizatoria era tan natural que ni siquiera se necesitaba expresarla.

del poder legítimo en contra de la insolencia teológica, de la estrechez de miras nacional y de la hegemonía cultural; contra la arbitrariedad feudal y también contra la “espiritualidad zoológica” de la burguesía acumuladora. El principio histórico de la modernidad se halla, para Hegel, en que ésta declara, en los derechos humanos (*droit de l'homme*), a la libertad del hombre como hombre, como el principio del derecho y del Estado. Ahora forma parte de él, escribió en el artículo 209 de la *Filosofía del derecho*, le corresponde “a la educación, al pensamiento como consciencia del individuo, que yo sea concebido como persona, donde todos (los seres humanos) son idénticos. El ser humano vale como tal porque es un ser humano, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc”. El Estado, en sentido hegeliano, es la condición de la posibilidad de lo que hoy día llamamos “sociedad civil”.

III

Si seguimos tomando en serio estos principios del origen de la modernidad a partir de la guerra civil y de la revolución, y si no los queremos abandonar a una arbitrariedad postmoderna, ¿qué se infiere de ellos para el multiculturalismo en el siglo XX que finaliza?

Para por lo menos “encontrar”, como diría Carl Schmitt, una respuesta a esta pregunta, se requiere, ante el trasfondo de lo expuesto, un acuerdo acerca de en qué sentido utilizamos la palabra “cultura” en la actualidad y en este contexto. Esto es, en el sentido de Ernest Gellner, como un sistema general de funciones rituales sin ninguna pretensión de verdad, o sólo en el sentido metafórico. Así como el concepto de “sociedad civil” significa prácticamente la sociedad a la que se le ha recortado el Estado, “cultura” significa, en la moderna sociedad industrial dirigida por la ciencia, la actividad espiritual a la que se le ha recortado el conocimiento en sentido riguroso, así como las prácticas y rituales sociales por ella dirigidos. Y así como el concepto de sociedad civil sólo se puede usar oportunamente cuando la función del Estado se ha definido, delimitado y restringido con precisión, igualmente el concepto “cultura” no adquiere su sentido moderno sino hasta que el conocimiento estrictamente referencial y orientado al crecimiento se ha aislado como “ciencia”, cuyos modos de proceder, sus prácticas y resultados constituyen el elixir de la vida de la civilización moderna, también en el aspecto *moral*. “Lo que sobra del conocimiento científico es una especie de suero lácteo al que se le ha extraído la mantequilla del saber referencial.”¹¹ O con una hermosa frase de Michel de Certeau: “Cultura es el todo como resto.”

Edmund Husserl llamaba “mundo de la vida” a este “suero lácteo”, a este “resto” que al mismo tiempo es el todo, con lo cual hace patente que siempre vivimos y

¹¹ E. Gellner, *Pflug, Schwert und Buch*, Klett-Cotta, 1990, p. 240s.

tenemos que vivir en alguna cultura. Pero como tal, como fenómeno propio, no aparece de manera reflexiva sino hasta la civilización moderna, dirigida por la ciencia; y como dicho fenómeno de la conciencia, reflexivamente separado, puede volverse objeto de una veneración consciente, incluso puede convertirse en un auténtico culto: el culto a la identidad cultural.

En una época post-teológica en la que ya no existe un poder trascendente creíble que funcione como instancia de apoyo, y tras el desmoronamiento del conflicto entre Oriente y Occidente —que, por su parte, puede ser interpretado como conflicto cultural (así lo afirma, por ejemplo, Dieter Senghaas)—, la “cultura” del mundo interior aparece como una edificación dadora de identidad y movilizadora de comunidades. La tesis de Emile Durkheim que sostiene que los hombres siempre han adorado a su propia comunidad y cultura en forma de cultos rituales y posteriormente doctrinarios para crear con ello un solidario sentido de “nosotros”, en un entorno percibido como hostil, obtiene un nuevo significado en nuestra anónima sociedad de masas. En este caso, describe un *mecanismo político de reacción*: la pertenencia a una tradición cultural limitada y limitante crea, en una sociedad igualitaria, una ganancia de distinción y, con ello, algo así como un “sentido vital” para una comunidad imaginaria, que trasciende la existencia individual. (“Imaginaria” porque la mayoría de las personas de esta “comunidad” no se conocen entre ellos y, en su vida cotidiana, tampoco tienen que ver unos con otros.)

Estas justificaciones culturales son, como escribió Ernest Gellner, meras falsificaciones. Pues el auténtico tradicionalista no sabe que lo es, quien se declare a sí mismo tradicionalista, deja de serlo: los indios hopi no viven en una cultura hopi, sino en un “mundo”. Sólo para los etnólogos viven en una cultura hopi. Para ellos, sólo viven en una cultura hopi aquellos indios hopi que ya no lo son, es decir, que sólo *pretenden* serlo, ante ellos mismos y ante los demás. Lo mismo se puede decir de los tiroleseos (y de los croatas, los serbios, los vieneses, etcétera).

Cuando la cultura tenía un auténtico carácter obligatorio, era considerada algo dado por la naturaleza, o bien era justificada con ayuda de una teología que para los hombres constituía una verdad sustancial y que era respetada por sus adeptos. Los dogmas y preceptos que conformaban tales religiones representaban una obligación masiva para los creyentes y liberaban una enorme cantidad de energía política y social. El moderno Estado secular fue instituido precisamente en contra de ello, como ya se mostró. En esa medida, el culturalismo político actual equivale a jugar con fuego, pues también las culturas seculares, como la secularización de sistemas religiosos, contienen un núcleo teológico-metafísico que nunca se enfrió del todo y que puede ser atizado reflexivamente. Lo que resulta de ello es conocido como “fundamentalismo”. Los fundamentalistas son agresivos precisamente porque son producto de la reflexión, reacciones a la modernidad y porque sus dogmas nunca son creídos del todo por sus partidarios. No son las ideas las que conducen la práctica, sino que la intransigencia de la práctica acredita la veracidad de las ideas. “Si has perdido de vista tu objetivo, redobla tus esfuerzos” (Santayana), es el lema de tal fundamentalismo.

No es casual que las muy discutidas tesis de Samuel Huntington de su *Clash of Civilizations* en la era postcomunista tracen sus líneas de conflictos entre las culturas a lo largo de las fronteras tradicionales de la religión. Aun cuando se tenga una postura escéptica frente al esquema de Huntington para pronosticar y declarar futuros conflictos globales, éste posee cierta plausibilidad empírica en relación con los conflictos interestatales, llamados “étnicos”. Líbano —que durante un largo tiempo fue considerado la Suiza del Cercano Oriente—, la ex Yugoslavia, Armenia y Azerbayán, Chechenia y toda la región del sur de la CEI, el Maghreb, Somalia y el Sudán, Irlanda del Norte, etc., son ejemplos interestatales de sus tesis; no se debe olvidar a la India inmediatamente después de la Independencia. Esta terrible lista se podría alargar casi a voluntad. Por cierto, decir que aquí se están codificando conflictos económicos sólo de forma étnica/ religiosa/ cultural, conduce a un franco dialelo. ¿Pues por qué no habrían de expresarse culturalmente las disparidades económicas si la cultura, a su vez, no tuviera implicaciones económicas?

Las experiencias de este tipo lo vuelven a uno escéptico ante cualquier bien intencionado encomio de la multiculturalidad. Estas experiencias son, en especial, una advertencia para no transformar el multiculturalismo de una teoría de la pedagogía y la hermenéutica en un programa político de la diferencia cultural: reconocer la inexorabilidad de una evolución es una cosa. Apoyarla con argumentos y con la práctica es otra.

Como empresa hermenéutica y pedagógica que contribuya a lograr una mejor comprensión cognitiva y un mutuo reconocimiento práctico de comunidades culturales (o étnicas o religiosas), sin importar los criterios que las definan, el multiculturalismo es necesario y deseable en gran medida. Un programa de este tipo *despatetiza* las identidades culturales y les permite asimilarse tendencialmente a una base civilizadora común.

Sin embargo, el multiculturalismo como política de la diferencia, que aprueba, refuerza y establece las discrepancias, resulta delicado y peligroso en la misma medida, especialmente cuando se trata de las diferencias en el interior de una formación social concebida como un Estado. Una política así socava, con la base civilizadora, las condiciones de la propia convivencia social, que se apoya en la conservación de un estándar mínimo de la homogeneidad en las “imágenes del mundo”.

Ciertamente, si se toma la perspectiva interior de un grupo discriminado, se muestra una dialéctica incómoda del problema: pues ¿cómo se protesta contra una categoría impuesta socialmente si no se está organizado alrededor de ella?

El tratamiento igualitario de todos los ciudadanos frente a la ley, independientemente de autoadjudicaciones o de adjudicaciones ajenas étnicas o culturales, no significa, por mucho, la ausencia de una discriminación social. Alexis de Tocqueville ya advirtió, desde antes de 1840, sobre el racismo que, al ser retirado de las leyes, se enquistaba en las costumbres.

Por otro lado: ¿cómo se puede superar la discriminación histórica basada en la raza, la etnia o la cultura, cuando el propio remedio utiliza y establece las categorías

a superar? Aquí se halla un dilema que no se puede resolver lógicamente y que se muestra de la manera más clara en la historia del antisemitismo. ¿Cómo se define un judío agnóstico como judío sino a través de la historia de su persecución, es decir, en última instancia, a través de utilizar las categorías de su enemigo, el antisemita? La asimilación rehusada lo obliga a asumir un papel de cuyas consecuencias sociales sólo se puede defender al asumirlas solidariamente con otros. Se *convierte* culturalmente en judío para poder sobrevivir como ser humano. Sin embargo, así se somete a la violencia definitoria del antisemita.

En contra de esta verdadera “dialéctica negativa” no existe otro remedio más que el permanente análisis hermenéutico y la deconstrucción de las diferencias culturales, así como la creación de un clima intercultural de reconocimiento mutuo. Para ello hay que asirse a los principios universales y a la vez individualistas de la Ilustración europea. Suena trivial, pero esto hoy día es discutido y tiene extensas consecuencias prácticas, y, en algunas circunstancias, militantes, pues, políticamente, de esta posición se deriva una clara primacía de los *derechos del individuo* frente a los *derechos del grupo*, de las “leyes antidiscriminatorias” frente a todas las medidas de “protección a las minorías”, que necesariamente establecen y reifican las discriminaciones que tratan de moderar.

En principio, “discriminar” no quiere decir más que “distinguir”. Sin embargo, el hecho de que en la distinción como tal siempre han acechado la superioridad y el desprecio, lo muestra la historia entera del racismo. Es racista la mera declaración de la existencia de razas, la división de los seres humanos según categorías fenotípicas; la jerarquización es sólo un fenómeno secundario que se establece inevitablemente. Si no, ¿qué otro interés habría en la división?

De ello se infiere —en una aparente paradoja— una desconfianza general, principalmente en contra de las formas *activas* de la protección a minorías, es decir, contra programas de fomento como los que se practican en Estados Unidos con el nombre de *affirmative actions*. Estos programas resultan justificables, si acaso, sólo según criterios con estrictas limitaciones temporales. Pues lo que fue pensado como un programa de buena voluntad, totalmente plausible en sus orígenes, y que incluso parecía necesario para darle fomento a poblaciones sometidas por largo tiempo (en un principio los negros no fueron el grupo destinatario), desarrolló luego una dialéctica sumamente peligrosa: para decidir quién debería acceder al disfrute de la *affirmative action*, de los programas especiales, de los medios de ayuda y de la regulación de cuotas, la legislación debía partir de criterios definidos antropológicamente acerca de diferencias étnicas y raciales. Es decir, en cierto modo, se estableció legalmente el racismo, aun cuando haya sido codificado positivamente. Cuando aquello que, hasta un momento determinado ha causado tanto daño como atribución negativa y como devaluación racista es reclamado por la política de identidad étnica como una característica positiva de la diferencia, entonces no sólo se estabiliza un racismo de signo inverso, sino que incluso se legaliza. El grupo que ha de recibir fomento se transforma políticamente en un *ghetto*, aun cuando éste sea un invernadero.

dero. La consecuencia es un nuevo “chauvinismo étnico”. (Algo similar se puede decir, *mutatis mutandis*, del feminismo segregacionista: la política de género se transforma en un neosexismo feminista.) En una sociedad multicultural, esto echa a andar una espiral de “narcisismo de la pequeña diferencia” sobre el que ya había advertido Sigmund Freud.

Filosóficamente esta posición de la Ilustración universal, que se constituye a partir de la absoluta primacía de los derechos del individuo frente a los derechos culturales del grupo, se basa en el convencimiento —que, en última instancia sólo se puede argumentar de manera kantiana— de que el racionalismo europeo sedimentado en las instituciones del Estado de derecho *no* es de la misma categoría que las tradiciones culturales. Este racionalismo es, cuando mucho, una “metacultura” que asume una posición en cierto modo trascendental frente a las tradiciones culturales que se presentan empíricamente y que son legitimadas por la historia. La disputa irresoluble de las culturas está constituida, como ya se mostró, en torno de su motivo histórico de creación. Por eso se puede definir, describir y reconocer a todas como culturas. Si dentro de un Estado se llega a una colisión entre los derechos del individuo, definidos universalmente, y los derechos del grupo, definidos culturalmente, la decisión será unívoca: el grupo (como grupo) no tiene derecho a la sobrevivencia.

Algo parecido sucede con las religiones. La libertad de culto para los sistemas religiosos que compiten unos con otros (principalmente para los que son de tipo monoteísta) sólo es posible dentro de una comunidad política, cuando su pretendida verdad ya no es tomada en serio en el mundo secular, cuando han perdido su carácter postrero de obligatoriedad políticamente relevante, es decir, cuando se hallan en un estado de secularización avanzada del consciente colectivo. De otra manera vale el brutal *cujus regio ejus religio*. La alternativa la constituiría la guerra civil religiosa y eso ya lo tuvimos.

No es sino hasta que las culturas, religiones o prácticas de la adjudicación étnica van a menos hasta convertirse en una especie de costumbre folclórica, hasta que se ha enfriado su núcleo incandescente, que es posible que exista una sociedad multicultural. Entonces se podrá disfrutar en ella la variedad estética, puesto que ya resulta inofensiva: la variedad de la moda, de las excentricidades, y, por supuesto, el enriquecimiento de la gastronomía.

Sin embargo, hay que considerar que durante largo tiempo la secularización ha avanzado aparentemente de manera incontenible. Pero en los últimos tiempos, han aumentado en todo el mundo las señales de una marcha atrás. La frase de Adorno “Las células muertas de la religiosidad se convierten en veneno en una sociedad secular” debería servir de advertencia para no confiar en la paz.

El multiculturalismo, en sí mismo, no constituye una norma o un valor. En casi todos los países occidentales es una realidad, es el resultado de desplazamientos demográficos y de dislocaciones políticas, pero especialmente de lo que con frecuencia se pasa por alto, de la *producción propia de la modernidad*. La parte esencial del multiculturalismo no es una importación, sino producto de la dinámica pluralista

de las propias sociedades industriales, de la “asincronía” (Bloch) de su desarrollo (sólo hay que pensar en ciertas apariciones de la cultura juvenil y en las sectas). La multiplicidad cultural puede representar un enriquecimiento estético, pero también un peligro político. Sólo es verdaderamente susceptible de ser vivida en un Estado igualitario laico como *modulación* de una *civil society* liberal. Esto presupone —*sit venia verbo*— la integración, es decir, la dominación de la civilización sobre la cultura.

Traducción Claudia Cabrera