

IDENTIDAD CULTURAL, CONFLICTOS NORMATIVOS Y FAMILIA

José V. Bonet Sánchez
Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”

Resumen: La ideología multiculturalista “reifica” la identidad colectiva, situándola en el mismo plano que la identidad personal o psicológica. El concepto aristotélico de *symbebekos kath’ auto* permite conservar la prioridad ontológica de la persona individual al tiempo que asigna a la cultura un lugar importante en la identidad. Por otra parte, Occidente vive hoy una batalla cultural en torno a la concepción de la familia que guarda relación con el multiculturalismo, pero también con una querrela de la modernidad europea contra la tradición cristiana que asume cada vez más –irónicamente– la forma del “resentimiento” nietzscheano. Tal resentimiento se refleja ejemplarmente en la proscripción ideológica de la llamada “homofobia”, que amenaza al bando hoy minoritario con excluirlo del consenso político del Estado liberal.

Palabras clave: Identidad psicológica, multiculturalismo, reconocimiento, doctrinas comprensivas, modernidad, liberalismo, resentimiento, secularismo, religión, guerra cultural.

Abstract: Multiculturalist ideology “reifies” collective identity placing it on the same level that personal or psychological identity. The Aristotelian concept *symbebekos kath’ auto* allows preserving the individual’s priority while allocating a significant position in identity to culture. On the other hand, the Western world now experiences a cultural battle about the conception of family that is related to multiculturalism, but also to the contestation of Christian tradition by European modernity that increasingly –and ironically– takes on the form of Nietzschean resentment. This resentment is exemplarily expressed in the ideological proscription of the so-called “homophobia” that threatens to exclude Christian minority from the political consensus of liberal State.

Keywords: Psychological identity, multiculturalism, acknowledgment, comprehensive doctrines, resentment, modernity, liberalism, secularism, religion, Cultural war.



Nuestra contribución se mueve en el campo que acotan las siguientes series de preguntas: (i) ¿Para qué necesitamos apelar a identidades colectivas y, en particular, a la identidad cultural? ¿La aplicación del concepto de identidad a personas y grupos resulta suficientemente clara? ¿Qué relación existe entre la identidad personal y la colectiva? (ii) ¿Existe un vínculo entre identidad moderna y violencia? En caso afirmativo, ¿qué podría desactivarlo? ¿Qué actitudes dominan hoy la política oficial europea en cuestiones de identidad y pluralismo culturales? ¿Puede decirse que la ideología multiculturalista forma parte de ellas y de la actual identidad europea? ¿Tiene esa ideología el mismo grado de apertura ante todas las tradiciones culturales y religiosas? (iii) Por otra parte, ¿qué papel tiene hoy en los conflictos culturales de occidente la referencia a la familia? Las culturas familísticas protegen a los individuos contra una globalización demasiado niveladora, pero ¿son compatibles con el Estado liberal?

Las preguntas del tipo (i) son más conceptuales. Podrían pertenecer a una “metafísica de la identidad” y a una teoría de la acción. Las de los tipos (ii) y (iii), en cambio, son cuestiones sociológicas, históricas o pertenecientes a la filosofía social y política. Las páginas que siguen no contienen un argumento con un principio y un final, sino una especie de reconstrucción o de “relato filosófico” que, moviéndose entre (i), (ii) y (iii), hace plausibles (o simpatiza con) tesis como las siguientes:

La cultura occidental está alineándose, desde hace varias décadas, hacia una verdadera “guerra cultural” [Hunter] que enfrenta a dos bandos igualmente occidentales: el religioso y el laico, el humanismo judeo-cristiano y los laicismos seculares. Éste no es sólo un diagnóstico “criptoconservador”, sino la piedra angular de la “izquierda darwinista” [Singer] y de cierto multiculturalismo máximo (o fuerte) que empieza a cuestionar la libertad de conciencia y pensamiento, o más exactamente, a temer que éstas sean (en occidente) un burladero o refugio de actitudes discriminatorias. Iniciada en la disensión sobre el aborto, la “guerra” se plasma hoy en querellas normativas bioéticas y relativas a la estructura de las familias. Los enfoques políticos del fenómeno social de la multiculturalidad se mueven también en ese contexto. Existen verdaderos derechos humanos *individuales* relativos a la propia cultura identitaria. Pero, por otra parte, el multiculturalismo político es hoy un arma de la citada guerra, que no se desactivará mientras el modelo identitario siga siendo el del individualismo moderno y su concepción “señorial” de la autodeterminación. Un intento (postmoderno) de deshacerlo es la autoconstrucción del sujeto en un abanico de adscripciones identitarias plurales. Pero ese intento sigue preso en su marco individualista, que prescinde de la base fáctica o “dada” de las identidades más importantes –aquellas que dan sentido al discurso sobre las identidades colectivas–. Cierta “metafísica de la identidad” puede clarificar algunas condiciones mínimas de la solución del problema.



1. IDENTIDAD PSICOLÓGICA E IDENTIDAD CULTURAL

¿En qué consiste exactamente el problema de la identidad y qué tiene que ver con cada uno de nosotros? Aquí hay una serie de problemas distintos que tienen en común la necesidad de clarificación.

1) Comenzaré con el análisis que hace Tugendhat de las cuestiones de orden conceptual¹. En la literatura existente, a menudo se confunden dos sentidos distintos de la identidad que ya Aristóteles diferenciara claramente. Uno es la identidad individual o numérica, que permite identificar y reconocer a través de sus cambios a un mismo ser; y esto vale tanto para los humanos como para los perros o los halcones anillados, incluso para los ríos –a pesar de Heráclito–. El problema teórico consiste en identificar qué es lo que, en cada caso, nos permite reconocer a un mismo x en distintas ocasiones. Es una modalidad de la vieja cuestión griega de qué es en cada caso lo que se mueve y lo que permanece estable. Así que la identidad numérica sólo plantea problemas en los casos patológicos, respecto de los cuales, por cierto, nadie se pregunta qué entendemos exactamente por “identidad” –resulta demasiado claro.

El otro sentido es la identidad “cualitativa” que atañe, en el caso de los humanos, a la clase de persona que quiere uno ser o a las características con las que “se identifica” en medio de los demás. Que el llamado “problema” de la identidad afecte sólo a este segundo sentido o acepción, la identidad cualitativa, es algo que parece evidente, pero no lo es. Por ceñirnos a un ejemplo significativo, Habermas ha explicado la formación evolutiva de la identidad, siguiendo a Piaget y Kohlberg, en tres estadios progresivos que denomina identidad natural, identidad de roles e identidad del yo. El primer nivel es el de la identidad numérica que adquiere un niño, lo mismo que otros animales, cuando aprende a diferenciarse de su entorno. Pero el segundo nivel no trata ya de la identidad numérica (que, por lo demás, no tendría que cambiar en relación con el nivel anterior), sino de la identificación con ciertos roles sociales como el de ser “un buen chico”. El tercer nivel es el de la “identidad del yo”, que incluye la habilidad de organizarse en una historia de vida inconfundible y que obviamente no opera tampoco en el plano de la identidad numérica, sino en el de la identidad cualitativa o, como también podemos decir, identidad “psicológica”. La explicación de Habermas confunde, pues, los dos planos en los que juega el concepto de identidad².

¹ E. Tugendhat, “Identidad personal, particular y universal” [1992], en *Problemas*, Barcelona: Gedisa, 2001, pp. 15-31.

² Es la crítica de E. Tugendhat (1993). *Autoconciencia y autodeterminación*. México, FCE, 1993 [1979], pp. 221-228.



Hablamos de la identidad “psicológica” como la forma especial de la identidad cualitativa que representa –a diferencia de la identidad individual o numérica– el problema *práctico* fundamental de nuestras vidas, la consabida cuestión existencial de quién soy yo o de cómo quiero vivir: “Todos los demás aspectos de la pregunta por la identidad –los que se refieren a mi papel social o a mi pertenencia a un colectivo, etc.– tienen a su vez su lugar en esta pregunta principal”³. Si la identidad psicológica o vital nos resulta problemática y esquiva es porque contiene un punto de fuga, ambigüedad. Pues, por un lado, se refiere a *cualidades* que hemos recibido o nos han sido “dadas” en el pasado –sexo, oficio, nacionalidad–, mientras que, por otro lado, está en función de cualidades “activas” y referidas al futuro que, al menos en parte, dependen de uno mismo. Por ejemplo, no depende de mí el haber nacido judío o mujer, pero sí el modo en que respondo a ello y me identifico con esa condición convirtiéndome en rabino o feminista.

Las cualidades que contribuyen a la identidad personal son disposiciones de acción que se adquieren a través de acciones voluntarias; así, la habilidad técnica de un pianista, el papel social de un padre de familia, las virtudes o los vicios del carácter o la pertenencia a un determinado colectivo. Puede ser que yo me identifique con un conjunto de cualidades, tengan o no todas ellas el mismo peso psicológico. O puede ocurrir que me identifique únicamente con una de las cualidades o etiquetas, en cuyo caso parece probable que la identificación será más intensa.

Pero ¿cómo se relacionan entre sí esos diversos planos?, ¿dónde tienen su centro o núcleo? No disponemos de una teoría antropológica satisfactoria que nos permita contestar a estas preguntas o comprenderlas mejor. Pero no es descabellado considerar la cuestión de la identidad psicológica como una nueva manera de interrogarse por la felicidad o el “florecimiento humano”, la idea de “vida buena”. Ésa es también la tesis de Appiah, que concibe las identidades como herramientas para confeccionar nuestra vida individual y añade otras observaciones interesantes sobre el carácter normativo y subjetivo de la identidad: la identidad es normativa porque va asociada a una regularidad del comportamiento que la misma etiqueta identitaria contribuye a reforzar. Y es subjetiva, en el sentido de que desempeña un papel importante en los pensamientos y las acciones de las personas que se adhieren a ella.

2) Aunque el uso actual del término *identidad* sea reciente, las cuestiones identitarias adquieren un cariz enteramente nuevo en la modernidad, a raíz de la filosofía individualista, que proclama la igualdad de derechos de todos los seres humanos, por encima de sus rasgos naturales o de su pertenencia a grupos y posiciones sociales diferentes. Cuando la

³ Tugendhat, 2001, p. 22.



propia identidad ya no viene dada por la inserción cuasi natural en una tradición, cada uno está obligado, por así decirlo, a construirla. Ello implica que el individualismo moderno no sólo define la problemática de la identidad, sino que además la inserta desde el principio en un marco universalista, como el que representa la *République* en la Francia revolucionaria. Dicho marco no impide en modo alguno el estallido de los más duros conflictos, que parecen vinculados a la naturaleza combativa o militante de la autoafirmación del sujeto moderno. Éste se define como una voluntad –la individual o la *générale*– que, desde el principio, no reconoce límites que eventualmente la encierren o sometan. Es literalmente una voluntad de autoafirmación infinita que viene a ocupar el lugar dejado vacante por la teología medieval de la *omnipotentia Dei*⁴.

Tanto Descartes como Hobbes realizan sendos experimentos mentales en los que un sujeto monológico imagina, o mejor, representa ante sí el surgimiento ideal de un mundo empírico. Otro tanto ocurre, en cierta manera, con el sujeto colectivo construido por Rousseau, con el Yo fichteano o con el hegeliano “Yo” que es un “Nosotros” y un “Nosotros” que es un Yo”. Se trata siempre de un sujeto que se “pone” en juego a sí mismo en medio de una soledad nunca mencionada, sin más horizonte formal que el de producir una u otra forma de autosuficiencia. En la medida en que ésa sea la “metafísica” del sujeto moderno, su última estructura formal, no puede extrañarnos que la violencia forme parte del juego como réplica a la hostilidad que provocan lo diferente y lo que se opone al poder configurador de la propia voluntad. Se ha hablado de la “cultura de la queja” en relación con la exigencia ilimitada de derechos escasamente interesada en la formulación de los propios deberes y responsabilidades⁵; alguien –la sociedad, el Gobierno, la Iglesia– tiene la culpa de todo, la culpa de que yo no me pueda realizar como deseo –esto es: sin ningún límite.

La resultante final es que la identidad moderna deviene un concepto “trascendente y peligroso”, que habitualmente se esgrime contra otro –más que “en diálogo” con él– y más de una vez ha presidido manifestaciones de fundamentalismo, nacionalismo agresivo y xenofobia⁶: “El hogar natural de la identidad es un campo de batalla (...). Dondequiera que oiga usted dicha palabra, puede estar seguro de que hay una batalla en marcha”⁷. La contraposición entre una globalización uniformadora y un culturalismo particularista tiene mucho de engañoso, como ya demostró Gellner en relación con el nacionalismo y

⁴ He tratado el tema en José V. Bonet. “Semiótica, semántica y verdad en Hobbes”, *Scio* 3, 2008, pp. 43-68.

⁵ Rosa M. Rodríguez Magda. “Los derecho como deuda”, *Transmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 2004, cap. 4.

⁶ Ignacio Barrientos Pardo. “Identidad y lealtad: Pueblos indígenas e inmigrantes”, *Papeles de cuestiones internacionales* 76 (2001/2002), pp. 53-63.

⁷ Zygmunt Bauman. *Identidad*. Buenos Aires: Losada, 2003, p. 163.



ha vuelto a poner de relieve Benhabib en relación con las querellas normativas culturales.⁸ Políticas de reconocimiento cultural y discriminación lingüística “positiva” pueden ser más uniformadoras que la propia globalización y provocar la emergencia de nuevas minorías desfavorecidas, con una “identidad proscrita”, como ocurre ya en Cataluña con los hijos de la más que numerosa población de lengua materna española, obligados a educarse monográficamente en catalán, asumiendo en su formación riesgos notables que sólo se justifican ideológicamente o en clave doctrinal, pero no desde la perspectiva de los afectados, sus derechos e intereses⁹.

3) Taylor elabora un concepto de “identidad moderna” que parece diseñado *prêt à porter* tanto para la identidad personal como para la colectiva, pero que recoge de hecho –coherentemente o no– las concepciones republicana y romántica de la nación (un horizonte moral y una definición expresionista)¹⁰. Es claro que se trata sólo de una “analogía”. Pero entonces deben ponerse de relieve las diferencias¹¹ y, sobre todo, que el “analogado principal” y la primacía ontológica están en la identidad personal o psicológica, aunque sólo sea porque la identidad colectiva no conoce nada parecido a lo que representa en el plano individual la “identidad numérica”. Además, mientras que la personalidad psicológica siempre puede recurrir a criterios de continuidad, las identidades colectivas deben enfrentarse a numerosas discontinuidades, y las culturas existen “a menudo sutilmente agrupadas, a la sombra unas de otras, superpuestas, entremezcladas”¹². Así que el paso hegeliano “del Yo al Nosotros” no es tan fácil¹³.

La concepción tayloriana de la identidad asume de entrada un horizonte moral universalista, pero se define con las categorías de “autenticidad” y “reconocimiento”. La “autenticidad”, de raigambre rousseauiana y romántica, responde a la idea de que cada uno tiene un ser propio que debe lograr expresar o exponer fuera de sí, en pos del “reconocimiento” de los otros, cuya presencia o ausencia moldea una parte no pequeña

⁸ Ernst Gellner. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza, 1988 [1983]; Seyla Benhabib. *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires, Katz, 2006 [2002].

⁹ Para los casos vasco y catalán, J. P. Fusi. *Identidades proscritas*. Barcelona: Seix-Barral, 2006.

¹⁰ El trabajo emblemático es de Ch. Taylor. “La política del reconocimiento”, en A. Gutmann (ed.). *Multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México, FCE, 1993 [1992]; en “Las fuentes de la identidad moderna” (*Debats* 68 (2000), Fundación Alfonso el Magnánimo, Valencia, pp. 31-45), recapitula en clave nacionalista las ideas de *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós, 1996 [1989], y de *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994 [1991].

¹¹ Véase el intercambio entre Francesco Botturi, “Condiciones de la convivencia intercultural”, y José V. Bonet, “Convivencia intercultural: Respuesta a F. Botturi”, *Scio* 2 (2007), pp. 69-84 y 85-96, respectivamente.

¹² Gellner, 1988, pp. 70 y ss.

¹³ G. Sartori. “El pluralismo y sus interpretaciones”, *Revista de Occidente* 188 (1997), pp. 131-147; *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, con un apéndice sobre *Extranjeros e islámicos*, ambos en Madrid, Taurus, 2001 y 2002, respectivamente. En este punto, es más cuidadoso que Taylor el planteamiento no menos hegeliano de A. Honneth. *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica, 1997 [1992].



de nuestra identidad, funcionando de modo similar a la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo. En cualquier caso, Taylor privilegia una de las formas de identidad moderna, que es la identidad cultural de las minorías nacionales, a partir de la cual propone incluso modificar la teorización del liberalismo político, por cuanto –dice– un liberalismo ciego a las diferencias culturales es uno que de hecho asume una de las culturas en juego: la dominante. Hay que señalar, no obstante, que la crítica de Taylor a la dominación monocultural incurre en las paradojas habituales del nacionalismo político, dado que se propone el predominio del francés en la enseñanza quebequesa atendiendo a criterios étnicos –la cultura de origen–, sin la menor consideración de la voluntad individual –es el mismo modelo que ha seguido el nacionalismo catalán–. Así que su valoración del pluralismo cultural como valor nos resulta equívoca.

Frente a Taylor, Seyla Benhabib (2006: 96-110) apunta más de una vez en las direcciones que hemos propuesto. Cuestiona la obsesión por la autenticidad, entendida como una identidad única y singularísima, y cuestiona también “la homología entre reivindicaciones individuales y colectivas, facilitada por las ambigüedades del término *reconocimiento*” (2006: 101). Niega que la búsqueda de una identidad *individual* única tenga que traducirse en la búsqueda de una autoexpresión *colectiva* auténtica. Considera necesario distinguir entre las reivindicaciones de la autenticidad y las de la autonomía, priorizando estas últimas, ya que, de lo contrario, nada excluye la posibilidad de que se den pretensiones de reconocimiento opuestas e incompatibles entre sí, como ha ocurrido recientemente –podemos añadir– en París con el conflicto del club de fútbol musulmán que se niega a jugar con el Paris Foot Gay para evitar, por razones religiosas, hacer propaganda de este último.

Mantener la asimetría entre la identidad psicológica y la colectiva es posiblemente una forma de evitar la catástrofe que “la filosofía oficial de la UNESCO” ha favorecido en el África poscolonial, al aceptar la idea de Herder y del Romanticismo alemán de que la cultura es “la sustancia espiritual” de la vida de un pueblo. ¿Cuáles son sus últimas consecuencias prácticas? Que el bien de la “recuperación cultural” es más necesario en África que unos derechos humanos de corte individualista y eurocéntrico, y que, por consiguiente, la promoción de la identidad colectiva autoriza a restringir severamente los derechos individuales de las personas con la anuencia del *establishment* político mundial. Esa ha sido la crítica del polémico Finkelkraut¹⁴.

4) El concepto de cultura es uno de los más flexibles e imprecisos de la antropología social. Puede aplicarse a los valores y creencias de una comunidad o a su conducta, incluso a sus artefactos materiales. Puede referirse a la perspectiva del nativo o a la

¹⁴ Alain Finkelkraut. *La derrota del pensamiento*. Barcelona, Anagrama, 2004 [1987].



del observador, a la mente del nativo o a su discurso público. Desde el punto de vista territorial, lo mismo designa a la “grandes” culturas de la humanidad –lo que Huntignton llama “civilizaciones”– que a las formas de vida local más reducidas. No disponemos de ningún criterio de individuación que nos permita convenir dónde termina una cultura y comienza otra. Existen además innumerables subculturas y el término es tan impreciso que se deja utilizar para aludir a la “cultura del resentimiento contra Occidente” o a las diferentes “culturas empresariales” que concurren en una fusión de sociedades mercantiles¹⁵. Que en este contexto florezcan las políticas culturales y los *Cultural Studies* es, como señalan Kupper y Todd, una paradoja¹⁶; y esa paradoja debería prevenirnos contra la *reificación* de la cultura¹⁷.

Reemplazar el concepto de cultura por el de *identidad* cultural no contribuye a aclarar las cosas, sino que plantea otros problemas específicos. En primer lugar, las identidades colectivas son siempre relativas a un contexto social potencialmente variable. Mi amigo Franco se siente varón milanés cuando habla con una chica romana; si viaja a Francia, en cambio, se considera italiano. Y cuando, aquí o allí, entabla relación con un hindú, se percibe a sí mismo como un europeo occidental. Esto no es una broma, es la misma “relatividad estructural” que opera en los linajes segmentarios que estudia la antropología cultural¹⁸, pero también en los inmigrantes musulmanes que llegan a Europa, cuya identidad de población marginada se define en gran medida en función del contexto¹⁹. No debemos olvidar que el mundo moderno da lugar a una *multiplicidad* de identidades colectivas que operan en planos diversos, de modo que cada uno de nosotros lleva en su mochila, no una sola, sino varias identidades –ésta es una de las críticas de Bauman²⁰.

La identidad es, antes que otra cosa, una propiedad lógica. Para Hegel, en cambio –lo mismo que para Heidegger y algunos presocráticos–, es una categoría ontológica y dinámica que se entreteje con la diferencia. Esta segunda vía es la que lleva a ver la

¹⁵ Véanse respectivamente Victor Turner. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1980 [1967]; Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa, 1987 [1973]; Dan Sperber. *Le symbolisme en général*. París: Hermann, 1974; G. Vattimo. “La verdad de occidente”, en M. A. Roque (ed.). *Identidades y conflicto de valores*. Barcelona: Icaria, 1997, pp. 39-48; S. Hall y P. du Gay (comps.). *Cuestiones de identidad cultural* (trad. esp. Amorrortu). Madrid, 2003, pp. 251 y ss.

¹⁶ A. Kupper. *Cultura: la versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós, 2001 [1999], pp. 19-38 y 261-286; E. Todd. *Identidad cultural, sistemas familiares e ideología*, en M. A. Roque (ed.), 1997, pp. 107-112.

¹⁷ Geertz, 1987, pp. 19-40. Benhabib, 2006, pp. 21-58.

¹⁸ M. Sahlins. “The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion”, *American Anthropologist* 63 [1961], pp. 322-344.

¹⁹ Emmanuel Todd. *El destino de los inmigrantes. Asimilación y segregación en las democracias occidentales*. Barcelona: Tusquets, 1996 [1994].

²⁰ Bauman, 2003; y el más conocido “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad” [1996], en Hall-du Gay, 2003, pp. 40-68. En la misma dirección apunta Amartya Sen. *Identidad y violencia*. Buenos Aires: Katz, 2007 [2006].



identidad cultural como una “sustancia espiritual”. De ahí que la identidad adquiera una connotación esencialista. Sabemos que esta metáfora metafísica sobre el estatuto ontológico de la identidad cultural no es inocua ni inocente. Diseñar una metáfora alternativa es posiblemente una de las tareas actuales del pensamiento.

Por supuesto, la cultura no es un simple accidente (*symbebekos*), algo que en nada afecte a la *sustancia* del individuo. Pero existe otro concepto aristotélico, poco conocido y explotado, que denota algo intermedio entre la sustancia y el accidente²¹: el *symbebekos kath' auto*, una expresión casi contradictoria que a veces se traduce como “accidente necesario”: un accidente simple o estricto, como “blanco”, puede definirse prescindiendo de cualquier referencia a su portador. Por contra, un “accidente necesario”, como “par” o “masculino”, no puede explicarse sin hacer referencia al sujeto que lo soporta (el número o el animal, en el ejemplo aristotélico). Es un accidente porque muchos números naturales no son pares. Pero es necesario porque su sujeto o portador sólo puede existir concretamente adoptando alguna de las opciones o modalidades del “accidente necesario”; así, el número natural será par o impar y el animal será macho o hembra. En cuanto a la identidad (*quidditas, to ti en einai*), sólo se aplica propiamente a la *ousía* y derivativamente a las restantes categorías²². Pero el accidente necesario forma parte de la identidad individual concreta²³. Una metáfora conceptual de este tipo hace justicia a alguna de nuestras intuiciones personalistas, al tiempo que reconoce a las culturas una entidad y una relevancia compatibles con las perspectivas del universalismo: sólo las personas, en primer lugar, y la humanidad, en segundo, son “sustancias” y pueden tener una identidad separada y definitoria que coincide con el sujeto. Pero no existiríamos realmente sin recibir –y adquirir– ese “accidente necesario” que representa la cultura, que nos distingue a unas personas de otras de modo semejante a como lo hace la diferencia sexual.

Con ello, sin embargo, sólo está dicha una parte, pues Aristóteles, llevado de su naturalismo, sólo tuvo en cuenta “accidentes necesarios” inmutables que el portador se limitaba a recibir pasivamente y de acuerdo con la opción de “blanco o negro”. Por contra, lo sorprendente de las culturas es su inabarcable multiplicidad²⁴ y el hecho de que, con paciencia, pueden combinarse unas con otras en el tiempo y en el espacio, e incluso en la vida de un mismo individuo, quien, por su parte, participa activamente en su adquisición y –de acuerdo con los presupuestos modernos– en los procesos de

²¹ Así lo prueba el papel que desempeña en el llamado silogismo real. Sigo en este punto a E. Tugendhat. *Ti kata tinós*. Freiburg-München: Karl Alber, 1958, pp. 62 y ss., y 126 y ss.

²² Aristóteles. *Metafísica*, 1030b22-1031a14. y *Anal. Post.*, 73a34-b24 y 83b18-24.

²³ P. Aubenque. *El problema del ser en Aristóteles* (trad. esp.). Madrid: Taurus, 1981, pp. 441 y 443.

²⁴ Claude Lévi-Strauss. “Raza e historia” [1952], en *Antropología estructural; mito, sociedad, humanidades*. Barcelona: Siglo XXI, 1978, pp. 304-339.



reproducción y transformación de su cultura. Una concepción personalista de la identidad cultural implica concretamente que las consecuencias normativas de la identidad no operan automáticamente, como si las personas fueran máquinas programables. Es la persona individual la que en cada caso interpretará dichas consecuencias y el modo prudencial de llevarlas a la práctica. Así que hoy podemos y debemos hablar de identidades culturales, pero sólo de esta forma derivativa, relativa y no esencialista.

Colón relató en crónicas y cartas la experiencia de un encuentro intercultural radical e inesperado en el que reconocía a los indios, con toda evidencia y más allá de las apariencias culturales, la copertenencia a una humanidad común²⁵. No es la cultura lo primero que se reconoce, sino la humanidad del extraño, en la renuncia a ejercer sobre él un poder absoluto. A comienzos de nuestra era se decía así: “Los nativos nos mostraron una humanidad poco común; encendieron una hoguera, a causa de la lluvia que caía y del frío, y nos acogieron a todos” (Hechos de los Apóstoles 28, 2). Enfrentado al relativismo cultural, Lévinas proclamaba que la epifanía del rostro del otro es *anterior* a toda significación cultural²⁶. Es éste un reconocimiento receptivo, moralmente vinculante, manifiesto en la práctica de la hospitalidad²⁷ y que en nuestra cultura normativa implica el principio de no discriminación de la persona por razones culturales. Lo que debemos a las personas es anterior y más urgente que lo que debemos a las culturas. El reconocimiento cultural opera después. El principio de caridad en la interpretación formulado por Davidson neutraliza la posibilidad de que haya esquemas conceptuales (¡o culturales!) intraducibles entre sí o inconmensurables²⁸. Comprender una cultura es más que eso, pero, en mi opinión, no puede ser un imperativo más que en la medida en que lo exija la interacción, para entender las creencias y acciones de otros que se han convertido en próximos²⁹.

5) Resulta instructivo y enriquecedor comparar el planteamiento que hemos esbozado con el “cosmopolitismo arraigado” defendido por Kwame A. Appiah, cuya nítida defensa del individualismo pone algunas cosas en el sitio que estimamos correcto:

²⁵ Joan B. Llinares. “La descubierta i la conquesta d’Amèrica i la història de l’Antropologia”, *Quaderns de filosofia i ciència* 25/26 (1995), pp. 19-31.

²⁶ E. Lévinas. *Humanisme de l’autre homme*. París: LGF, 1987.

²⁷ D. Innerarity. *Ética de la hospitalidad*. Península: Barcelona, 2001.

²⁸ D. Davidson. “De la idea misma de un esquema conceptual” [1974]. *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 189-203.

²⁹ Casi todo este número (inédito en castellano) está tomado de José V. Bonet. “Forum – Il multiculturalismo politico”, en F. Botturi y F. Totaro (eds.). *Universalismo ed etica pubblica*. Milán: Vita e pensiero, 2006, pp. 137-145.



En el corazón del cosmopolitismo moderno está el respeto por la diversidad cultural, no porque las culturas sean importantes en sí mismas, sino porque las personas son importantes y la cultura es importante para las personas³⁰.

Las culturas y, podemos añadir, toda la dimensión comunitaria de la persona, la cual no tiene por qué entenderse de forma excluyente o no universalista. El cosmopolitismo es la idea de que todos los seres humanos son importantes y tenemos la obligación compartida de cuidarnos unos a otros. En la cultura europea, bebe de las fuentes estoicas y de las paulinas: “ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gálatas 3, 28). Claro que cabe hablar de un cosmopolitismo “arraigado”, que reconoce raíces culturales y nacionales³¹. Ello no le impide suscribir la crítica de Gellner (1988) al nacionalismo, con su sacrificio de millones de personas en aras de la homogeneidad nacional unitaria.

Finalmente, vale la pena reparar un momento en el contraste entre la “filiación singular” y las “filiaciones plurales”, según la terminología de Amartya Sen (2007). La “filiación singular” es el planteamiento opuesto a la indiferencia hacia la identidad. Sería el “esencialismo” de la identidad comunitaria que menudea en comunitaristas y teóricos de la política cultural. Es la idea de que existe *una* identidad colectiva fundamental a la que, de algún modo, estamos obligados a ser fieles, so pena de traicionar algo muy importante –algo así como una vocación o un destino–. Esta identidad “reificada” está, como ya hemos apuntamos antes, en la raíz de múltiples violencias “purificadoras”, que consideran la identidad como una totalidad homogénea e impenetrable, inconmensurable con las otras, con las que no se puede –o no se debe– mezclar; de manera que las culturas debieran coexistir siguiendo el modelo de las cajas de zapatos de un armario, sin mezcla ni pervisión. Frente a tal planteamiento, la terapia liberal consiste en promover la multiplicidad de afiliaciones de cada individuo, cuya singularidad residiría en el paquete de etiquetas identitarias que asume, que puede, además, ir cambiando a lo largo del tiempo –a medida que las “consume”–. Hasta el punto de que Bauman habla del problema “postmoderno” de la identidad de “evitar la fijación y mantener vigentes las opciones”³².

Por supuesto, una sociedad liberal tiene derecho a imponer sus condiciones políticas al disfrute y promoción pacíficos de las identidades colectivas. Así, la estricta igualdad de derechos o la no discriminación por razones identitarias implica al mismo tiempo la

³⁰ Kwame A. Appiah. *Seminario Identidad y cosmopolitismo*. Valencia: Univ. Internacional Menéndez Pelayo, 28-30 de mayo del 2008; *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz, 2007 [2005].

³¹ Cf. Appiah, 2007; Tugendhat, 2001, pp. 58-66.

³² Bauman, 2003, p. 40. En parecido sentido, Sen (2007) y Appiah (2007 y 2008).



voluntariedad de la adscripción colectiva –que sea “autoadscripción”, no impuesta por otros–, la libertad de entrada y de salida y la renuncia a imponer la propia cosmovisión al conjunto de la sociedad³³. Es cierto que la identidad puede crear problemas donde no los hay, pues “la magia social puede transformar a las personas diciéndoles que son diferentes”³⁴. Pero si todo el remedio consiste en tener muchas identidades para no tomarnos demasiado en serio ninguna de ellas en particular, lo que hay que preguntarse es si puede existir alguna teoría “benigna” de la identidad. La relatividad estructural es un hecho también en las sociedades tribales. Pero el enfoque pluralista de la identidad, intrínsecamente posmoderno, resulta inaplicable a las sociedades premodernas y, por consiguiente, no puede desempeñar un gran papel en la antropología cultural ni en la filosófica. Tampoco puede concebir la cultura como un “accidente necesario” de la identidad individual; y no puede precisamente porque bebe en *una* cultura máximamente individualista (que, por otra parte, el propio Zygmunt Bauman describe muy bien). La acción colectiva existe en la historia –a modo de agente y también como “paciente”, cuando se sufre una discriminación–. No se puede culpar sin más a las identidades “fuertes” de la violencia. En ese caso, borraríamos de un plumazo a Sócrates y a Jesús, a Gandhi y a Teresa de Calcuta. Por otra parte, la “pertenencia” es una de las necesidades humanas; necesitamos no sentirnos solos en el mundo.

Quizá nos interesen en este momento algunas de las distinciones o clasificaciones de la identidad propuestas por Appiah. Hay identidades estrictamente privadas y otras cuyo objetivo es darse a conocer públicamente. Un rasgo constitutivo de la identidad étnico-racial es que se moviliza por solidaridad, en cuanto a que ser un X y definirse como tal implica un comportamiento solidario con los otros X y evitar comportamientos que los desacrediten. El reconocimiento suele ser importante para este tipo de identidades. En gran parte de las sociedades, también la identidad religiosa es una de ellas. Pero, a medida que el papel de la identidad religiosa se debilita, también se debilita la movilización solidaria de ésta. Por otra parte, podemos distinguir entre las identidades “adscriptivas” y las “afiliativas”. Las primeras (sexo, género, familia, nacionalidad) son las que comienzan estructurando nuestra vida e indicando cómo nos debemos comportar; en cambio, las identidades afiliativas son el producto de la propia construcción vital. Otro criterio clasificatorio –conceptualmente distinto, pero muy similar en la práctica– que formula Appiah es la distinción entre las identidades “por defecto” y las que tienen que ser “activadas”. Las primeras (religión, nación, raza) son las adscripciones recibidas en la familia, que el individuo suele adquirir cuando no interfiere ningún factor “perturbador”.

³³ Benhabib, 2007, pp. 215-217, y *passim*; Jürgen Habermas. “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999 [1996], pp. 189-227.

³⁴ Pierre Bourdieu, cit. por A. Sen 2007, p. 54.



Pero otras identidades, como las de tipo profesional, es uno mismo quien las “activará” más tarde.

Antes distinguimos entre las cualidades identitarias que hemos recibido en el pasado y las cualidades “activas” y referidas al futuro, que dependen más de uno mismo. Las identidades adscriptivas y “por defecto” que se movilizan por solidaridad parecen del primer tipo. Pero, en una sociedad moderna, es la propia persona quien deberá ratificarla y, en un momento dado, “identificarse” con ella –o repudiarla–. En todo caso, tales distinciones sugieren que la identidad psicológica tampoco es la construcción de un sujeto que se autodetermina en la forma absoluta descrita por Sartre.

2. TRADICIÓN, MODERNIDAD, RESENTIMIENTO

6) En la filosofía social y política posterior a la caída del muro de Berlín ocupa un lugar central la teoría de la democracia, que tiene como concepto nuclear el de ciudadanía y que, en las últimas décadas, está asumiendo como uno de sus retos principales el de la multiculturalidad, entendida como una cuestión de hecho que caracteriza a la red comunicativa global y, en particular, la composición de las sociedades desarrolladas. En el plano social, la multiculturalidad representa un desafío a la cohesión social, al tiempo que, en el terreno estrictamente político, replantea el alcance de los conceptos de pluralismo y tolerancia dando pie a la idea de una nueva forma de “ciudadanía multicultural”³⁵. Mientras, en la escena internacional, el debate sobre las civilizaciones adquiere una relevancia creciente, hasta el punto de representar, de la mano de Huntington, el paradigma explicativo de la política internacional que urge seguir debatiendo³⁶.

Resulta llamativo que, a la vez que el concepto de “cultura” se rodea de un aura imprecisa de respetabilidad en el espacio público, ocurra justamente lo contrario con las categorías de “religión” y parentesco o “familia”. Pues, como dice Viola, “no se puede valorizar las culturas y prescindir de las religiones”³⁷. Ésta es también una condición para que el debate cultural se oriente en un sentido universalista, pues si la referencia a las culturas sugiere singularidades inconmensurables, la referencia a las religiones que con frecuencia vertebran a las culturas parece discurrir en la dirección opuesta. En cuanto al concepto de familia, resulta difícil tropezarse con él en la filosofía social de las dos últimas décadas. Confinado, desde hace tiempo, en la órbita de “lo privado” (lo “no-público”) y cada vez más ausente de los programas políticos de los conservadores europeos, cuando

³⁵ W. Kymlicka. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996 [1995].

³⁶ Samuel P. Huntington. *El choque de las civilizaciones*. Barcelona: Paidós, 1997 [1996].

³⁷ Francesco Viola. “Il ruolo pubblico della religione nella società multiculturale”, en Vigna-Zamagni (ed.). *Multiculturalismo e dietita*. Milán: Vita e pensiero, 2002, p. 113.



emerge a la luz lo hace o bien en relación con las perspectivas demográficas, o bien en relación con las llamadas “nuevas formas de familia”, que a menudo dibujan un nexo directo con el multiculturalismo político. Pero ese olvido no es casual ni sale gratis. En esta sección voy a recordar cómo se plantea el debate en la modernidad, introduciendo la categoría de “resentimiento”, sin la cual no me parece posible actualizar el diagnóstico. En la tercera y última sección, me centraré la batalla cultural que se libra hoy en occidente en torno a la concepción de la familia.

7) Conviene distinguir entre la multiculturalidad, como rasgo empírico pujante de las sociedades occidentales, y el multiculturalismo entendido como una clase de discurso social y de teoría política lindante con el nacionalismo y que a menudo se usa equívocamente para cubrir y solapar fenómenos sociales y reivindicaciones muy diferentes (Bonet, 2007). ¿Cuáles? A) El *indigenismo*, o la defensa de culturas aborígenes que, a consecuencia de la colonización, devienen minoritarias en el marco de un Estado moderno en el que corren peligro de perecer. B) La *plurinacionalidad* de los Estados heterogéneos que incluyen minorías nacionales, definidas por la lengua, que aspiran a ser mayoritarias en determinados territorios. Estamos aquí ante una tipología de situaciones muy variadas que suelen arrastrarse desde los orígenes del Estado correspondiente. C) La *polietnicidad* o multiculturalidad en sentido estricto, que se produce en las sociedades occidentales como resultado de la inmigración desde el sur hacia el norte. Nacida al comienzo de decisiones individuales y familiares, la inmigración ejerce a menudo un efecto de atracción sobre la comunidad de origen. Así, lo que en principio no era más que un agregado informal a la comunidad receptora, con tendencia a una integración progresiva en la periferia de ésta, desemboca, con el agrupamiento residencial de los inmigrantes y su incremento numérico, en una diferencia y una identidad “visibles”. Y en fin D) un conjunto heterogéneo de “nuevas minorías” que aspiran al reconocimiento, siguiendo la exitosa pauta marcada por el feminismo –que no defendía precisamente a una “minoría”–. Pretenden hacer “visible”³⁸ una diferencia y resolver una situación de discriminatoria reivindicando derechos para grupos sociales marginados (homosexuales, minusválidos, etc.). Tales colectivos no comparten un territorio ni una lengua propia, ni ningún otro rasgo cultural. Es una operación retórica lo que les lleva a hablar de una “identidad” y hasta una “cultura” propias, como hace la llamada teoría *queer* o “cultura de lo sexualmente raro”, que prosigue el discurso multiculturalista hasta hacerlo explotar—*more* postmoderno— en una “identidad deslizante” que se mezcla, degrada

³⁸ Puede verse este concepto de visibilidad, en relación con la inmigración musulmana en Europa, en Jocelyne Cesari. “La reislamización de la inmigración musulmana en Europa”, *Revista de Occidente* 188 (1997), pp. 53-70.



o canjea, huyendo de cualquier encasillamiento³⁹. El adversario común de este muy occidental multiculturalismo de la diferencia es el “monoculturalismo de la cultura patriarcal occidental”⁴⁰.

En cierto modo, en la defensa indigenista de las culturas aborígenes originarias convergen elementos de B) y de C), pues, por un lado, se trata de minorías preexistentes a la colonización y, por consiguiente, al surgimiento del Estado al que legalmente pertenecen. Por otro lado, mantienen una diferencia cultural máxima con la mayoría dominante y se encuentran en una situación de dependencia económica que es análoga a la de los inmigrantes pobres. Tal es el caso, por ejemplo, de la población indígena en América del Norte, con toda su variedad y su escaso peso demográfico en el Estado. Fuera de este caso, establecer analogías entre A), B) y C) es apostar por la confusión, a menudo como una estrategia retórica.

La ideología política multiculturalista tiene un origen inequívocamente norteamericano (estadounidense y canadiense) y ejerce mucha influencia sobre la cultura anglosajona. Parte del referente, en gran parte mixtificado (de Lucas, 1997; Todd, 1996), del *melting pot*: la idea de que la “gran” nación estadounidense resulta de la perfecta fusión de múltiples identidades de origen (preferentemente blancas) en un único crisol⁴¹. Y cuenta en Canadá con sus más cualificados exponentes⁴², quienes ven en el multiculturalismo político un modo común de resolver las dos “anomalías” culturales del país: la francófona y la india. Sus características son, en primer lugar, la apelación retórica a los conceptos de identidad y diferencia, pluralismo, cultura, reconocimiento, discriminación y discriminación positiva. Se parte de la idea del “derecho a la diferencia”: así como todos los hombres son, según creemos, iguales en dignidad y derechos, también los pueblos y las culturas tienen todos un valor y un potencial de desarrollo (Taylor, 1993) que no habría por qué juzgar a priori como desigual.

³⁹ En una reseña, Vicente Verdú (“La cultura de lo sexualmente raro”, *El País*, 28 de abril del 2002) comentaba una serie de libros como Ricardo Llamas. *Teoría torcida*. Madrid: Siglo XXI, 1998; Rafael M. Mérida. *Sexualidades transgresoras*. Icaria, 2002; y Oscar Guasch. *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona: Laertes, 2003.

⁴⁰ J. Kincheloe y S. Steinberg. *Changing multiculturalism*. Buckingham: Open University Press, 1997; Rosa Cobo. “Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política”, *Política y sociedad* 32 (1999), pp. 53-66; David Díaz Arias. “Diversidad cultural y discapacidad”, *XII Congreso internacional de Tecnología y educación a distancia* (2004). S. José de Costa Rica (disponible en: www.uned.ac.cr).

⁴¹ Así los anglo-americanos, italo-americanos, los aborígenes americanos e incluso (siempre más problemáticamente) los afro-americanos serían los afluentes que han dado lugar a un río único, que admite las diferencias en función de la característica común del “querer ser” americanos. En realidad, esa asimilación idílica ha corrido siempre –no podía ser de otra manera– en la dirección de la cultura dominante –WASP: blanca, protestante y deseablemente rica (...). Tiene, como se ve, mucho que ver en la génesis del lenguaje “políticamente correcto”.

⁴² Taylor, 1993; W. Kymlicka, 1996; “Derechos humanos y justicia etnocultural”, *Debats* 68 (2000). Valencia: Fundación Alfonso el Magnánimo, pp 46-62.



En segundo lugar, ese derecho a la diferencia debería plasmarse, por razones de “justicia etnocultural” (Kymlicka, 2000), en el reconocimiento de derechos colectivos y de medidas de discriminación positiva situadas en el mismo plano vinculante que los derechos civiles; ello autorizaría –dicen los multiculturalistas, con escándalo de los liberales– a limitar el ejercicio de derechos individuales tan fundamentales tradicionalmente como la libertad de residencia, que quedaría restringida en las zonas de “resistencia cultural” cuya identidad se deseara preservar.

En tercer lugar (*last but no least*), se establece una especie de “analogía en cascada”, que asemeja, por ejemplo, la situación de Québec a la de los aborígenes canadienses o los inmigrantes islámicos. Es característico de Kymlicka (1996) el establecimiento de una analogía fuerte –casi una identidad– entre las situaciones A) y B), con sumo regocijo de los nacionalistas catalanes, quienes ven en esta estrategia teórica una posibilidad de fundar una soberanía originaria, casi aborigen. Hay en ambos casos una referencia al territorio que parece imponerse a cualquier otra consideración, como ha criticado certeramente Benhabib, que arguye la necesidad de diferenciar entre las demandas de la identidad y las demandas de la autonomía y la justicia (2007: 110-126). En todo caso, es evidente que un multiculturalismo centrado en el territorio no puede extenderse de ninguna manera al tratamiento culturalista de las “nuevas minorías”, el cual, sin embargo, goza de muy buena salud.

En cuarto lugar, el multiculturalismo se presenta como una alternativa al viejo dilema asimilación-o-segregación de los inmigrantes, y como una profundización, hoy inexcusable, de las ideas de pluralismo y tolerancia (“culturales”) en pos de una nueva forma de cohesión social basada en la ciudadanía multicultural, siendo el llamado “pluralismo cultural” la forma preferente que hoy asume el pluralismo político clásico.

Podemos resumir así, con Sartori, las fuertes objeciones que, frente al multiculturalismo, opone el punto de vista liberal clásico, a tenor del cual la ideología multicultural confunde y abusa de las categorías de tolerancia y pluralismo al aplicarlas al plano cultural. Ambas se refieren a la diversidad de creencias de valor de una sociedad cuyos miembros interactúan en una red de múltiples afiliaciones voluntarias que se entrecruzan, y no a una fragmentación de la sociedad en sistemas cerrados y cuasi-obligatorios de pertenencia étnica, que implica los planos religioso, lingüístico y hasta deportivo –todos a la vez–, sin entrecruzarse ni mantener ningún pluralismo interno. De este modo, se pone en peligro la cohesión social, que venía dada por un marco social no relativizable de creencias universalistas, como son los derechos humanos individuales. Sartori concluye que el multiculturalismo es una amenaza para el pluralismo porque presiona contra los derechos individuales, tribaliza la cultura y desmiembra la sociedad, como muestra palmariamente el ejemplo de la comunidad hispano-estadounidense, cuyos líderes han dejado de promover el aprendizaje del inglés y la “integración” para

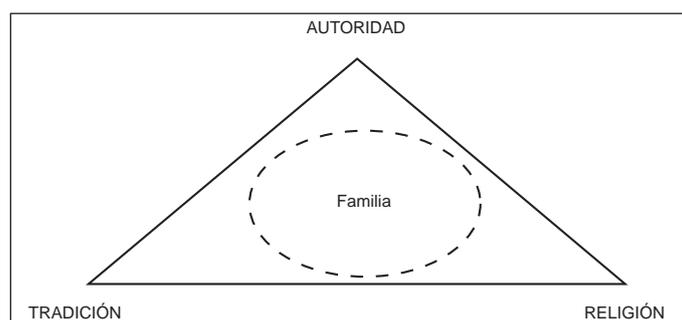


defender la lengua de origen y la formación de comunidades vitales “sólo hispanas”. La cuestión es que “el contraciudadano es inaceptable” (2000: 55); la tolerancia implica reciprocidad y la ciudadanía no es gratuita. En realidad, no hace falta ser un objetor del multiculturalismo para mostrar que el reconocimiento cultural es un caso distinto del pluralismo político. Como dice de Lucas, el pluralismo liberal es un “politeísmo” de los valores, mientras que el pluralismo cultural es un problema de reconocimiento, de “visibilidad”, de no exclusión y de derechos; en suma, de pleno ejercicio de la ciudadanía (de Lucas, 1997: 73 y s.)

8) Hannah Arendt fue una filósofa política judía y alemana, original y rabiosamente independiente, ya convertida en clásica. En su investigación de los orígenes del totalitarismo, apunta una explicación interesante de la especificidad del sujeto moderno en su relación con las tradiciones⁴³: lo que el mundo moderno rompe es la tríada que la política romana legó a la cultura europea a través del cristianismo, la interacción entre autoridad (*autoritas*, no *potestas*), tradición y religión que –a diferencia de lo que ocurre en el totalitarismo– diferencia la autoridad de la violencia. Pues la fuerza vinculante de la autoridad deriva de un pasado al que los hombres están unidos por lazos religiosos. Lo que caracteriza a la tríada es que cada elemento soporta a los otros:

Fue, pues, un error por parte de Lutero pensar que ese desafío a la autoridad temporal de la Iglesia y su apelación al juicio individual y no guiado podía dejar intactos la tradición y la religión. También se equivocaron Hobbes y los teóricos políticos del siglo XVII al suponer que la autoridad y la religión podían salvarse sin la tradición. Por último, también fue un desacierto el de los humanistas que pensaron que sería posible mantenerse dentro de una tradición intacta de la civilización occidental sin religión y sin autoridad (Arendt, 1996: 139).

FIGURA 1: La “tríada” de Hannah Arendt modificada



⁴³ Hannah Arendt. *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península, 1996, pp. 101 y ss., 185 y ss.

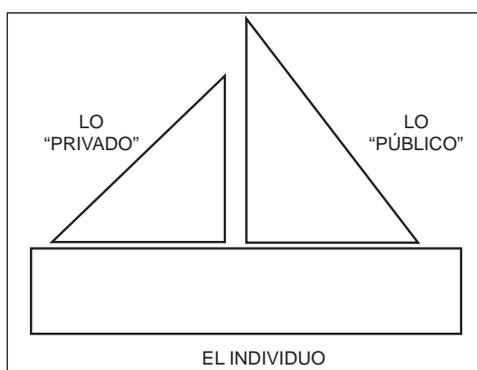


Propongo introducir dos modificaciones en el esquema de Arendt. La primera es una ampliación de su alcance: consiste en aplicar también la tríada, como hipótesis de trabajo, a culturas y sociedades premodernas o no modernas, y de modo particular a la comprensión de las culturas islámicas que aludiré después. Dicha ampliación hipotética no voy a fundamentarla aquí, ni históricamente ni de ningún otro modo. Asimismo, sugiero que la familia es la comunidad concreta donde primeramente se interioriza cada uno de los elementos de la tríada. No creo que esta idea vaya realmente contra el espíritu de Arendt, pues es ella quien menciona ese lugar donde “los seres humanos traen a sus hijos a la vida a través de la generación y el nacimiento, y al mismo tiempo los introducen en el mundo” (197), en un mundo cuya responsabilidad asumen⁴⁴. Pero es una cuestión secundaria el que tal interpretación de Arendt sea o no certera, pues es, de todos modos, el esquema interpretativo que proponemos como hipótesis.

Las preguntas que a partir de aquí habría que plantear son las siguientes. En primer lugar, qué sitúa el mundo moderno en el lugar de esta tríada –modificada– que, al decir de Arendt, ha roto. En segundo lugar, qué les sucede a los distintos componentes de la tríada modificada, es decir, qué lugar vienen a ocupar en el nuevo esquema resultante de la modernidad. Y en tercer lugar, cómo afecta todo ello al fenómeno presente de la multiculturalidad o polietnicidad de las sociedades europeas.

9) El esquema que articula la modernidad como alternativa a la tríada romana que resitúa la religión, la tradición y la autoridad no parece otro que el de la dicotomía entre lo “privado” y lo “público”, que se apoya sobre la base –inestable, pero flexible– del individualismo. Algo así como lo que muestra la figura 2:

FIGURA 2



⁴⁴ “El que se niegue a compartir esta responsabilidad conjunta con respecto al mundo no tendrá ya hijos y no se le permitirá tomar parte en la educación” (1996: 201).

Un *locus classicus* que apunta ya hacia esa estructura es la Carta sobre la tolerancia de Locke. Ésta, en la misma jugada que defiende el ámbito de la conciencia individual y “privada”, en el que ubica a las creencias religiosas, consagra a la autoridad pública como un ámbito secular de legitimidad y decisión, un ámbito independiente que nada debe a la tradición ni a ninguna instancia religiosa externa a él. Lo que no impide que algunos argumentos de Locke (y de Voltaire) en favor de la tolerancia apelen a la moral evangélica compartida, especialmente a la frase “no os resistáis al mal” del sermón de la montaña.

El individualismo de base restaura, a su nueva manera, el ideal griego de autosuficiencia o autarquía, refiriéndolo a un puro individuo desconectado de relaciones y roles sociales fijos, que se comprende, a imagen de las relaciones contractuales del mercado, como sujeto de derechos y obligaciones⁴⁵. Al margen de su sexo, raza o religión, sus virtudes y vicios, se le atribuye al individuo algo sagrado (*sacrum*), que no es de nadie o sobre lo que nadie –excepto él mismo– tiene derecho a disponer, al margen de sus roles y relaciones sociales, su sexo, raza o religión, sus virtudes y vicios⁴⁶. Como ya se apuntó, es la autoafirmación infinita del sujeto moderno lo que establece el nexo primario de unión entre la identidad y la conflictividad. Nada tiene de extraño que el “yo” y el “nosotros” modernos sean siempre instancias subjetivas que se oponen a algo que se les enfrenta –el “no yo”, “ellos”– (Bonet, 2007). Sobre la base de la primacía de la experiencia individual respecto del espacio político se construye la separación de dos niveles de acción que corresponden, aproximadamente, a la *oikía* y a la *polis* griega. Según la formulación más clásica del liberalismo político, la de John Rawls⁴⁷, pueden describirse así:

1. El nivel *privado* es donde se dan las decisiones individuales y, sobre todo, las distintas concepciones sustantivas del bien o de la felicidad, ninguna de las cuales aspira a imponerse por la fuerza a las demás. Son lo que Rawls llama las “doctrinas comprensivas” religiosas, filosóficas o antropológicas, sobre las cuales no cabe obtener un consenso porque son incompatibles entre sí.
2. El nivel *público* o estatal está constituido esencialmente por normas y procedimientos destinados a garantizar la autonomía individual y el pluralismo de concepciones sustantivas o doctrinas comprensivas acerca del bien, respecto de las cuales el Estado se declara neutral.

⁴⁵ Véase, de A. MacIntyre, el capítulo sobre Lutero de su *Historia de la ética*; y en *Animales racionales y dependientes* (2001) sus observaciones sobre el ideal griego del hombre *megalopsychos*, descrito por Aristóteles, y la vigencia actual de éste.

⁴⁶ Manuel Jiménez Redondo. “Sobre ética, poder y dinero”, *Revista española de control externo*, VII/19, Madrid, Tribunal de Cuentas, 2005, pp. 43-74.

⁴⁷ John Rawls. *Liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996 [1993].



Una doctrina comprensiva puede estar más o menos articulada, ser más o menos sistemática. Pero, dado su carácter global, no son científicas ni directamente verificables. Incluye concepciones sobre lo que es valioso para la idea humana, ideales acerca de la persona, la amistad o la familia y, en última instancia, sobre el conjunto de nuestra vida (Rawls, 1996: 43). En cambio, una concepción política es más “local”, pues se refiere únicamente al espacio público de una sociedad democrática. La existencia de una pluralidad de cosmovisiones o doctrinas comprensivas rivales pertenece al propio núcleo de la modernidad liberal, hasta el punto de que, para Rawls, aquellas doctrinas no representan un problema o un obstáculo que sortear, sino el suelo en el que se enraízan las distintas concepciones culturales que, aunque incompatibles entre sí, dan vida a la concepción política liberal, haciéndola socialmente viable mediante un “consenso entrecruzado” (*overlapping consensus*) de doctrinas razonables:

Yo parto del supuesto de que todos los ciudadanos abrazan alguna doctrina comprensiva con la que la concepción política está de algún modo relacionada (42).

... la concepción política [liberal] recibe el soporte de una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables que persisten a lo largo del tiempo y que mantienen un número considerable de partidarios (96).

... hay varias doctrinas comprensivas razonables que entienden que el reino de los valores, más amplio, es congruente con los valores políticos [liberales], o los avala, o no está en conflicto con ellos (201).

Esto significa que la religión y las visiones globales del hombre y el mundo no son los peores enemigos de la democracia, si bien ésta tiene derecho a imponerles una restricción normativa: que las doctrinas sean “razonables”, en cuanto a que renuncian a imponerles la propia concepción, a restringir sus derechos políticos (67 y ss.) e incluso a satanizar al adversario, tachando sistemáticamente de “irrazonables” (o de fanáticos) las doctrinas rivales y sus partidarios⁴⁸.

las personas razonables pensarán que es irrazonable usar el poder político que puedan llegar a poseer para reprimir concepciones comprensivas que no son irrazonables (*not unreasonable comprehensive doctrines*), por mucho que difieran de la propia... Es irrazonable que usemos el poder político, cuando lo disfrutemos, para reprimir concepciones comprensivas que no son irrazonables (91 y s.).

⁴⁸ “Estamos dispuestos a conceder que quienes abrazan doctrinas diferentes de la nuestra son razonables también, y desde luego, no son irrazonables” (Rawls, 1996: 91).

10) Pasamos a la segunda pregunta: ¿Qué sucede en la modernidad con los distintos componentes del esquema premoderno? Es el ámbito público el que marca las reglas del juego en una dirección individualista. Conforme a esas reglas, la religión se retira a la esfera privada, definida ésta como el libre diseño de proyectos personales de felicidad que no interfieran con las reglas del juego ni impongan a los demás las propias visiones de la vida. De la autoridad y su complejo destino en el mundo moderno podemos prescindir ahora. En cuanto a los destinos de la tradición, o de las distintas tradiciones, se hace preciso considerar los casos separadamente. Por un lado, la modernidad se nutre de la lucha y superación continua de la tradición, lo que determina una actitud “autofágica” respecto de su propio pasado o de parte de él. Por otro lado, el principio de tolerancia, el laicismo y, en general, el liberalismo se han convertido en una tradición⁴⁹ –la “buena”, la emancipadora–. Mientras tanto, el multiculturalismo político asume un enfoque “abierto” con respecto a las “otras” tradiciones, cuya racionalidad y valor global está dispuesto a comprender y cuya persistencia defiende, a veces –dijimos– como forma de crítica al monoculturalismo de la cultura patriarcal occidental. ¿No hay aquí una paradoja?

Fue Nietzsche quien dio estatuto filosófico a la categoría de “resentimiento”, con la cual quería resumir la “psicología profunda” de la tradición judeo-cristiana, cuya esencia veía él en una reacción vengativa y acomplexada –diríamos hoy– de los débiles frente a los fuertes, que son capaces de realizar e imponer su propia voluntad afirmativa. Fruto de ese resentimiento sería la inversión de los valores morales, una revolución que le da la vuelta al ideal heroico de la Grecia clásica en pos de una ascética que niega todo valor al cuerpo y a la vida humana para situarlo en un más allá ilusorio e inalcanzable. Y el amor cristiano sería, para Nietzsche, la fruta más granada del resentimiento moral, frente a la cual se levantan los “espíritus libres”. Pero, unas décadas después de tamaño diagnóstico, Max Scheler le dio la vuelta, argumentando que la crítica nietzscheana no se dirige, en realidad, contra el amor cristiano, sino contra su moderna sustitución por la filantropía universal –Rousseau derivaba el amor de la piedad o compasión–. O más exactamente, como precisará más tarde⁵⁰, contra cierta exaltación valorativa de la filantropía que se tiñe de resentimiento. Mas ¿qué tienen que ver con el resentimiento el humanitarismo o la filantropía universal?

⁴⁹ Danièle Hervieu-Léger. “El pasado en el presente: Una nueva definición de la *laïcité* en la Francia multicultural”, en Peter L. Berger (ed.). *Los límites de la cohesión social. Conflictos y mediación en las sociedades pluralistas*. Barcelona: Galaxia Güttenberg/Círculo de Lectores, 1999, pp. 75-136; y Alisdair MacIntyre. *Justicia y racionalidad*. Barcelona: Eiusa, 1994 [1988].

⁵⁰ Max Scheler. *El resentimiento en la moral*. Madrid: Caparrós, 1993 [1915], p. 117 n.



En primer lugar, señala Scheler el resentimiento contra Dios, el “ojo que todo lo ve”, que bien ejemplifican algunos personajes de Dostoievski. En segundo lugar, el amor al hombre se dirige a su condición natural y doliente, con expresa exclusión de la dimensión espiritual o de la consideración del hombre como “imagen y semejanza de Dios” (que “domina” a los restantes animales). En tercer lugar, el amor cosmopolita a la “humanidad” genérica y abstracta tiene un significado de protesta contra círculo de la comunidad más cercana: opuesto a la familia, a la veneración de los muertos e incluso a la patria y a cualquier comunidad organizada. El clamor en demanda de una humanidad feliz se rebela, en forma revolucionaria, contra las instituciones, tradiciones y costumbres que lo lastran. El resultado es que el amor cristiano se convierte en altruismo, simpatía –en el sentido griego del término–, proyección sentimental de las propias vivencias afectivas que tiene un componente mimético o gregario (Scheler, 1993: 105-131).

Según Roger Scruton el sentimentalismo “tiene una función fundamental en la cultura moderna: es la máscara con que la fantasía oculta su egocentrismo”⁵¹; y también que “toda vía hacia el espíritu se sentimentaliza, no sea que nos imponga exigencias” (2001: 79). Él apunta también algo similar a la noción precedente de resentimiento al criticar la “cultura del repudio” que podemos detectar en la revolución bolchevique, el deconstructivismo francés y, en general, el pensamiento del 68 que se dirigen contra la “sociedad burguesa” en su conjunto, incluyendo el liberalismo político, la propiedad y el mercado, el matrimonio monógamo y la familia, “el poder de la ley, del padre, del maestro” (136). En este punto, es inevitable recordar el muy anterior diagnóstico de Arendt, a tenor del cual “la autoridad se ha esfumado del mundo moderno”, confundida con la violencia, una vez que se ha desvinculado del pasado y de la religión⁵². La problematización de la autoridad se ha expandido desde el campo político “hacia áreas previas a lo político, como la crianza y educación de los niños” (101), hasta alcanzar sin duda a la propia figura paterna⁵³.

Volviendo a Scruton, su crítica a la cultura *kitsch*, las vanguardias y el fenómeno pop concede una importancia desmedida a la pérdida de los ritos de paso de Arnold Van Gennep⁵⁴, a la que responsabiliza de la falta de sentido de pertenencia de los jóvenes o de su falta de iniciación a la cultura –tanto la común como la “alta” cultura– y a la vida ética, que tienen como consecuencia la desaparición del paso de la juventud al estado adulto, la pérdida de la limitación sexual y del aplazamiento de la gratificación y, sobre todo, la

⁵¹ Roger Scruton. *Cultura para personas inteligentes*. Barcelona: Península, 2001 [1998²], p. 76. El título original del libro era *An Intelligent Person's Guide to Modern Culture*.

⁵² “Toda la catástrofe totalitaria no se habría dado si la gente siguiera creyendo en Dios, o mejor, en el infierno, si todavía existieran absolutos (*ultimates*)” (1995: 149).

⁵³ Jean-Claude Guillebaud. *La tiranía del placer*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 2000 [1998].

⁵⁴ Turner, 1980, pp. 103-123.

pérdida de significado de un mundo en el que “ya no sabemos qué hacer o qué sentir” (161). Lo que Scruton no ha visto es que la vida social puede ritualizar en un momento dado cualesquiera elementos, de manera que también pueden asumir funciones similares a los ritos de paso los “estrenos” adolescentes en el botellón, el *piercing*, el tatuaje o el sexo. La tesis del resentimiento con respecto a la familia, la religión y una parte de la tradición sólo puede sostenerse si encontramos una formulación más precisa de ésta.

11) En el plano filosófico, acaso tenga un valor emblemático la obra de Peter Singer, filósofo utilitarista australiano de orígenes judíos que posiblemente sea, en estos momentos, el más famoso y polémico del mundo. Su último libro, contra la pobreza mundial⁵⁵, ha sido calificado como una contribución importante al pensamiento filantrópico. Seguramente su idea central es la de “calidad de vida”, que se aleja de postulados básicos del humanismo moderno. En efecto, Singer sorprendió a buena parte de la comunidad intelectual con discusiones de ética práctica que perseguían expresamente “desacralizar” la vida humana y “liberar” a los animales de la discriminación “egocéntrica” a la que los sometió la tradición occidental y cristiana; discriminación que Singer llamó “especismo” por analogía con el término “racismo”. Tal desacralización tiene dos caras. Una cara es la defensa radical y desinhibida del aborto, la eutanasia y el infanticidio para neonatos deficientes, que provocó el boicot de grupos de discapacitados alemanes, quienes lo comparaban con la eugenesia nazi. La otra cara es la atribución de auténticos derechos morales –los viejos derechos humanos– a los mamíferos superiores, nuestros “primos biológicos”⁵⁶, cristalizada en el “Proyecto Gran Simio”. A la izquierda, urgentemente necesitada de ideas nuevas, le propone una aproximación darwinista a la naturaleza humana y a la defensa de los débiles⁵⁷.

En todo caso, el desafío axiológico y cultural queda planteado con la máxima claridad: se trata de desacralizar “el énfasis cristiano en la sacralidad de la vida humana”, ese elemento de la herencia hebrea que el cristianismo situó en el centro de la cultura oponiéndose así al conjunto del mundo antiguo y su cultura antigua “pagana”⁵⁸. En efecto, Singer conviene que el advenimiento del cristianismo modificó en Europa las

⁵⁵ Peter Singer. *The Life You Can Save: Acting Now to End World Poverty*. Nueva York: Random House, 2009.

⁵⁶ Gran parte de la obra de P. Singer está traducida al castellano. Destaquemos *Ética práctica*. Barcelona: Ariel, 1984 [1979]; *Una izquierda darwiniana*. Barcelona: Crítica, 2000 [1999]; y especialmente *Desacralizar la vida humana*. Madrid: Cátedra, 2003.

⁵⁷ Parece que Singer sea una de las fuentes de inspiración del actual grupo dirigente del PSOE. No sólo por su respaldo al “Proyecto Gran Simio”, que es una evidencia indudable, sino por algunas declaraciones sobre la eutanasia realizadas en los años 2004 y 2005 y por el propio uso entusiasta de la expresión “ética práctica” por parte del presidente Rodríguez Zapatero en una entrevista en *El Mundo* el 16 de abril del 2006, en relación con el terrorismo vasco.

⁵⁸ Son palabras de Hannah Arendt. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993 [1958], pp. 338-344.



actitudes relativas al aborto y el infanticidio; y lamenta vivamente, por discriminatoria, la “rigidez” de la separación entre el hombre y los restantes animales que establece el libro del Génesis (Singer, 2003: 283, 292 y ss.). ¿No debemos ver aquí un desafío al “viejo” humanismo y una realización sorprendente de las intuiciones críticas de Scheler, en relación con la compasión y la filantropía universal? Europa, decía él, se ha vuelto “apóstata”, o sea, alguien que vive solamente en lucha contra su fe antigua y para su negación (Scheler, 1993: 49). Aunque el *dictum* sea una exageración, ayuda a orientar la mirada.

En el plano político, la “apostasía” europea del cristianismo (*sic*) es ya una evidencia abrumadora para Marcello Pera, filósofo liberal (y ateo) que presidió el Senado italiano⁵⁹. Lo atestigua un torrente de hechos conocidos que crece de día en día y que nosotros mismos podemos ampliar, como la negativa a mencionar en la nonata Constitución europea sus raíces cristianas; el rechazo a la candidatura europea de Rocco Buttiglione, después de un tercer grado sobre sus creencias íntimas; las leyes sobre aborto, eutanasia o manipulación de embriones; las protestas universitarias y parlamentarias contra frases de Benedicto XVI aviesamente descontextualizadas; las negativas, revestidas de tolerancia multirreligiosa, a aportar sufragar con fondos públicos nada que incluya signos religiosos cristianos como el belén navideño, o incluso a hablar de vacaciones de “pascua” y “navidad” –la más reciente propuesta del Consejo escolar de Cataluña–; o la indiferencia por la total intolerancia de los países islámicos hacia la difusión del cristianismo en su territorio, que la Europa política prefiere ver como un asunto religioso o cultural sin la menor relevancia pública.

3. FAMILIA Y “GUERRA CULTURAL” EN OCCIDENTE

En esta tercera sección quiero ocuparme de la batalla cultural que se libra hoy en Occidente en torno a la concepción de la familia, en las distintas conexiones que hemos esbozado, es decir: en relación con la sociedad multicultural, con el multiculturalismo político máximo y con la querrela entre modernidad y tradición cristiana que se produce en el interior del pensamiento occidental.

12) Cuando Hannah Arendt examina la constitución de lo político entre los griegos, no se olvida de relacionar las esferas pública y privada con la antropología o “la condición más general de la existencia humana”, que se define con dos palabras: “nacimiento y muerte, natalidad y mortalidad”. De las dos, la más importante es la natalidad, “la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar”, en la cual están enraizados

⁵⁹ Marcello Pera. “Europa y la Cristiandad”. *Identidad europea, ciudadanía y globalización* (seminario, 8 de julio del 2009). Valencia: Universidad Internacional Menéndez Pelayo.



tanto las labores domésticas como el trabajo social y la acción política, que “tienen la misión de proporcionar y preservar –prever y contar con– el constante flujo de nuevos llegados que nacen al mundo como extraños”. Más aún, “la natalidad y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico”, porque “un elemento de acción, y por lo tanto de natalidad [empezar algo nuevo], es inherente a todas las actividades humanas” (Arendt, 1993: 22 y s.).

Con el nacimiento de cada hombre (...) llega algo nuevo a un mundo ya existente, que seguirá existiendo después de la muerte de cada individuo. El hombre puede empezar porque él *es* un comienzo; ser libre y ser humano son una y la misma cosa. Dios creó al hombre para introducir en el mundo la facultad de empezar: la libertad (Arendt, 1996: 180).

La casa representa, antes que otra cosa, el derecho a la privacidad en un espacio protegido del mundo exterior y, en particular, de la política:

Como el niño ha de ser protegido frente al mundo, su lugar tradicional está en la familia, cuyos miembros adultos cada día vuelven del mundo exterior y llevan consigo la seguridad de su vida privada al espacio de sus cuatro paredes. La familia vive su vida privada dentro de esas cuatro paredes y en ellas se escuda del mundo y, específicamente, del aspecto público del mundo (...) (198).

Los totalitarismos del siglo xx han compartido la idea de que “todo es política”. El 68, también. Pero en la sociedad de las comunicaciones, la mayor amenaza externa llega a la casa en forma de pantalla –la grande de la televisión, la pequeña del ordenador–. Las cuatro paredes ya no proporcionan un entorno protector, si no contienen a la vez una inserción activa de la familia en una tradición formativa capaz de hacer frente al malestar de la cultura moderna y proporcionar identidades de adscripción solidarias “por defecto”. Cuando el Estado, después de la Revolución Francesa, exige la asistencia obligatoria a la escuela, asumiendo funciones de instrucción (200), inicia el proceso de expropiación de esas funciones formativas o de aculturación primaria que la familia cumplía. Y es que uno de los puntos de consenso no problemático entre la tradición liberal y la comunitarista es precisamente considerar la familia como “una simple extensión del egoísmo (...) con un ingrediente mínimo de moral”⁶⁰. Nada tiene de extraño que diversas formas de comunitarismo no democrático, que discurre desde Platón hasta Marx y sus epígonos, contemplan con hostilidad a la familia, en tanto que sociedad “intermedia”

⁶⁰ Ver Tugendhat, 2002, pp. 27 y 31. Compruébese el modo en que ambas tradiciones confluyen en este autor, sin ir más lejos en las pp. 32 y ss.



cuya eventual autonomía perturba el funcionamiento programado de la comunidad. Sorprende más que también la tradición liberal incluya, desde sus comienzos, esa misma hostilidad, a partir de la visión ilustrada de la historia que tenían la economía política y el malthusianismo. Véanse las siguientes palabras –raramente citadas– de John S. Mill, un ferviente defensor de los derechos de la mujer (excluyendo la maternidad, como veremos) y de la libertad del individuo frente al Estado:

El hecho mismo de dar existencia a un ser humano es una de las acciones de más grande responsabilidad en el curso de la vida. Aceptar esta responsabilidad (...) es un crimen contra el ser mismo que nace, a menos que se tengan las probabilidades normales de que llevará una existencia deseable. Y en un país superpoblado o amenazado de estarlo, el hecho de tener muchos hijos, dando lugar a que por la competencia se rebaje la remuneración del trabajo, constituye un grave crimen contra los que viven de él. Las leyes que en muchos países prohíben el matrimonio, a menos que las partes puedan demostrar que tienen los medios para sostener una familia, no exceden los legítimos poderes del Estado (...) no son censurables como violaciones de la libertad⁶¹.

13) Sin duda, hoy nos encontramos ante “una socialización que disuelve a la familia” (Sartori, 2001: 41 n.) en “un mundo globalizado de incertidumbre, hibridación, fluidez y controversia” (Benhabib, 2007: 299). ¿Dónde está el problema social, por qué no podemos limitarnos a entonar el réquiem por la familia tradicional y pasar a otra cosa? Uno de los inconvenientes de esa opción es que

los seres humanos viven infelizmente en el estado de muchedumbres solitarias, en condiciones anómicas, y por ello buscan siempre pertenecer, reunirse en comunidades e identificarse en organizaciones y organismos en los que se reconocen (Sartori, 2000: 47).

Se trata de la necesidad de *pertenecer* a una comunidad concreta que forme parte a su vez de comunidades simbólicas más amplias (ibíd.). La terapia liberal que propone el propio Sartori consiste en concebir la comunidad en términos abstractos, como un “identificador” (*identity marker*), un “sentir común” que suministre un sentido de pertenencia *sui generis* –a través de Internet (una nueva forma de ámbito “público”) y del mercado–. Pero ¿qué atractivo puede generar una pertenencia tal, abstracta e individualista, para los miembros de las culturas ajenas a los valores políticos y económicos de la cultura europea? El problema se plantea con especial gravedad con la inmigración islámica, que procede de una tradición que, además de ser enteramente ajena a esos valores,

⁶¹ John S. Mill. *Sobre la libertad*. Madrid: Sarpe, 1984 [1859], pp. 163 y 161.

muestra escasa capacidad de resistencia cultural y moral a la secularización⁶². Como quiera que las sociedades desarrolladas no suministran a cambio ninguna pertenencia grupal concreta alternativa y socialmente pacífica, el dilema que de hecho se plantea es éste: o el aislamiento cultural en un gueto suburbano o la mera disolución del esquema cultural de origen, canjeado por nuevas identidades de corte individualista –como la de “mujer” (occidental)–, que dejan escaso margen a los musulmanes varones, que vienen a ser –digámoslo sin rubor– los menos asimilables. De hecho, en Estados Unidos son las “culturas familísticas” –latina y asiática– las que mejor resisten al potencial disolvente de formas de vida tradicionales que tiene el *american way of life*; en palabras de un empedernido liberal,

los valores familiares, que antes se consideraban como “primitivos” y atrasados, hoy constituyen un valioso dique de contención contra una modernización demasiado niveladora y rompedora (Sartori, 2001: 41).

Porque es la cultura familística la que hoy salva a los hijos jóvenes de los inmigrantes de la vida de la calle, de la vida del hampa juvenil y de la droga, y la que les motiva en el estudio y en la ética del trabajo (Sartori, 2002: 40 y s.).

Uno de los mayores problemas que vive hoy la escuela en Occidente es –al decir de las autoridades y los sindicatos– el deterioro de la función socializadora que antaño cumplía la familia, del que se sigue una sobrecarga funcional para las instituciones escolares, que ya no sólo deben “enseñar” sino también “educar” o “formar”. Por eso, la posibilidad de educarse en una tradición formativa –sin detrimento de la enseñanza obligatoria– no debería tener más restricciones que la ya apuntada de que, a partir de cierto momento, la tradición sea libremente asumida por el individuo que lo desee, quien, por lo tanto, queda libre también para criticarla y abandonarla⁶³.

⁶² Para investigar el grado de integración de la población inmigrante, se está convirtiendo en un lugar común indagar las actitudes de ésta ante la homosexualidad, el control de la natalidad, las relaciones prematrimoniales, la virginidad o el divorcio (Gayle Kaufman. “Do Gender Role Attitudes Matter? Family formation and dissolution among traditional and egalitarian men and women”, *Journal of Family Issues* (enero del 2000), pp. 128-44; y Mohammadreza Hojat *et al.* “Gender Differences in Traditional Attitudes Toward Marriage and the Family. An empirical study of Iranian Immigrants in the U.S.”, *Journal of Family Issues* (mayo del 2000), pp. 419-34).

⁶³ “En las sociedades multiculturales, la coexistencia de formas de vida en igualdad de derechos significa para cada ciudadano la oportunidad asegurada de crecer de una manera sana en el mundo de una cultura heredada y de dejar crecer a sus hijos en ella (...) así como la oportunidad de separarse con indiferencia de sus imperativos o de renegar de modo autocrítico (...). Las culturas sólo sobreviven si obtienen de la crítica y de la secesión la fuerza para su autotransformación”. En este punto, Habermas (1999: 211 y ss.) sigue a Adorno (*Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1990, pp. 59 y ss.), quien, por su parte, seguía la senda abierta por Benjamín de explorar la relación entre conocimiento y tradición.



14) Cuando hablamos de conflicto de valores o de choque cultural, ¿a qué nos referimos concretamente? Y ¿qué relación existe entre tales conflictos y la vida o la regulación de la institución familiar? La casa incluye a mujeres, niños y niñas; y ocupa un lugar preferente en la regulación del sexo, el nacimiento y la muerte. Quizá sea por ello que en ella se dan “algunas de las luchas culturales más amargas y profundamente divisorias” (Benhabib, 2007: 47). La sociología norteamericana muestra que el conflicto apunta en tres direcciones enteramente divergentes que sólo comparten el hecho de entablar una relación dialéctica entre lo político y lo cultural⁶⁴.

Uno: la estrategia jurídica de “defensa cultural” en casos de crímenes graves en los que agresor y víctima pertenecen a un grupo inmigrante; una estrategia que parece reemplazar con notable éxito a la típica alegación de trastorno mental del delincuente indefendible. Una madre de origen japonés ahoga a sus dos hijos pequeños e intenta suicidarse. La defensa alega la honorable costumbre centenaria del suicidio múltiple por infidelidad del marido. En el lado opuesto, la costumbre china de limpiar la vergüenza de la infidelidad fue invocada con el mismo éxito total en el violento asesinato de una mujer chino-americana por parte de su marido. Un inmigrante asiático secuestra y viola a una chica laosiana, pero explica que en su tribu ésa es la forma tradicional de escoger novia. Todos los casos desembocan en la desprotección de los más débiles –mujeres, niños y niñas– y en la amarga ironía de que “mi cultura me obligó a hacerlo”⁶⁵.

Dos: el “caso Duchesneau”, que ha trascendido el plano de la anécdota curiosa para representar la máxima expresión de un “multiculturalismo rabioso”. Por imperativo de la corrección política, cierto periódico importante se vio obligado a resumirlo así, a expensas de la gramática: “Una pareja de lesbianas que no puede oír utiliza el semen de otro sordo para tener hijos con la discapacidad”⁶⁶. Aquí confluyen varias líneas de fuerza. Se parte de un marco axiológico postmoderno, que valora *a priori* positivamente la diversidad, la diferencia, la disidencia y la transgresión. La ideología multiculturalista no sólo proporciona un discurso, sino que inspira una praxis: existe una “comunidad” cuasi cerrada definida por la sordera, entendida ésta como una “identidad” autoafirmativa, una “cultura” –con su lengua propia–, “una forma de normalidad distinta” (*sic*). La familia se menciona como una “comunidad” fuertemente homogénea y dotada de un mismo lenguaje, pero es una de las “nuevas formas de familia”, fruto de una doble conquista de la libertad –según la opinión dominante–: la libertad sexual y la reproduc-

⁶⁴ Marc Abélès. “La Antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos”, *Revista internacional de Ciencias sociales* 153 (1997). UNESCO. Disponible en: <http://www.unesco.org/issj/RICS>.

⁶⁵ Benhabib, 2007, pp. 145 y ss. (esp. 152 y ss.).

⁶⁶ *El País* (9 de abril del 2002). El lenguaje del informador es tan correcto políticamente como incorrecto sintáctico o categorialmente: para no hablar de “lesbianas sordas” se habla de una “pareja (...) que no puede oír”, como si una pareja tuviera o dejara de tener facultades auditivas.



tiva, que operan de consuno para prescindir de la figura paterna y reemplazarla eventualmente en lo cotidiano por una “segunda” madre. No sé de muchos que hayan criticado tamaña instrumentalización de la tecnología reproductiva y la persona del hijo. Pero uno de ellos –debo decirlo– ha sido Singer: “¿Debe el Estado permanecer neutral frente a este abuso infantil o frente a la autonomía de estas comunidades?”⁶⁷.

Tres: cómo no, la querrela interminable del aborto. Hay conflictos normativos o culturales que se dilatan en el tiempo de manera indefinida, afectando por igual a todos los factores del esquema premoderno. Hunter (XYZ) lo llama la “guerra cultural americana”⁶⁸, simbolizada en la lucha entre los *prolife* y los *prochoice*. Una guerra doméstica que no sólo afecta a tradiciones religiosas rivales –como en la modernidad– sino también a los partidos políticos estadounidenses, trazando una línea divisoria de hierro que pone en peligro la cohesión social y el consenso constitucional, no en relación con culturas foráneas rivales, sino en el interior del propio mundo occidental. La tradición conservadora que, en Estados Unidos, viene simbolizado por el cristianismo evangélico que apoyó a Bush Jr. y luego a Sarah Palin ha aceptado de buen grado la vertiente política de la secularización, al tiempo que muestra una capacidad de resistencia numantina a la secularización de los contenidos culturales que más tienen que ver con la moral sexual y familiar y cuestiones bioéticas, como la investigación con embriones. Notemos, sin embargo, que en la Europa occidental los partidos conservadores han dimitido de esta batalla cultural, que sólo abordan en voz baja, cuando no tienen más remedio, para no perder parte de su electorado tradicional. Así que el altavoz más fuerte y característico del punto de vista provida es la Iglesia católica.

Cuando la globalización no disuelve su capacidad de transmisión normativa, las familias siguen siendo un agente identitario en el interior de los grupos que comparten una cosmovisión propia, no recibida de la aldea global. El conflicto normativo que entonces puede darse en el interior del Estado liberal, en relación con el matrimonio y la procreación, ha sido descrito así:

tradicionalmente diversas comunidades religiosas (y nacionales) han utilizado la regulación del matrimonio y el divorcio de la misma forma que los estados modernos han utilizado el derecho ciudadano: para delinear con claridad quién está dentro y quién está fuera del colectivo. El derecho familiar cumple esta función demarcativa al definir como legítimos en el plano legal sólo determinado tipo de matrimonio y de reproducción sexual, en tanto rotula a los demás como ilegítimos⁶⁹.

⁶⁷ Peter Singer. “Severe Impairment and the Beginning of Life”, *APA Newsletter* 99 (2000), cit. y trad. esp. en *Eugenesia infantil y ética del cuidado* (Diego Téllez, Universidad Católica de Valencia, 2009).

⁶⁸ James D. Hunter. “La Guerra cultural Americana”, en P. L. Berger (ed.), 1999, pp. 23-74.

⁶⁹ Aylet Sachar. “The puzzle of interlocking power hierarchies...”, 2000, cit. en Benhabib, 2007, p. 208.



15) Mientras tanto, ¿cómo se articula en la Europa occidental esta triple problemática? Con respecto al conflicto cultural con la población inmigrante, el caso más conocido y de más alto contenido simbólico es la querrela del “velo islámico” que tuvo lugar en Francia⁷⁰. Sin embargo, resulta más esclarecedor el análisis social de la inmigración y sus actitudes normativas llevado a cabo por Emmanuel Todd (1996), con el objetivo último de investigar las causas del “fenómeno Le Pen”, que llevó a ese político xenófobo a unas cotas electorales inimaginables *a priori* en la patria del republicanismo igualitario. Sostiene Todd que el éxito o el fracaso de la integración no pueden analizarse prescindiendo de las características nacionales de cada sociedad. Su primera hipótesis es que el “sistema antropológico” de cada sociedad viene definido centralmente por su “sistema familiar”, que puede definirse como igualitario o como diferencialista. La segunda, más discutible, es que los rasgos básicos de dicho sistema familiar pueden identificarse sin más a través de las reglas que determinan el reparto de la herencia entre los hijos (de donde resulta que el sistema familiar castellano, de herencia igualitaria, estaría más cerca de los sistemas islámicos que del sistema catalán, con su institución del *hereu*). Tomando una sola institución jurídica como símbolo de la cultura, nada tiene de extraño que Todd vincule el universalismo de las culturas nacionales latinas con el Derecho romano, asignando en tal empeño al cristianismo una función bastante marginal⁷¹.

El fenómeno Le Pen no implica que los franceses sean más racistas que otros europeos, ni en el plano legal, donde cuentan con las leyes de nacionalidad más abiertas del continente (que prohíben incluso investigar el origen étnico de sus ciudadanos, *malgré* la pérdida de conocimiento que ello comporta), ni en el vital o intrahistórico, donde hallamos una tradición receptora no problemática hasta tiempos recientes⁷² [Vincent] y un porcentaje de exogamia “étnica” que es el mayor de la Europa occidental. Lo que sí es fácil constatar en Francia es la pérdida de referentes culturales propios que sufre la población musulmana (turca y, sobre todo, magrebí) cuando se instala en el nuevo país. Tales referentes son básicamente la religión y la familia. Los datos sobre exogamia y sobre madres solteras o familias “monoparentales” (un *dictum* incompatible con la cultura musulmana) acreditan concluyentemente que ambas instituciones se desorganizan de inmediato al entrar en contacto con la cultura secularizada. Se produce, en particular, una desintegración “a la francesa” de la relación padres-hijos (1996: 286): así, el porcentaje de monoparentalidad argelina es prácticamente el mismo que el de las

⁷⁰ La conclusión de aquel “debate nacional republicano” fue el “Informe Stasi” sobre la laicidad (*Pasajes, revista de pensamiento contemporáneo* 18, otoño del 2005, pp. 57-74).

⁷¹ Su interpretación del cristianismo, bastante combativa, en Emmanuel Todd. *La invención de Europa*. Barcelona, Tusquets, 1995 [1990].

⁷² Ph. Aries y G. Duby (eds.). *Historia de la vida privada*, vol. 5, Madrid: Taurus, 2001, pp. 355-472.

familias de origen francés (posiblemente por el fracaso de los matrimonios “arreglados” siguiendo el sistema tradicional). Nada tiene de extraño, en este contexto, el dato de que la mayoría de los magrebíes no son practicantes (278), que avala la tesis de Sartori de que el fundamentalismo islámico de los árabes europeos representa una protesta de sectores marginales de la sociedad, una ideología-seña de identidad cultural de la marginación adquirida *a posteriori*.

Por el contrario, en Alemania y Gran Bretaña la hostilidad que sufren los grupos inmigrados, que produce casos de auténtica segregación, actuaría como capa protectora del sistema familiar tradicional. Es el mismo camino inverso que siguen, “por suerte para ellos”, en Estados Unidos los inmigrantes hispanos y asiáticos, al mantener su cultura familiar de origen. El análisis de Todd confirma la existencia real de un dilema entre la (des)integración a la francesa y la guetización –a la alemana–; un dilema con dos términos igualmente peligrosos en cuanto a cohesión social. Volviendo a la primera, destaquemos que la escuela francesa es un lugar de “indiferentismo racial” –sin equivalente en Alemania o Gran Bretaña– que desactiva la cultura de origen. Otro tanto ocurre con las bandas multiétnicas de jóvenes proclives a la delincuencia que algunos años después desafiaron al Estado durante un mes –Sarkozy era entonces ministro de Interior–. Al tiempo que representan un grave problema social, potenciador del efecto Le Pen, producen “un fuerte efecto de aculturación sobre las familias inmigrantes” que conduce “a un rápido cuestionamiento de los valores tradicionales transmitidos por la estructura familiar original” (282 y s.). Se trata, en pocas palabras, de una socialización marginal reactiva contra el ambiente, pero igualmente alejada de la tradición familiar.

El análisis sociológico del voto lepenista provoca en Todd una perplejidad que pone de relieve las limitaciones de la autocomprensión convencional de la izquierda europea, que identifica tradición con regresión. Perplejidad, en primer lugar, porque existe una correlación directa y positiva entre el porcentaje de población inmigrante y el voto a Le Pen; de modo que a más inmigración, mayor fuerza electoral de la extrema derecha. Y, en segundo lugar, porque la correlación estadística citada se desvía “curiosamente” en dos zonas: *i*) al alza, “en las zonas de individualismo igualitario y de descristianización temprana (...) que hicieron la Revolución Francesa” (279) y que son también las de mayor índice de exogamia; y *ii*) a la baja “en los bastiones de la subcultura matriz, católica y periférica [como La Vendée] (...) en donde los resultados del Frente Nacional son peores” (ibíd.). De forma que, a menor secularización y menor exogamia, resulta que también el voto a Le Pen disminuye. Sólo bajo prejuicios ilustrados cabe suponer sin más que la descristianización garantiza por sí misma una mejor acogida o mayor integración. La paradoja es que las culturas de la tolerancia acaban desconfiando en mayor grado de la polietnicidad y marcándole barreras, no tanto por la vía del derecho –la que adopta la cultura islámica– como por la vía de la impermeabilidad cultural fáctica. La pregunta es



si la interpretación convencional de la cultura europea está en condiciones de desactivar aquel dilema y esta paradoja⁷³.

16) El segundo conflicto normativo hacía referencia al reconocimiento de alguna de las “nuevas minorías” cuando ello afecta a los valores de otros grupos importantes de la sociedad. El tercero, a la “guerra cultural” entre el cristianismo “conservador” y el “progresismo” secularista que desemboca en el tema del aborto. Para no extendernos más examinaré conjuntamente ambas formas de conflicto normativo en relación con la batalla librada en Europa, entre los años 2004 y 2006, en torno a los derechos de los homosexuales. Primero fue el veto de los grupos de izquierda del Parlamento de Estrasburgo al que el político católico Rocco Buttiglione formara parte de la Comisión Europea⁷⁴. Al año siguiente, se aprobó en España la ley que legalizó los matrimonios entre personas del mismo sexo, confiriéndoles también el derecho a la adopción (la llamada “ley Zapatero/Zerolo”). Inmediatamente después, el Parlamento europeo aprobó la resolución que, dado su mayor alcance, voy a resumir y glosar.

En los tiempos de la globalización, el ámbito político se ha extendido, como un chicle que se hincha, mucho más de lo que nadie podía esperar, y asistimos, en certera expresión de Abèles, a una “recomposición de los espacios políticos” en la que adquiere una importancia creciente la dialéctica entre lo político y lo cultural⁷⁵. Por ello, tiene un valor emblemático la resolución de Estrasburgo sobre homofobia aprobada el 18 de enero del 2006, que define a ésta como “un miedo y una aversión irracionales a la homosexualidad y a la comunidad LGBT (lesbianas, gays, bisexuales y transexuales), basada en prejuicios y comparable al racismo, la xenofobia, el antisemitismo y el sexismo” (Considerando A de la resolución). Tal “comunidad” se menciona cuatro veces, aunque, en el sentido sociológico del término, no sea tal, sino un colectivo heterogéneo con pretensiones de reconocimiento similares. Siguiendo estrictamente las pautas del multiculturalismo político máximo (o rabioso), la resolución menciona a otras “minorías” presuntamente similares como los grupos étnicos, las mujeres, las minorías nacionales e

⁷³ Cuenta Fariba Adelhah (“Refundación de la familia y afirmación del individuo en los países musulmanes: el caso de Irán”, *Revista de Occidente* 188 (1997), pp. 71-93) que, entre las jóvenes (primeras) esposas iraníes, está ganando terreno, a impulsos de la cultura europea, la práctica de penalizar severamente, en el contrato matrimonial y por la vía económica, la eventualidad, legalmente inobjetable, de un posterior matrimonio del varón. Quienes vivieron el “juvenismo sexual” de los años sesenta [Guillebaud, 2000] no dejarán de sorprenderse ante el hecho de que la monogamia pueda cumplir en algún contexto una función “progresista” y estabilizadora con respecto al papel social de la mujer.

⁷⁴ Lo he aludido antes, a propósito de Pera, 2009. Pero puede repasarse en los diarios digitales del último trimestre del año 2004.

⁷⁵ M. Abèles (1997). “La Antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos”, *Revista internacional de Ciencias sociales* 153, *Anthropology: Issues and Perspectives-I*. UNESCO. Disponible en: <http://www.unesco.org/issj/RICS>. Véase también M. Pandolfi y M. Abèles. “Politiques: jeux d’espaces”, *Anthropologie et Sociétés* 26/1, 2002 (presentación). Referencia que debo a Fernando Fernández.



incluso las personas con discapacidad, que cita ¡2 veces! el preámbulo de la resolución, y que figuran claramente en la agenda instrumental de la gran coalición de minorías que se dibuja en la teoría y en la práctica⁷⁶.

Los debates de la resolución acreditan que el término *homofobia* connota a la vez, en deliberada imbricación, una enfermedad psiquiátrica, como la claustrofobia o la agorafobia, que generan un comportamiento irracional y compulsivo de evitación y rechazo, y una patología moral y política que el texto compara al antisemitismo, el racismo y la xenofobia (citados hasta 6 veces en la resolución). Se trata de los comportamientos repugnantes que asociamos inmediatamente al nazismo. De ahí que el Parlamento urja a los Estados miembros a que “reconozcan finalmente a los homosexuales como objetivo y víctimas del régimen nazi” (n.º 14). Resulta, pues, que cuando el diputado Zerolo pronunció en el parlamento español, sólo nueve meses antes, su famosa sentencia de que “quien es homófobo también es xenófobo, machista y racista”, no estaba cometiendo ningún exceso emocional, sino sintetizando con acierto la tesis central del homosexualismo político, la misma que el Europarlamento reproduciría más tarde palabra por palabra. Y esta referencia al nazismo era esencial, pues el único estereotipo europeo de prohibición de la libre expresión y publicación de opiniones es el que se refiere a la negación de los crímenes nazis.

El problema no está, evidentemente, en admitir el hecho cierto de que las dictaduras políticas frecuentemente han tratado con monstruosa crueldad a los homosexuales –como a otros ciudadanos y minorías–. El desafío que plantea de la resolución es otro: al mencionar específicamente “la discriminación que sufren las parejas del mismo sexo en materia de herencia, derechos de propiedad, arrendamientos, derechos de pensión, impuestos, seguridad social, etc.” (n.º 11), se considera como manifestaciones homófobas “las limitaciones injustificadas y carentes de razón de los derechos” (Considerando B). No se trata de los derechos *individuales* de los individuos gays –a la libertad de pensamiento, a vivir donde y con quien uno quiera, etc.–, sino de

- i) instituir un nuevo derecho individual a contraer matrimonio con personas del mismo sexo, o algo que tenga los mismos efectos jurídicos (herencia, pensión, seguridad social); y de
- ii) proscribir, como homófoba y filonazi, cualquier opinión contraria a i)

⁷⁶ “El feminismo, el multiculturalismo, el nacionalismo y la lucha contra la herencia eurocéntrica del colonialismo son fenómenos que, aunque se encuentran emparentados, no deben ser confundidos. Su parentesco estriba en que (...) ofrecen resistencia contra la opresión, la marginación y el desprecio, y de ese modo luchan por el reconocimiento de las identidades colectivas (...)” (Habermas, 1999: 198). Lo comenté en José V. Bonet. “Familia y cruce culturas en Europa hoy”, *II Jornadas de Política familiar*, 2002, Valencia. Cf. *supra* nota 40.



La mayoría del Parlamento declara que es “homóforo” negarle a una pareja homosexual su presunto “derecho” al matrimonio o a algo enteramente similar, con lo cual parece expulsar del “consenso constitucional” (en el sentido de Rawls) a cualquier posición filosófica o cosmovisiva que defienda la regulación “tradicional” de la sexualidad y el matrimonio. Parece que, sin compartir los objetivos y las tesis del homosexualismo político, ya no hay salvación en Europa. La compasión y la moral política universalista formulan imperativos normativos que nadie habría esperado hace veinte años. Así, los gobiernos de Rodríguez Zapatero cuestionan en España el derecho a la objeción de conciencia de jueces, padres, profesores, farmacéuticos y médicos, y lo presentan como una excusa del cumplimiento de diversas leyes democráticas⁷⁷. Mientras tanto, el Parlamento europeo apunta hacia el establecimiento de un nuevo delito de opinión al decir que las “limitaciones injustificadas y carentes de razón” de los derechos de los miembros de la comunidad LGBT se ocultan a menudo “tras justificaciones de orden público, *de la libertad religiosa y del derecho a la objeción de conciencia*” (Considerando B, cursivas mías).

Puestos a adentrarse en la esfera privada, la resolución condena cuatro veces, el “lenguaje de odio y violencia homofóbica” que opera “en las esferas pública y privada” incitando a la discriminación, no sólo por vía de amenazas, sino también por la vía de “ridiculización”⁷⁸. Olvida por completo, sin embargo, el modo en que el día del “orgullo gay” ridiculiza sistemáticamente a instituciones religiosas –especialmente en España–. Es un hecho que hay usos lingüísticos discriminatorios como los que, durante décadas, cuestionó y sigue cuestionando el feminismo de forma más pedagógica y humorística. Pero el modo de combatirlos por parte del homosexualismo, desde que comenzó a organizarse políticamente, ha sido instar la censura de tesis y expresiones “incorrectas” reclamando la prohibición de libros o la devolución de subvenciones públicas. Y no se detiene ante las cuatro paredes de “la casa”, sino que quiere entrar en ellas. De ahí que haya conseguido que el Parlamento europeo inste a los Estados miembros a desarrollar “campañas contra la homofobia en los centros escolares” (§ 5). “Todo es política” de nuevo.

17) La libertad de conciencia es un derecho sustantivo que pertenece al núcleo originario de la concepción política liberal⁷⁹. Pese a ello, la conciencia se ha vuelto sospechosa en Europa. Como el lenguaje y la religión, está dejando de ser lugar sagrado,

⁷⁷ No sólo ante la nueva regulación del matrimonio, sino también ante la nueva Educación para la ciudadanía o la administración de la píldora poscoital como un “medicamento ético” que se administra imperativamente en las farmacias sin receta médica.

⁷⁸ Cf. los considerandos B y C y los epígrafes 2 y 3 de la resolución. Alude el Parlamento europeo a algunas manifestaciones callejeras realizadas en Centroeuropa ridiculizando a los homosexuales.

⁷⁹ Como ejemplo significativo, J. Rawls (1996: 188, 197 y ss., y *passim*).

inexpugnable, donde cada quien se dedica a buscar por sí mismo el bien y la felicidad sin intromisiones ajenas. ¿Nos encontramos sólo ante una multiplicación de conflictos normativos o nos estamos acercando a marchas forzadas al choque de doctrinas comprensivas que compiten por adueñarse del espacio público e imponer su propia concepción a los demás? Evitar eso que Hunter llamó “guerra cultural” parece una prioridad que debería formar parte del “consenso constitucional” (esto es, del marco político generalmente aceptado, sea o no técnicamente una constitución). ¿O ya no? El valor del principio de tolerancia fue relegar las disputas cosmovisionales al ámbito privado para mejorar la cohesión social y la convivencia política. Pero quizá se esté produciendo una mutación del individualismo occidental, un cambio de rumbo, la apuesta por una articulación social y política que se realimente de la superación agonística de la propia tradición. No siendo posible dirimir la cuestión en unos pocos párrafos, me limitaré a reconstruir, en términos rawlsianos imaginarios, la acalorada discusión que tuvo lugar en España durante los años citados. El objetivo es identificar las tendencias “irracionales” y políticamente peligrosas –en el sentido de Rawls– que afloran en la discusión.

Lo primero es indicar las partes en conflicto. En literatura se habla de “clericales” y “anticlericales”, “confesionalidad” y “laicidad”, o la conciencia “religiosa” y la “secularista”⁸⁰. Aunque es obvio que puede haber otras concepciones seculares y religiosas sobre el asunto, tales denominaciones no son arbitrarias⁸¹ y tienen la ventaja de poner inmediatamente de relieve la cuestión principal: si se trata de un enfrentamiento entre cosmovisiones o doctrinas comprensivas, en el sentido de Rawls, o si, por el contrario, se trata sólo de defender la autonomía del espacio político frente a la presión de alguna de las cosmovisiones religiosas. Así que, dado que la concepción confesional sí que es una “doctrina comprensiva”, la primera pregunta es si se trata de una doctrina “irrazonable” o “razonable”. La segunda pregunta afecta a la concepción “laica” que inspiró la ley española y la resolución del Europarlamento: ¿hay que asumir dicha concepción como inherente al núcleo mismo de la concepción política liberal –como sugieren los respectivos parlamentos– o por el contrario ésta también contiene elementos cosmovisionales que permiten tomarla como una más de las “doctrinas comprensivas” que ofrece el mercado

⁸⁰ R. Rorty y G. Vattimo. *El futuro de la religión*. Barcelona: Paidós, 2006 [2005]; Joseba Louzao Villar. “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, *Hispania Sacra*, XL/121 (enero-junio del 2008), pp. 331-354; y Jürgen Habermas. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006 [2005], pp. 121-155.

⁸¹ En mayo del 2005, la citada ley española, en trámite parlamentario, fue contestada formalmente por diversos grupos y autoridades católicas, ortodoxas, evangélicas, judías e islámicas que llegaron a suscribir algún manifiesto interreligioso. En la otra parte, se alinearon con la ley los mayores defensores del laicismo y la “Plataforma por la laicidad”, que agrupaba a un gran número de asociaciones cívicas. Un líder izquierdista (G. Llamazares) defendió la aprobación de la ley como un triunfo del laicismo.



occidental de ideas y valores? Los profesos más duros de la concepción secular favorecen las dos veces la primera opción; los de la concepción religiosa, la segunda. Examinemos las consecuencias de una y otra posición⁸².

Si la visión secularista pertenece al núcleo de la concepción política liberal, por cuanto apela a la igualdad y a la no discriminación por motivos de género y orientación sexual, entonces la concepción confesional no puede (o ya no puede, o no puede en este punto) contribuir al consenso entrecruzado propio de la sociedad democrática. La razón de fondo estaría en que –tal como sostuvo en España la visión laica y como apunta más tímidamente el Parlamento– la visión clerical pretende imponer a todos los ciudadanos su propio modo de vivir la sexualidad, el matrimonio y la familia. Tiende, pues, a imponer una opresión política (social y vital) sobre los discrepantes (al menos, en este punto)⁸³. Por lo tanto, la concepción religiosa es una doctrina comprensiva *irrazonable* (al menos, en este punto) y resistirse a ella es un imperativo democrático. De este modo, si la conciencia secularista pertenece al núcleo político liberal o al actual consenso político europeo, la concepción religiosa queda fuera de los valores políticos del liberalismo y es, en realidad, un peligro que controlar y combatir –la resolución europea lo sugiere, los laicistas españoles más furibundos lo exigen–. Pero, *entonces*, si una porción importante de la población europea se encuentra ante la disyuntiva de renunciar a su doctrina comprensiva o “autoexcluirse” de la ciudadanía democrática, es un hecho innegable que el pluralismo político occidental se está restringiendo de forma preocupante –acaso con la expectativa de futuro de que los clericales vayan relajando, con el tiempo, sus posiciones, conforme decrezca su importancia numérica–. No era eso, desde luego, lo que proponía Rawls:

Enfrentada al hecho de un pluralismo razonable, una concepción liberal elimina de la agenda los asuntos más decisivos, los asuntos capaces de generar conflictos pugnaces que podrían socavar las bases de la cooperación social (Rawls, 1996: 189).

Las orientaciones normativas más recientes del individualismo y el multiculturalismo fuerte disminuyen la cohesión social, y ése es un precio elevado que sólo valdría la pena pagar si la concepción religiosa fuera verdaderamente irrazonable. Pero ¿es así? La

⁸² El examen paso a paso lo realicé en José V. Bonet. “Homofobia, liberalismo y familia”, XII Congreso internacional Ciencia y vida. Valencia, 2006. Disponible en: www.ulia.org, página de la Universidad libre internacional de las Américas).

⁸³ Puede citarse, en apoyo indirecto de este punto de vista, nada menos que a Habermas: “Todas las religiones universales han generado su propio fundamentalismo”, que resulta incompatible con el Estado de derecho cuando conduce a una praxis intolerante que “se apoya en interpretaciones del mundo (...) que pretenden exclusividad para una forma de vida privilegiada” (1999: 212).



visión confesional puede argüir que, de hecho, asume con gusto valores centrales del liberalismo político, como la libertad de conciencia o la igualdad en derechos civiles y libertades públicas, que ella misma contribuyó a diseñar⁸⁴. Y sobre todo que no pretende restringir a los homosexuales ninguno de los derechos civiles y políticos “clásicos” de las personas; no pretende, en particular, obligarlos a vivir “a la manera tradicional” ni les impide difundir sus convicciones. Su negativa a conferir estatuto matrimonial a las parejas homosexuales no depende únicamente de posiciones religiosas o cosmovisionales, sino que puede articularse en argumentos derivados de las ciencias sociales y susceptibles de discusión racional. Por ejemplo, éste: cuando las sociedades conocidas ritualizan el matrimonio o algo parecido (pero nunca el llamado matrimonio homosexual), no institucionalizan ni celebran la unión sexual –que puede ocurrir “en secreto”, o también al margen del matrimonio–, sino la *fecundidad*, que afecta a la supervivencia del cuerpo social y, por tanto, a la de su identidad cultural. Pero en la unión homosexual la natalidad es una expectativa naturalmente excluida, a veces de forma autoafirmativa⁸⁵. Su eventual reconocimiento obedece a un motivo diferente que no puede despacharse simplemente mencionando la compasión.

La clave de la discusión está en si la negativa a conceder derechos civiles plenos a la unión homosexual es o no una forma de opresión política. Desde la visión laica, puede subirse la apuesta señalando que, “en realidad”, hace décadas que los clericales vienen oponiéndose al liberalismo en temas como el aborto, o que sus argumentos supuestamente seculares no son más que una pantalla retórica de una aversión irracional de fondo dictada por prejuicios sexistas y patriarcales. Pero la réplica confesional no es menos contundente: son los anticlericales quienes amenazan hoy la libertad de pensamiento y la objeción de conciencia legislando sobre las convicciones y expresiones de la gente e imponiendo a los discrepantes restricciones profesionales y políticas que sólo se justifican desde el resentimiento.

Llegados a este punto, hay que admitir que el cruce de declaraciones se parece *demasiado* a un diálogo de sordos o, para decirlo técnicamente, a la confrontación de tradiciones rivales e incommensurables que ha descrito repetidamente MacIntyre⁸⁶. Pero

⁸⁴ “Supondré aquí –quizá pecando de optimismo– que, salvo en ciertos tipos de fundamentalismo, las principales religiones históricas admiten una noción de este estilo y pueden, por lo tanto, ser catalogadas como doctrinas comprensivas razonables” (Rawls, 1996: 203; cf. p. 188).

⁸⁵ “la homosexualidad asume la esterilidad al tiempo que mantiene una apertura al mundo y una orientación hacia el futuro” (J. Borneman. “Cuidar y ser cuidado: el desplazamiento del matrimonio, el parentesco en el género y la sexualidad”. *Revista internacional de Ciencias sociales* 154. UNESCO, 1997, en *Anthropology: Issues and Perspectives-II*. Disponible en: www.unesco.org/issj/RICS).

⁸⁶ Alisdair MacIntyre, 1994; *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 2001 [1984], pp. 19-39; y *Tres versiones rivales de la ética*. Madrid: Rialp, 1992 [1990].



ése es precisamente el problema que el liberalismo político pretendió resolver. Y si hay un conflicto cosmovisional es que, efectivamente, el anticlericalismo se está constituyendo en doctrina comprensiva global, con el agravante de que es él quien domina el espacio político y hasta “la sintaxis del debate”⁸⁷. En ese caso, no será sólo el clericalismo quien esté amenazado, sino también la libertad de pensamiento y –dados los contenidos del debate– elementos definitorios de las mismas culturas familísticas que protegen a los inmigrantes del desarraigo; de modo que el resentimiento anticlerical podría tener –irónicamente– consecuencias eurocéntricas incontroladas. La alternativa a una guerra cultural en la que las identidades “adscriptivas” se movilicen por solidaridad está en promover un nuevo consenso entrecruzado de las concepciones rivales, un verdadero diálogo cultural y axiológico con participantes abiertos al aprendizaje. Pero eso requiere que la visión laica se reconozca a sí misma como doctrina comprensiva o, al menos, con elementos de tal. Habermas lo ha entendido bien. A raíz del debate sobre la tecnología genética y reproductiva, que le llevó a recuperar con fuerza las tesis frankfurtianas sobre la necesidad de conservar el potencial de sentido y las intuiciones morales ínsitas en las tradiciones religiosas, ha escrito que

La neutralidad cosmovisional del poder del Estado que garantiza iguales libertades éticas para cada ciudadano es incompatible con cualquier intento de generalizar políticamente una visión secularizadora del mundo (...).

Las mayorías secularizadas no deben tratar de imponer soluciones en tales asuntos antes de haber prestado oídos a la protesta de oponentes que en sus convicciones religiosas se sienten vulnerados por tales resoluciones; y debe tomarse esa objeción o protesta como una especie de veto retardatorio o suspensivo que da a esas mayorías ocasión de examinar si pueden aprender algo de él⁸⁸.

⁸⁷ “En el nuevo medio académico, como en la universidad medieval, existen tendencias que no hay que someter a crítica porque definen la comunidad: la comunidad de los infieles. El feminismo, la liberación gay, la creencia en la igualdad de las culturas y la relatividad de los valores son presupuestos que forman la comunidad, debidamente protegidos de la crítica mediante su inserción en la misma sintaxis del debate” (Scruton, 1998: 160).

⁸⁸ El primer párrafo, perteneciente al famoso debate con J. Ratzinger de enero del 2004, se ha publicado en distintas versiones (así, Habermas, 2006: 119). Prefiero la traducción de Manuel Jiménez, “Debate entre el filósofo liberal Jürgen Habermas y el Cardenal Joseph Ratzinger”, que se publicó originalmente en una revista digital argentina (en el 2004 o 2005) y que luego se ha reproducido en multitud de páginas (como zenit.org, o en octubre del 2009 en www.wanadoo.es). El segundo pertenece a la conferencia sobre “Fe y saber” del 2001 (una primera versión de Habermas, 2006: 122 y ss.), citado también conforme a la traducción de M. Jiménez (loc. cit.).

