

DEBATE

A vueltas con las identidades: liberalismo y multiculturalismo

EL LABERINTO DE LA IDENTIDAD (NOTAS PARA UN DEBATE)

José María Hernández
UNED, Madrid

FRANCISCO COLOM,
*Razones de identidad. Pluralismo
cultural e integración política,*
Barcelona, Anthropos, 1999

El tema de este libro es el de las relaciones entre liberalismo y multiculturalismo dentro del debate social temporáneo. El problema teórico que su autor desea abordar es el de cómo una teoría liberal del gobierno pueda hacerse cargo de las demandas de reconocimiento cultural dentro de las sociedades complejas en que vivimos. El grado de satisfacción que pueda causar este libro dependerá igualmente del grado de entusiasmo o decepción de sus lectores con respecto a la respuesta que el liberalismo viene ofreciendo a esta cuestión. Francisco Colom considera que el liberalismo sí cuenta con un modelo teórico que le permite dar una respuesta «cabal» a estas necesidades de reconocimiento. La primera dificultad a solventar —de la cual dependerá la respuesta final a esta cuestión— es la

definición misma de multiculturalismo. En la Introducción del libro se nos advierte que «el término parece tener tantos significados como bocas lo pronuncian» (p. 11). De forma prudente, el autor se preocupa por recordarnos las diferencias existentes entre los distintos movimientos sociales y políticos que presentan sus exigencias en defensa de la propia identidad. Desde luego, poco en común tienen feminismo y nacionalismo, por tomar dos ejemplos significativos, en tanto que movimientos sociales y políticos contemporáneos. Sin embargo, no se puede negar que ambos expresan sus demandas en el espacio público. Y si a estos últimos añadimos otros de carácter minoritario (como son los movimientos indígenas, ecologistas, etc.), la confusión terminará sin duda por desbordar cualquier tentativa seria de análisis. Esto es justamente lo que quiere evitar F. Colom a toda costa. De ahí su caracterización esencialmente negativa del multiculturalismo. «El multiculturalismo, con su inherente ambigüedad semántica, puede entenderse desde este

punto de vista como un lenguaje político específicamente moderno gestado en torno a la retórica de la identidad» (p. 19).

A partir de aquí, su propuesta consistirá en ofrecer una teoría desde donde «resulte posible interpretar cabalmente la discusión sobre el pluralismo cultural y su significado político»; ofrecer una defensa frente a «la denuncia de las supuestas deficiencias o incapacidades del liberalismo para dar respuesta a las necesidades de reconocimiento de los grupos minoritarios o marginales» (p. 19). En definitiva, se trataría de «ofrecer criterios para una integración política de la pluralidad cultural, señalar sus precondiciones morales y abogar por que también desde el ámbito de las identidades, y no sólo desde el de los intereses, se ofrezcan razones» (p. 20).

A mí como a cualquiera me resultaría imposible en principio no estar a favor de este programa. Pero, ¿cuáles son estas razones?

Antes de abordar directamente esta cuestión de fondo me gustaría detenerme en una primera cuestión de método. Para explicar por qué el multiculturalismo es un *lenguaje político específicamente moderno gestado en torno a la retórica de la identidad*, F. Colom reconstruye para nosotros todo un contexto histórico a partir de la identificación de cinco lenguajes políticos de la modernidad (cap. II). Estos lenguajes vendrían a coincidir con los cinco discursos políticos dominantes en la actualidad. El lenguaje de los derechos con el liberalismo; el lenguaje de las virtudes con el republicanismo; el lenguaje de la producción con el marxismo; el lenguaje de la tradición con el conservadurismo. Hasta llegar, finalmente, al lenguaje de la identidad que se correspondería con el multiculturalismo. De esta forma se consigue identificar cada una de estas ideologías con un lenguaje dominante. Para avalar esta reconstrucción el autor se inspira en la corriente metodológica de la historia intelectual

encabezada en los años setenta por John Pocock y Quentin Skinner.

Habría que recordar que el uso de la noción de «lenguaje» por parte de Pocock o de la noción de «intención» lingüística por parte de Skinner, que ambos sustrajeron del campo de la filosofía de la ciencia (Kuhn, Austin, Searle), tenía por objeto combatir justamente el enfoque por entonces dominante entre los teóricos de la política basado en la historia de las ideologías. No debemos olvidar que los historiadores de las ideologías (e.g., marxismo, anarquismo, socialismo, liberalismo y conservadurismo) parecían contemplar nuestro pasado intelectual como una inmensa reserva de armas fácilmente arrojadas en el debate político contemporáneo. Para ello no dudaban en apelar a la tradición como el elemento histórico diferenciador de toda ideología. Por el contrario, Pocock y Skinner pensaban que las tradiciones no eran homogéneas, sino que estaban pobladas de una pluralidad de lenguajes e intenciones lingüísticas que hacían literalmente imposible utilizarlas con este propósito. Desde este punto de vista, el lenguaje del derecho o el lenguaje de la virtud, por sólo citar dos ejemplos, atravesarían por igual los distintos proyectos políticos de la modernidad.

Resulta paradójico que F. Colom quiera ahora utilizar la cáscara del lenguaje para dar forma a las viejas (y nuevas) ideologías. Entiéndase: no trato de situarme entre quienes piensan hoy que las ideologías son innecesarias o simplemente inútiles para entender la política. De lo que se trata es de complejizar esta noción para que pueda recuperar algún valor explicativo. Por tanto, el problema metodológico que veo aquí no es tanto la reconstrucción de estas formas de discurso como tradiciones lingüísticas sino su conceptualización como *familias de lenguajes* (p. 19). Porque, entendámonos nuevamente, si de lenguajes hablamos, entonces habría que empezar por de-

cir que no se trata ni de lenguajes excluyentes ni estrictamente coetáneos. Y quizá esta primera observación metodológica nos debería hacer pensar que es en las demandas de «traducción» entre estos lenguajes donde se encuentra la clave de nuestro problema, no en la reconstrucción *ad hoc* del liberalismo como el único lenguaje capaz de ofrecer una teoría del gobierno válida para las modernas sociedades democráticas.

Sin duda, durante los últimos años el liberalismo ha experimentado un orgulloso resurgir frente a otras ideologías. El liberalismo se sirvió para ello de una fórmula que le identificaba con el lenguaje de los derechos. No deberíamos olvidar que esta era la principal acusación de sus críticos. Me refiero precisamente a esos críticos que apelaban a la tradición como elemento unificador hacia el interior y diferenciador hacia el exterior de toda ideología. Sin embargo, el liberalismo supo utilizar en su provecho estas acusaciones al asumir esa provocadora identificación con el individuo calculador y egoísta. De este modo, el liberalismo lograba pagar a sus críticos con la misma moneda. Aquéllos que criticaban al liberalismo lo hacían porque estaban en contra de los derechos y las libertades individuales. Querámoslo o no, este fue el mensaje que logró transmitir, culturalmente hablando, la defensa renovada del discurso liberal que comenzó en los años setenta. No es momento ahora de esbozar una respuesta a esta provocadora tesis, pero es una lástima tener que constatar que, aunque sólo sea desde el punto de vista retórico, la mayoría de sus críticos y defensores todavía no han sabido extraer las lecciones oportunas para el futuro.

Para probar la salud del liberalismo parece que el único camino sigue siendo el de la confrontación con los restantes discursos políticos de la modernidad: nacionalismo, socialismo, republicanismismo y, en este caso, también el multiculturalismo.

Este tema es objeto de un tratamiento específico en el capítulo siguiente que ya luce de partida un título muy expresivo: «Los malentendidos de la dignidad» (cap. III). De entrada diré que hay muchas observaciones con las que podría estar de acuerdo. Por ejemplo, cuando nos dice que «[e]l liberalismo por sí solo, como un lenguaje formal que es, nos mantiene a ciegas sobre las identidades que se desenvuelven en sus estructuras jurídico-políticas [...]». Ésa es una información que obtenemos de la observación social, de las exigencias que afloran a la arena pública y de los datos que proporcionan las ciencias sociales» (p. 157).

Ahora bien, me parece que aquí se desaprovechan las lecciones que se podrían extraer de este tipo de afirmaciones. Es como si después de todo el único problema teórico que se puede uno atrever a dilucidar a partir de esos «datos» sociales es el de cómo «integrar» el pluralismo cultural dentro del modelo de la igualdad liberal (cfr. p. 159).

También estoy de acuerdo con Francisco Colom cuando nos recuerda —siguiendo a Michael Walzer— que «no es posible “distribuir reconocimiento”, ya que éste no representa una cantidad fungible» (p. 140), pero, nuevamente, me temo que esto aquí significa, a pesar de otras buenas recomendaciones de Walzer, que seguimos anclados en el paradigma de la legitimidad. Veamos esto con un cierto detalle porque en este capítulo se encuentra el núcleo de su argumentación teórica y con ello los límites de su propia aplicación práctica.

Uno de los rasgos más característicos de la doctrina liberal sobre el pluralismo es su conceptualización como un problema de minorías y mayorías legítimas, en definitiva como un problema de acomodación de las partes en el todo. El modelo que se nos propone para «dilucidar la legitimidad de los derechos diferenciados

de las minorías» (véase p. 158) se constituye nuevamente en dos frentes principales: un frente *interno*, el de la obligación moral del reconocimiento, y un frente *externo*, el de los principios de justicia que puedan paliar las situaciones de desventaja. Este doble frente, moral y jurídico, es el único instrumento de análisis que se nos ofrece para determinar la legitimidad de las demandas culturales. Un modelo semejante no puede dejar de considerar el problema de la integración de la diversidad cultural como mero apéndice de la teoría de la legitimación política. En este sentido es justo decir que no hay nada de revolucionario en el enfoque propuesto. La novedad está en la frialdad con que se llega a enunciar el problema:

Lo que está en cuestión no es, pues, el derecho a ser diferente. En última instancia todos lo somos [...]. La pregunta es más bien si en términos morales, y bajo el horizonte normativo de la igualdad, ser diferente puede dar derecho a algo en particular [p. 160].

En la forma de realizar la pregunta estaba ya contenida la respuesta:

[D]esde una concepción liberal no es posible reclamar el afecto o la solidaridad de los demás en nombre de las particularidades adscriptivas, y menos como un derecho. Tampoco puede denunciarse la denegación de esa forma de reconocimiento como un atentado a la dignidad cultural de las personas. Éste es un razonamiento moral confuso, un malentendido de la dignidad [p. 164].

Había entendido que lo que se trataba de explicar era por qué los seres humanos dirigen sus demandas tanto en términos de una identidad moral «universal» como en nombre de sus «particularidades» adscriptivas y qué relación existía entre estos dos tipos de demandas. Pero finalmente el único modo en que puedo reclamar un

trato específico en nombre de mis particulares necesidades culturales —concluye el autor— es si mi dignidad como persona es humillada o mi competencia como ciudadano se ve limitada por mi adscripción a estas mismas particularidades. Esto es en resumidas cuentas lo que F. Colom anunciaba al comienzo de su libro como una «concepción del reconocimiento como compensación frente al daño moral que su negación causa en los sujetos» (p. 19).

Desde el punto de vista de la legitimidad moral y jurídica este argumento es impecable. Ahora bien, que estas demandas sean vistas finalmente como «legítimas» forma parte de un complejo proceso histórico de debate público, no de la supuesta legitimidad *a priori* de las propias demandas. En realidad, la actitud teórica que aquí se detecta tiene un nombre: se llama legalismo. El legalismo consiste en plantear la relación entre moral y derecho como *un* problema a dilucidar; la dificultad surge cuando se hace de tal modo que pasa a ser el *único* problema que hay que dilucidar. A partir de aquí cualquier aspecto de la vida política (p. ej., la distribución del poder o la movilización de la opinión pública) es considerado como un apéndice de ese problema fundamental de integración de la moralidad en el derecho a través del ejercicio de la razón pura práctica. En algunos casos, cada vez más frecuentes, por cierto, a este problema de integración se le empieza a llamar problema de «integración política», imagino que con la esperanza de darle algún tinte de novedad al asunto.

Esto es lo que ha ocurrido en la polémica entre liberalismo y comunitarismo que también es objeto de un tratamiento específico en este libro (ver cap. IV). En este contexto suele ocurrir que la diversidad es considerada como el hecho de partida (*pace* Rawls), un hecho que debemos integrar en la estructura política de nuestras sociedades democráticas. Por otro

lado, desde una perspectiva filosófica, se nos planteará que tal diversidad no podrá ser percibida si no existe antes un ideal de comunidad o cultura (*pace* Taylor). Pero, de nuevo, desde la perspectiva de la teoría de la justicia como imparcialidad (*i.e.*, justicia política, no metafísica), el problema no es tanto la discusión filosófica sobre la diversidad como su integración jurídica en un marco constitucional apropiado. Por supuesto, esto no tiene por qué excluir un tratamiento filosófico del problema, aunque, según Rawls, esto no formaría parte del problema político. Aquí está la *divergencia principal* ¿Qué hacer con la pregunta del filósofo?

Para no tener que optar por uno u otro, o bien darle su parte de razón a ambos, quizá podríamos tratar de contemplar la relación entre las preguntas del filósofo y del político de otra manera: contemplar la razón no como hecho de partida sino como un resultado. De esta forma podríamos llegar a comprender que el hecho del pluralismo y sus problemas de conceptualización son producto de la capacidad humana para argumentar además de su reconocido sustento. Lo que debería sorprendernos no es tan sólo el problema político de la diversidad y la pregunta filosófica por su percepción a falta de un ideal de comunidad o cultura, lo que debería sorprendernos es la *infinita y sorprendente capacidad de reproducción social de la política y de la cultura*. Si concebimos la democracia como algo más que un mero apéndice a la Teoría del Estado, como algo más que una modalidad entre otras de legitimidad política, es porque también hemos llegado a ser conscientes de que la democracia es el resultado de una práctica política, de un *vivere civile*; de ahí la natural desconfianza hacia una teoría del «reconocimiento» que para asegurar su estatus empieza por hacer invisibles a quienes están más cerca.

La teoría propuesta del reconocimiento como «compensación frente al daño moral» se sustenta en la distinción entre la esfera pública de reconocimiento, adjudicada al lenguaje jurídico de los derechos, y la esfera comunitaria de reconocimiento, adjudicada al lenguaje de los afectos y las identidades. «Esto revela que el reconocimiento moral en la esfera pública y comunitaria posee códigos diferenciados» (p. 165).

A estas alturas es evidente que el objetivo no es mostrar la permeabilidad de estos lenguajes, como decíamos antes, sino su *incommensurabilidad* de partida. F. Colom toma como ejemplos de reconocimiento público-legítimo las ayudas sociales a las personas con minusvalías, a los inmigrantes, a los enfermos de sida, a los indigentes, etc. En todos estos casos, la razón moral está en la dignidad misma de la persona que precisa determinadas condiciones para poder desarrollar su vida, y la razón política estaría en la estima que una sociedad tenga de sí misma. Cuanto mayor sea esta estima, menor será el margen concedido a las desigualdades. El problema se plantea cuando hay individuos (o grupos) que presentan sus demandas de mejora social en términos de identidades particulares: feminismos, indigenismos y nacionalismos caerían dentro de esta categoría según F. Colom. En definitiva, él cree que esto es sencillamente inaceptable, un abuso del lenguaje del derecho y la dignidad.

Me temo que hasta el momento nadie ha logrado fijar los límites del uso posible de estos lenguajes. Más aún, todos sabemos que en ocasiones para hacerse entender sin utilizar la violencia no hay más remedio que abusar del lenguaje.

Lo que parece molestar a F. Colom es que demandas —que él considera típicas del interés individual o colectivo— se presenten bajo la apariencia de unas supuestas razones de identidad. En esto

coincide con las críticas de los neoconservadores en los Estados Unidos al multiculturalismo y a las políticas de la identidad. Conviene recordar que estamos ante una concepción de lo que es el multiculturalismo construida por ellos con el único propósito de desacreditar este tipo de demandas. El malestar por este abuso del lenguaje es tan grande que nos impide realizar otro tipo de preguntas. Por ejemplo: ¿por qué ocurre esto? y ¿qué dimensiones de la racionalidad puede haber detrás de todo ello? Evidentemente, como se ha puesto de manifiesto, ésta puede ser una racionalidad moral y también jurídica, pero la respuesta implícita más difícil de aceptar es que no hay ninguna otra que merezca la pena considerar.

En realidad, el libro que aquí comentamos presenta una estructura muy coherente. El conjunto puede dividirse en dos grandes bloques. El primero (caps. I-IV) presenta los supuestos teóricos y filosóficos desde los cuales el autor cree que el liberalismo debería abordar la cuestión de la diversidad cultural. Los resultados de esta reflexión son los apuntados hasta ahora. Más allá del grado de satisfacción que, como decíamos al comienzo, el lector pueda tener con respecto al modo en que se aborda esta cuestión, es obligado decir que su trabajo está muy bien pensado. El segundo bloque (caps. V-VII) presenta elementos políticos e históricos desde los cuales sería posible reconstruir el tipo de racionalidad capaz de dar cuenta del fenómeno de la diversidad cultural desde una perspectiva que no estuviese sujeta, exclusivamente, a una teoría de la legitimidad moral y jurídica. (Sin embargo, como digo, una de las virtudes de este libro es su coherencia de principio a fin.)

La cuestión de la ciudadanía y el nacionalismo se aborda en el capítulo V y los dos últimos examinan la fórmula federal dentro del contexto español y canadiense.

De nuevo diré que hay muchos «motivos e intenciones» (*pace* Skinner) dentro de estas páginas con los que puedo estar de acuerdo. La idea de una *lealtad, patriotismo* o *consenso* «federal» que F. Colom propone trata de «conciliar la participación democrática con el “imperio de la ley” y la certidumbre de la pertenencia cultural». A tal respecto nos dice, siguiendo a Maurizio Viroli, que «[m]ás que un compromiso con la libertad común de la *res publica*, siempre susceptible de ser denunciada como libertad ajena por las minorías nacionales, el patriotismo federal apelaría a una implicación en las *libertades compartidas* atribuibles a un Estado democrático y compuesto, siendo conscientes de que la garantía de la libertad y de la identidad propias, por este orden, depende del compromiso razonable con las libertades e identidades que reclamen para sí los demás ciudadanos de un país que no desee verse perpetuamente atormentado por su complejidad interna» (p. 233).

Lo que me pregunto es por qué esta fórmula no se lleva también al ámbito de la identidad personal y de la historia colectiva. Todos sabemos lo que significa tener un amigo común. Tener un amigo común no significa que todos hayamos compartido lo mismo con él. Una historia común no es una historia igualmente compartida. La historia común y la identidad común nos vienen dadas, es la historia y la identidad que hemos heredado. Por el contrario, la historia y la identidad compartida son fruto de nuestra propia voluntad, aquello que hacemos conjuntamente. La construcción de una ciudadanía democrática no debe basarse en la historia o identidad común, una historia supuestamente objetiva que todos padecemos y que a todos se impone por igual, sino en la historia y en la identidad compartidas que somos capaces de hacer día tras día. No se puede discutir que los españoles

hemos heredado una historia, una lengua, un gobierno, pero esta historia, esta lengua y este gobierno no son hechos igualmente compartidos. Los nacionalismos democráticos de Cataluña y el País Vasco han contribuido en los últimos años a la construcción de esa ciudadanía compartida a partir de una historia heredada y que unos padecieron más que otros. Esto último conviene no olvidarlo.

Los intentos de excluir a estos nacionalismos periféricos del proceso de construcción de una ciudadanía democrática española además de injustos serían sumamente peligrosos, pues nos puede llevar a la pérdida de más de un amigo en común. Sin duda, la identidad también tiene un componente ineludible de soledad, y lo mismo cabría decir de la amistad. Nunca sabremos qué significa exactamente para los otros aquello que compartimos. El laberinto de la identidad es, a su vez, el laberinto de la soledad. Como escribió Octavio Paz, esta soledad es algo insuperable en la condición humana:

Todos los hombres, en algún momento de su vida, se sienten solos; y más: todos los hom-

bres están solos. Vivir, es separarnos del que fuimos para internarnos en el que vamos a ser, futuro extraño siempre. La soledad es el fondo último de la condición humana.

Hacia el final de su espléndido libro, Francisco Colom parece decir que, en su opinión, se trataría de «conllevar» el problema de la identidad, como dijo Ortega y Gasset, pues no es fácil avanzar de momento hacia un *consenso* federal. Por mi parte creo que cuanto podemos y, sobre todo, cuanto debemos hacer es aprender a conllevar de verdad nuestras diferencias. Si no somos capaces de hacerlo en el actual marco del Estado autonómico, ¿qué nos puede hacer pensar que esto último sería posible en un Estado federal o con la secesión de los Estados? Este problema no se resuelve con la lógica del diseño constitucional. Se trata de un asunto de buena educación política. Espero que estas páginas sirvan también de ayuda. Después de todo, algo de cierto hay en la fórmula de Charles Taylor cuando habla de tratar, una y otra vez, de acercar, acortar, *rapprocher les solitudes*.

COMENTARIO AL LIBRO DE F. COLOM, *RAZONES DE IDENTIDAD*

Àngel Castiñeira

ESADE, Barcelona

Los acuerdos derivados de las llamadas «políticas de identidad» pueden conducir a formas diversas de integración de la pluralidad o bien, por el contrario, a otras tantas formas diversas de desintegración. Como bien señala Francisco Colom, los criterios para evaluar la corrección de

unas u otras no pueden basarse tan sólo en el ámbito de los intereses, sino que aquellos que nos situamos en la amplia estela de la renovada tradición kantiana de la filosofía práctica, estamos obligados a ofrecer razones y a señalar aquellas condiciones morales que contribuirían a