

Tema 6.- Diversidad cultural y derechos humanos

1.- ¿Qué es el multiculturalismo?

Durante las diversas épocas de la historia de la Humanidad han convivido diferentes culturas. El hecho del pluralismo cultural no es una novedad histórica. Sin embargo, actualmente, la convivencia de una pluralidad de culturas genera conflictos y un replanteamiento de viejos esquemas que ponen en evidencia la necesidad de un nuevo marco explicativo que sirva de orientación para entender la nueva situación. ¿Por qué precisamente ahora es necesaria esta nueva explicación para hacer frente a la pluralidad de culturas? Esto se debe, según Parekh, a tres factores: a) el discurso democrático de la igualdad de oportunidades que emancipa a las minorías de su papel históricamente subordinado; b) el proceso de globalización económica y cultural; c) el declive del Estado culturalmente homogéneo (Pérez de la Fuente, 2005, 95).

La primera característica, en una aproximación al *multiculturalismo*, es la ambigüedad del término, lo cual supone que éste posee varios significados. Por tanto, según el contexto, su utilización connota diferentes propiedades. Es común que un mismo significante suele aparecer en los diccionarios con una pluralidad de significados posibles. Al analizar la ambigüedad del término multiculturalismo, la primera distinción importante a realizar es la referida al hecho de la pluralidad cultural y a la denominación de una concreta respuesta normativa frente a este hecho. En general, se usa indistintamente el término multiculturalismo para referirse tanto a cuestiones empíricas y cuestiones normativas, sin hacer el matiz de esta diferencia entre hechos y valores. Esto da lugar a algunas confusiones, como explica Barry cuando afirma que “el reconocimiento del hecho del multiculturalismo puede ser fácilmente visto como un compromiso con el programa multiculturalista, a la inversa, cualquiera que disienta desde multiculturalismo normativo automáticamente es acusado de ceguera frente al hecho del multiculturalismo”. Parece adecuado, por tanto, distinguir de alguna forma, al referirse al multiculturalismo, las cuestiones fácticas de las cuestiones normativas.

En este sentido, De Lucas propone denominar *multiculturalidad* al hecho de la pluralidad cultural, y *multiculturalismo* a una de las posibles respuestas normativas frente al pluralismo cultural. La multiculturalidad estaría en el mundo de los hechos y constataría la existencia de grupos que difieren de sus características culturales sobre la base de sus diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales. De Lucas afirma que “carece de sentido, pues, proponer la multiculturalidad como una meta a alcanzar o como un objetivo a destruir o corregir. Es el punto de partida inevitable, la condición de nuestro tiempo, pero no un estado idílico, ni tampoco la versión moderna de la peste” (De Lucas, 2001, 63-64). El debate no puede consistir en negar el hecho del pluralismo cultural, la multiculturalidad, sino, más bien, reside en cuál es la respuesta normativa más adecuada para gestionarla (Pérez de la Fuente, 2005, 98-99).

En un esfuerzo para reducir la vaguedad del término, Raz distingue la política del multiculturalismo de la tolerancia y de la no discriminación. La política de la tolerancia consiste en permitir a las minorías actuar como deseen sin ser penalizadas, siempre que no interfieran con la cultura de la mayoría¹. La política de la no discriminación supone un derecho individual contra tratamientos injustificados que tengan su origen en la nacionalidad, raza, origen étnico o religión, género o preferencias sexuales. La esfera pública está constituida sobre la base de la igualdad y no discriminación de todos los ciudadanos en tanto individuos². El tercer enfoque es el multiculturalismo³. Según Raz, esta visión se

¹ La política de la tolerancia, según Raz, consiste en “permitir que las minorías se conduzcan de la manera que deseen sin ser penalizadas, en tanto no interfieran con la cultura de la mayoría, ni con la capacidad de los miembros de la mayoría de gozar de los estilos de vida de su cultura”. (Raz, 2001, 185-186).

² La segunda política es la de la no discriminación “basada en la determinación de un derecho individual contra la discriminación basada en la nacionalidad, raza, origen étnico o religión, o en el género o preferencias sexuales. Los derechos a la no discriminación constituyen una extensión natural de la concepción liberal clásica de los derechos civiles y políticos constitucionales. (...) Habitualmente los derechos a la no discriminación se interpretan en el sentido de permitir que cada comunidad controle ciertas instituciones exclusivas. También toleran normalmente una medida de discriminación en asuntos privados. Pero bajo un régimen escrupuloso de no discriminación, los servicios públicos de un país, su educación y los terrenos político y económico ya no son reservados para la mayoría, sino que son comunes a todos sus miembros en tanto individuos” (Raz, 2001, 185-186).

³ El tercer enfoque liberal al problema de las minorías es la afirmación del multiculturalismo. “Se propone como adecuado para aquellas sociedades en las cuales existen diversas comunidades culturales estables, que tienen la voluntad y la capacidad para perpetuarse. No se aplica, por ejemplo, a un país que recibe muchos inmigrantes de diversas culturas, pero en el que los grupos

basa en la interdependencia del bienestar individual y la prosperidad del grupo cultural al que se pertenece y la afirmación del pluralismo de valores⁴. Se parte de una ética contextualista que está en el trasfondo de las posiciones comunitarista, culturalista liberal y multiculturalista. Estas posiciones, con diferentes matices, afirman la importancia del grupo para el individuo, su identidad, su orientación moral, su bienestar y acusan al liberalismo procedimental de basarse en presupuestos excesivamente individualistas. La propuesta multiculturalista afirma que la esfera pública debe reconocer por igual a las diferentes comunidades culturales estables que existen en la sociedad⁵. Raz articula una defensa liberal del multiculturalismo en el sentido de que la cultura es presupuesto de la libertad individual; por tanto, deben proteger a los grupos culturales en los que los individuos se insertan⁶ (Pérez de la Fuente, 2005, 107-109).

de cada cultura son reducidos en número o, aunque numerosos, no desean mantener su identidad separada. Quizá incluso su migración misma al país receptor constituya una expresión de su rechazo por la cultura o el grupo desde el cual emigraron. Finalmente, el multiculturalismo no debe aplicarse a los grupos culturales que han perdido su capacidad de perpetuarse. Esto podría suceder, por ejemplo, en los casos en que la fosilización de una cultura y el atractivo de las culturas circundantes significan que la gran mayoría de su juventud desea asimilarse a la cultura mayoritaria y se rebelan en contra de la cultura de sus padres” (Raz, 2001, 185-186).

⁴ Raz diferencia la política del multiculturalismo: “La política del multiculturalismo difiere de aquella que se basa exclusivamente en los derechos a la no discriminación en tanto rechaza el sesgo individualista de esta última. Aunque sostiene los derechos a la no discriminación, el multiculturalismo pone énfasis en la importancia de la acción política de dos juicios evaluativos. En primer lugar, la creencia en que la libertad individual y la prosperidad dependen de ser un miembro pleno y sin impedimentos dentro de un grupo cultural respetado y floreciente. El multiculturalismo como enfoque evaluativo está anclado en la creencia en la interdependencia del bienestar individual y la prosperidad de un grupo cultural al cual pertenecen los individuos. En segundo lugar, el multiculturalismo surge de la creencia en el pluralismo de valores, y en particular en la validez de los diversos valores plasmados en las prácticas que constituyen los diversos valores de las distintas sociedades en muchos sentidos incompatibles” (Raz, 2001, 188).

⁵ Raz afirma que “dadas estas creencias, el multiculturalismo requiere que una sociedad política reconozca la igualdad de todas las comunidades culturales estables y viables que existen en ella. Esto incluye la necesidad de que las sociedades políticas multiculturales se replanteen a sí mismas. No hay espacio para hablar de un problema de minorías o de que la mayoría tolere a las minorías. Una sociedad política, un Estado, está formada –si es multicultural- por diversas comunidades y no pertenece a ninguna de ellas. Aunque el tamaño relativo de las diversas comunidades afecte a las soluciones de los conflictos acerca de los recursos y espacios públicos que surgen entre ellas, no debe permitirse a ninguna que considere al Estado como propio, o que conciba que los otros gozan de su condición por su gracia.” (Raz, 2001, 198).

⁶ Raz sostiene que “se trata de un caso que reconoce que los grupos culturales no son susceptibles de un análisis reduccionista en términos de acciones individuales o de estados de ánimo. Los

Un ejemplo del uso emotivo del lenguaje con el término multiculturalismo lo ofrece Sánchez Cámara en el artículo *La miseria del multiculturalismo* cuando escribe: “el multiculturalismo, última perversión del relativismo cultural, entraña la destrucción de la tolerancia y, con ella, la quiebra de la sociedad pluralista, abierta o liberal”. El mismo autor, en un artículo titulado *Multiculturalismo contra integración*, sostiene que el multiculturalismo “conduce, tarde o temprano, hacia la anomia y la disolución sociales. El multiculturalismo produce la segregación entre culturas, convertidas en compartimentos estancos, y la marginación y la constitución de guetos”. Y más adelante considera que “hay en el actual afán multiculturalista mucho de odio y resentimiento antioccidental”. Otro ejemplo lo ofrece Azurmendi, presidente del Foro para la Integración de los Inmigrantes, quien considera en un artículo titulado *Democracia y cultura* que “el multiculturalismo es hoy una confusión teórica porque imagina que las relaciones son interétnicas, entre nosotros, los de la sociedad mayoritaria, y todos los demás, tomados en bloques étnicos minoritarios. Por eso, como proyecto más o menos consolidado de relación interétnica en agrupamientos separados, unos al margen de otros, el multiculturalismo sería una gangrena fatal para la sociedad democrática”. Estas visiones conceptualizan de forma tópica al multiculturalismo como sinónimo de relativismo, segmentación social y esencialismo cultural, como una visión contraria al pluralismo, al liberalismo y a la democracia.

Otra visión tópica del multiculturalismo es su asimilación con la aceptación de prácticas aberrantes y exóticas. Arango alude a esto cuando afirma: “tal actitud no es de extrañar si el multiculturalismo se asocia, entre otras cosas, con la ablación del clítoris, la amputación de la mano de los ladrones, el *hiyab* de la niña Fátima, la lapidación de las adúlteras y la venta de mujeres en matrimonio”. Me parece que es adecuado no confundir el todo con la parte, en este caso el multiculturalismo es un enfoque mucho más complejo que afecta a la fundamentación filosófica de las respuestas normativas al pluralismo cultural. En

grupos culturales, y también otros, tienen vida propia. Esta causa es una defensa liberal, ya que pone el énfasis en el papel de las culturas como presupuesto de la libertad individual, y como un factor que le da forma y contenido. Dada la dependencia de la libertad individual y del bienestar con respecto a la calidad de miembro pleno de un grupo cultural respetado y próspero, no resulta sorprendente que el multiculturalismo emerja como un elemento central en cualquier programa liberal decente para sociedades cuyos habitantes son miembros de una cantidad de grupos culturales viables” (Raz, 2001, 193).

este sentido, incide en una interpretación que tenga en cuenta la pertenencia cultural. Pero existen versiones del multiculturalismo que afirman la existencia de valores universales -que cada cultura interpreta- desde los que se puede juzgar la corrección moral de algunas prácticas culturales.

Es importante destacar que existen diferentes versiones del multiculturalismo, ya que no es un movimiento homogéneo ni monolítico⁷. Arango, en un artículo titulado *¿De qué hablamos cuando hablamos de multiculturalismo?*, se hace eco de algunas generalizaciones falaces cuando afirma que “la primera y principal fuente de confusión, aunque ni mucho menos es la única, es la asimilación de multiculturalismo a *gethoización*, con la consiguiente demonización del término multiculturalismo y su aparente proscripción oficial”. Parece que la carga emotiva negativa que algunos asocian al multiculturalismo se basa en la ignorancia de la vaguedad intrínseca al término y en una caracterización excesivamente simplista de un fenómeno complejo (Pérez de la Fuente, 2005, 111-113).

Para concluir esta caracterización del multiculturalismo como respuesta normativa al pluralismo cultural, se van a sintetizar algunos rasgos que definen la concepción multiculturalista de Parekh, ya que presenta un enfoque original, lejos de algunos tópicos que usualmente se asocian a posiciones multiculturalistas:

Primero, Parekh afirma que los seres humanos están culturalmente incardinados, en el sentido que se desarrollan y viven en un mundo culturalmente estructurado, organizan sus vidas y relaciones sociales en términos de su sistema de significados y valoraciones y dan un valor considerable a su identidad cultural. Esto no quiere decir que estén determinados por su cultura en el sentido de convertirlos en seres incapaces de evaluar sus creencias y prácticas y comprender y simpatizar con otras, que pueden haber heredado y aceptado acríticamente o revisado reflexivamente y, en casos más raros, haya sido conscientemente adoptada.

⁷ De Lucas afirma: “Frente al fantasma del multiculturalismo como dogma, como iglesia o cenáculo monolítico habría que reconocer que, al igual que en liberalismo, hay muchas versiones de la filosofía multiculturalista. Por eso es necesario evitar los prejuicios, las generalizaciones, como la que hay detrás de tantos ‘análisis’ que denuncian su irrupción como el nuevo y más peligroso enemigo de la democracia, verdadero caballo de Troya del ‘enemigo cultural’ (Sartori *dixit*)”. LUCAS, Javier de, “Multiculturalismo: Política, no metafísica”, *El País*, 18-6-2001.

Segundo, Parekh afirma que las diferentes culturas representan diferentes sistemas de significados y visiones de la vida buena. Considera que la diversidad cultural es inescapable y deseable. Cada uno realiza un limitado rango de capacidades humanas y emociones y sólo percibe una parte de la totalidad de la existencia humana, necesitando otras visiones para entenderla mejor, expandiendo su horizonte intelectual y moral, agudizando su imaginación y guardándose de la tentación de absolutizarse. Ninguna cultura carece completamente de valor; da, al menos algo de respeto, por lo que significa para sus miembros y la energía creativa que supone. Ninguna cultura es perfecta, ni tiene el derecho de imponerse a otras, las culturas cambian mejor desde la crítica interna. Debido a que cada cultura es inherentemente limitada, el diálogo entre ellas es mutuamente beneficioso. El diálogo es posible porque cada cultura acepta a las otras como participantes iguales en la conversación, que deben ser tomadas en cuenta como fuente de nuevas ideas.

Tercero, Parekh sostiene que las culturas son internamente plurales y representan una conversación entre diferentes tradiciones y estados de pensamiento. Lo que no quiere decir que no tengan coherencia interna. Las culturas surgen en una interacción con otras culturas. Pero son porosas y sujetas a influencias externas que interpretan y asimilan de una forma autónoma.

Ésta es una versión del multiculturalismo que sostiene el valor de la pertenencia cultural sin afirmar el mecanicismo social, que considera la diversidad cultural como inescapable y deseable, alienta el diálogo intercultural, afirma que las culturas son internamente plurales y están sometidas a influencias externas. Es una propuesta que aleja el tópico esencialista y disgregador con el que algunas posiciones caracterizan al multiculturalismo. Sin embargo, el multiculturalismo tiene otra cara cuando ha de hacer frente a la crítica de que las culturas tradicionales son patriarcales y suponen discriminación para la mujer. Okin ha criticado que la reivindicación de los derechos de grupo, que buscan preservar una cultura, puedan suponer vulneraciones a la igualdad entre el hombre y la mujer. Ésta es una perspectiva interesante que vuelve a la cuestión de si el multiculturalismo es una opción progresista o conservadora. Lo que se discute es si la cultura es una justificación válida para no aplicar el catálogo de derechos. La posición multiculturalista se encontraría en el dilema de afirmar la cultura que supone la discriminación de la mujer o, en cambio, sostener normativamente la igualdad de la mujer. Pero en ese caso, apelaría a valores de moralidad crítica

que no todas las versiones del multiculturalismo podrían justificar. Este dilema multiculturalista vuelve a poner en evidencia por qué el multiculturalismo se presenta como un concepto esencialmente controvertido (Pérez de la Fuente, 2005, 120-122).

2.- La universalidad de los derechos humanos

Existen algunas posiciones, diversas versiones de relativismo, que niegan la universalidad de los derechos humanos. Algunas visiones afirman que los valores son internos a las culturas o grupos sociales. Frente a estas aproximaciones, es relevante, en el contexto de los debates multiculturales, defender la universalidad de los derechos humanos. Para este objetivo, se sostendrá un argumento *pragmático* y un argumento de *interpretación intercultural*.

El argumento *pragmático* sería una visión interesante -contra la crítica del etnocentrismo de los derechos humanos- que desarrolla Pareck. Este autor afirma la importancia de la Declaración de Derechos Humanos de la ONU de 1948, que “se ha convertido con el tiempo en una parte importante de la moralidad doméstica e internacional”. La legitimidad del texto vendría del hecho de que la declaración está firmada por un gran número de gobiernos representando diferentes culturas, áreas geográficas y sistemas políticos, y que, además, las personas de todo el mundo han apelado frecuentemente a esos principios en sus luchas contra gobiernos represivos. Pareck considera que la Declaración de Derechos Humanos “provee la base más valiosa para un consenso libremente negociado y constantemente evolucionado de los principios universalmente válidos de buen gobierno”. La posición de Pareck no niega que existan valores universales, lo que pone en cuestión es que hayan de coincidir necesariamente con los valores liberales. La idea clave que desarrolla el argumento *pragmático* sería que, en la práctica, los derechos humanos son universales, son un referente necesario de la moralidad nacional e internacional (Pérez de la Fuente, 2005, 332-333). Como afirma Ansuategui Roig, “la Declaración –Universal de Derechos Humanos de 1948-, en su sentido de expresión de un determinado consenso histórico en relación con la moralidad de los derechos, constituye un punto de referencia inexcusable en la configuración de la moralidad que se expresa a través de los derechos”(Ansuategui Roig, 2007, 236).

El argumento de la *interpretación intercultural* proviene de determinada lectura de Walzer. Este autor habla de la moralidad tenue –*thick*- y moralidad densa –*thin*-

donde la universalidad es posible en el primer nivel, desarrollándose en el segundo. De esta forma, afirma: “un (tenue) conjunto de principios universales (densamente) adaptado a estas o esas circunstancias históricas. He sugerido anteriormente la imagen de un núcleo de moralidad elaborado de formas distintas en diferentes culturas” (Walzer, 1996, 36). De esta manera, se podría hablar de la universalidad de los derechos humanos, que serían interpretados de forma intercultural en las diversas culturas.. Tras lo que subyace si existen límites interpretativos entre culturas. Se puede analizar el artículo 3 de la Carta de Derechos Humanos donde se establece: “Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.” ¿Cabe una interpretación intercultural de derecho a la vida, que justifique o atenúe determinados asesinatos por motivos rituales o culturales? ¿Debe prevalecer una interpretación occidental de la libertad o caben otras alternativas? ¿Tiene carácter universal la interpretación de los “tratos inhumanos y degradantes”?

3.- Derechos de las minorías

Aproximarse a la noción de derechos de las minorías requiere una previa delimitación del concepto de minoría. En este sentido, es influyente la definición que dio el relator especial Capotorti quien en un informe dio precisión al alcance del Art. 27 de los Pactos de 1966. Según Capotorti, el concepto de minoría se define por “*un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, en situación no dominante, cuyos miembros, súbditos del Estado, poseen desde el punto de vista étnico, religioso o lingüístico unas características que difieren de las del resto de la población y manifiestan, de modo implícito, un sentimiento de solidaridad al objeto de conservar su cultura, sus tradiciones, su religión o su idioma*”. (Pérez de la Fuente, 2005, 234-235)

Para analizar las diferentes minorías, Pareck ofrece un panorama sobre la diversidad cultural en las sociedades modernas, según tres tipos de manifestaciones:

Diversidad subcultural: Son las situaciones en las que aunque comparten la cultura común, algunas personas difieren en las creencias o prácticas concernientes a áreas particulares de vida o relativamente distintas formas de vida. Es el caso de gays, lesbianas, los que siguen formas de vida o estructuras de familia no convencionales, grupos de cultura juvenil, los mineros, los pescadores, los

ejecutivos transnacionales, los artistas. No representan una cultura alternativa pero buscan pluralizar la existente.

Diversidad de perspectiva: Algunos miembros de la sociedad son muy críticos con algunos de los principios o valores centrales de la cultura prevalente y buscan reconstituirla según sus principios. El ataque feminista a la sociedad patriarcal, las personas religiosas críticas con la orientación secular y los ecologistas en contra del enfoque antropocéntrico y tecnocrático. No son subculturas, ya que suponen retos a las bases de la cultura existente sobre el fundamento de perspectivas intelectuales acerca de cómo debe ser reconstituida la cultura dominante.

Diversidad comunal: Dentro de las sociedades modernas, se incluyen comunidades con autoconciencia y con formas más o menos organizadas viviendo su propio sistema de creencias y prácticas. Incluyen los inmigrantes recién llegados, comunidades ya establecidas como los judíos, los gitanos y los amish, varias comunidades religiosas, y grupos territorialmente concentrados como los pueblos indígenas, los vascos, los catalanes, los escoceses, los galeses y los quebequeses (Pérez de la Fuente, 2005,251-252).

En los debates sobre la relevancia moral de la identidad cultural, se consideran tres posiciones: *liberal igualitaria*, *culturalista liberal* y *multiculturalista*.

La posición *liberal igualitaria* considera que el principio de igualdad y los derechos individuales son el mejor mecanismo para integrar a las minorías culturales. Esta posición considera que el Estado debe ser neutral en asuntos culturales y tiende a situar en la esfera privada las diferentes manifestaciones de la diversidad cultural. Dicha posición se caracteriza por:

- a) Adoptar la tesis atomista del yo desvinculado.
- b) Estar a favor de los derechos individuales.
- c) Promover la igualdad y no discriminación. Aceptar, en algunos casos, medidas de acción positiva siempre que sean temporales hasta que acabe la causa de discriminación.
- d) Considerar como bien primario el acceso a la cultura.

Esta es la posición que han sostenido, entre otros, John Rawls, Jürgen Habermas, Brian Barry, Ronald Dworkin, Ernesto Garzón Valdes, Carlos Santiago Nino, Carlos Thiebaut y Eusebio Fernández.

La posición *culturalista liberal* considera que la pertenencia cultural es un valor importante, ya que es una precondition para el ejercicio de la autonomía, siendo necesaria su protección mediante derechos de grupo para las minorías culturales. Debido a que son una precondition para la autonomía, los derechos de grupo no son contrarios a la teoría liberal. Adopta la tesis social que reformula en la tesis culturalista con una concepción *estricta* de cultura (minoría nacional, minoría indígena, inmigrantes). Esta posición se caracteriza por:

- a) Adoptar la tesis social del yo situado que convierte en la tesis culturalista con una concepción estricta de cultura (minoría nacional, minoría indígena, inmigrantes).
- b) Estar a favor de los derechos de grupo para preservar la identidad cultural.
- c) Estar en contra de las restricciones internas que van contra la autonomía.
- d) Considerar como bien primario el derecho a la especificidad cultural.

Es la posición, entre otros, de Will Kymlicka, Joseph Raz, Yael Tamir, David Miller, Neil MacCormick, Jeff Spinner, Ferran Requejo y Albert Calsamiglia.

La posición *multiculturalista* reivindica que todo el mundo debe ser reconocido por su identidad única y el establecimiento de una política de la diferencia. Considera que debe protegerse y fomentarse la diversidad cultural. Esta posición se caracteriza por:

- a) Adoptar la tesis social del yo situado con una concepción amplia de cultura (mujeres, gays, discapacitados, minorías raciales, minorías nacionales, minorías indígenas, inmigrantes, pobres, ancianos...).
- b) Estar a favor de los derechos colectivos, en algunas ocasiones con prevalencia frente a los derechos individuales. A favor de la política de la diferencia.
- c) Considerar como bien primario el derecho a la diferencia cultural.

Es la posición, entre otros, de Charles Taylor, Bhikhu Parekh y Iris Marion Young (Pérez de la Fuente, 2005, 221-226)

4.- Cosmopolitismo, patriotismo cosmopolita y virtud cosmopolita

La etimología del término “cosmopolita” hace referencia a la noción de ser *ciudadano del mundo*. Este enfoque se ha trasladado, desde varias perspectivas, a la consideración de la relevancia de la Humanidad como referente moral básico y a la afirmación de la arbitrariedad de las consecuencias institucionales de las diferencias basadas en la identidad particular de los seres humanos. Estas visiones pueden considerarse genuinamente cosmopolitas, aunque otros rótulos podrían ser cosmopolitismo universalista, mundial, humanista o extremo. Esta visión se encuentra en la tradición estoica, como muestra Séneca cuando afirma que: “importa menos dónde vas que con qué disposición vas. Por eso nos debemos consagrar el alma a un solo lugar. Hay que vivir con esta convicción: ‘No nací en un único rincón, mi patria es el mundo entero’” (Séneca, 1995, 27). Una reformulación de esta visión la ha realizado Nussbaum que sostiene que las circunstancias del nacimiento son un accidente (Nussbaum, 1999, 18) y las fronteras nacionales son algo moralmente irrelevante a lo que, sin embargo, se le confiere habitualmente “un falso aire de gloria y peso moral”(Nussbaum, 1999, 22). Según esta visión, la máxima lealtad se debe otorgar a la comunidad moral constituida por todos los seres humanos (Nussbaum, 1999, 18). Su programa cosmopolita incluye una educación abierta a la diversidad, aumento de la cooperación internacional, reconocimiento de obligaciones morales con el resto del mundo y coherencia en la argumentación moral ya que “de otro modo, no hacemos sino educar una nación de hipócritas morales que hablan el lenguaje del universalismo pero cuyo universo, por el contrario, tiene un alcance restringido e interesado.”⁸ .

Una posición más ecléctica y moderada es defendida por Eusebio Fernández cuando proclama la defensa del *patriotismo cosmopolita*, la perspectiva de una doble ciudadanía o la pertenencia, al tiempo, a dos ámbitos de la existencia humana. Una buena definición sería la de un patriotismo abierto a solidaridades más universales. Planteado sobre la cuestión de si ¿se puede realmente compartir un ideal cosmopolita o solamente un sentimiento de identidad nacional? Eusebio Fernández contesta que: “Mi respuesta, a tono con el concepto de patriotismo

⁸ Nussbaum basa su programa cosmopolita en cuatro puntos: “a) La educación cosmopolita nos permite aprender más acerca de nosotros mismos; b) Avanzamos resolviendo problemas que requieren la cooperación internacional; c)Reconocemos obligaciones morales con el resto del mundo que son reales y de otro modo pasarían desapercibidas; d)Elaboramos argumento sólidos y coherentes basados en las distinciones que estamos dispuestos a defender”(Nussbaum, 1999, 22-26).

cosmopolita es que se pueden, y se deben hacer coincidir ambos ideales. Y que la lucha por los derechos humanos fundamentales debe utilizar los dos medios de actuación” (Fernández García, 2001, 110-118).

He defendido, debido a los cambios de la globalización, considerar el cosmopolitismo una virtud moral, que se basaría en la *ética de la alteridad* y el redefinir los lazos de la solidaridad humana (Pérez de la Fuente, 2006, 65-100).

La ética de la alteridad parte de la identidad de los individuos pero otorga valor moral intrínseco, que se conoce como *virtud*, al ejercicio de las disposiciones y prácticas que tienen como objetivo internalizar los valores de la diferencia, ponerse en la posición del otro. La cuestión que subyace es que comprender al diferente supone un aprendizaje moral y práctico que ayuda a conocer mejor nuestras propias circunstancias y convicciones. La reciprocidad social no se justifica con meras razones prudenciales, sino sobre la base de razones morales que, en última instancia, sostienen que el *otro* es un igual. Como afirma Aranguren “la dualidad tú-yo, el aprender a ser a partir de los demás, de cómo me miran, me sienten, me ven, genera mi capacidad de verme a mí mismo como si fuera *otro*, y en esta dualidad entre mi yo y mi *alter ego* consiste la personalidad”(Aranguren, 1993, 9). Esta práctica moral también ha recibido la denominación de *tolerancia positiva* y ha sido desarrollada por Carlos Thiebaut⁹ y Eusebio Fernández¹⁰.

⁹ Thiebaut afirma que “la tolerancia positiva modifica las maneras que tenemos en que entendemos al diferente y la manera de entendernos a nosotros mismos. Es un aprendizaje cognoscitivo y práctico.” Más adelante Thiebaut afirma que “así se abre el camino de la tolerancia positiva, al comprender: la tolerancia modifica también las maneras en que entendemos al diferente y, al cabo, las maneras de entendernos a nosotros mismos. Este elemento racional y cognoscitivo que anida en la idea de tolerancia, en la virtud de la tolerancia, es una innovación estructural en la historia de nuestras moralidades, y lo es, precisamente, al hilo de la complejidad de nuestra racionalidad y de la diversidad en nuestra convivencia. Con la idea de tolerancia aprendemos una determinada manera de entender la fuerza de nuestros valores y creencias y, tal vez porque es un aprendizaje cognitivo y práctico (y no una adquisición de nuestra historia natural), podemos, como solemos, olvidarlo” (Thiebaut, 1999, 59) .

¹⁰ Eusebio Fernández considera que la tolerancia positiva supone una actitud que es más abierta, crítica y escéptica que la tolerancia negativa, pero también más interesante, compleja y difícil. Concluye afirmando: “así se posibilita el diálogo serio y comprometido en la búsqueda de la postura más correcta. Creo que se puede aceptar, sin lugar a dudas, que las ventajas de la tolerancia positiva son mucho mayores que las de la tolerancia negativa”. Más adelante, Eusebio Fernández sostiene que “la tolerancia positiva va detrás de otros logros. Parte de la idea de que la tolerancia permite el contraste con otros pensamientos, maneras de ser y actuar y culturas distintas a las nuestras. Ese contraste, mantiene esta postura, puede enriquecer nuestras propias concepciones del mundo. De esta forma, el pensamiento, conducta o cultura que se tolera, aunque diferentes, pueden ayudarnos a descubrir y eliminar prejuicios culturales y las ideas erróneas y servir de complemento y mejora de nuestra postura o punto de vista. Se trata, por tanto, de una actitud más abierta, crítica y escéptica que la tolerancia negativa; también más interesante, compleja y difícil. Tiene siempre sentido, aunque resulte incómodo, tolerar la disidencia y la diferencia, puesto que todos, ellos y

La *ética de la alteridad* es un compromiso con el pluralismo, propone una determinada concepción para su gestión. Esto se traduce en asumir que las diferentes visiones del mundo son necesariamente limitadas, pero comparten valores comunes. Esto lo separa del monismo y del relativismo. Esta visión otorga un papel moral relevante a la reciprocidad. La cuestión es que toda identidad es particular y su afirmación presupone una alteridad. El discurso identitario es limitado necesariamente y la clave de la *ética de la alteridad* es que una identidad se legitima en la inclusión de la alteridad. Para poder considerar que el “momento ético” se produce con el contraste con el *otro*, existen unos límites claros en el uso de la violencia y en el concepto más general del daño a terceros. La ética de la alteridad no supone renunciar a las propias creencias, sino supone una actitud abierta y crítica frente a los valores.

Es importante considerar que esta visión ética que se basa en la alteridad, no es un sinónimo de relativismo. La virtud cosmopolita, de la que forma parte la ética de la alteridad, son una serie de prácticas y disposiciones morales que son previas a la noción de Derechos Humanos. Esa debería ser la noción de virtud cívica. La ética de la alteridad se opone, obviamente, a cualquier forma de alterofobia ya que el odio al otro no lo reconoce como un igual. Las ideologías que defienden el etnocentrismo, la xenofobia, el racismo, el fundamentalismo cultural y el fundamentalismo religioso son incompatibles con la ética de la alteridad. La igual dignidad y la identidad diferenciada son dos grandes ideales morales a respetar y para movilizar a los seres humanos como señala Taylor (Taylor, 1997, 304).

Inclusión, redistribución y reconocimiento componen las nuevas gramáticas morales para la Justicia en las actuales democracias, los límites que aportan la ética a la alteridad suponen afirmar el valor moral de la reciprocidad y que existe la necesidad de valorar las condiciones de inclusión de la alteridad en la afirmación de una identidad. Cabe plantearse, si la globalización no puede suponer que los nuevos vocabularios morales deben aportar un giro desde una *política de la identidad* a una *política de la alteridad*.

nosotros, vamos a salir ganando. Así se posibilita el diálogo serio y comprometido en la búsqueda de la postura más correcta. Creo que se puede aceptar, sin lugar a dudas, que las ventajas de la tolerancia positiva son mucho mayores que las de la tolerancia negativa” (Fernández García, 1995, 98).

La ética de la alteridad supone una gramática moral que inevitablemente conjuga reciprocidad, diálogo, mezcla e inclusión. Los límites están delimitados por la violencia y la intolerancia. Una de las mejores interpretaciones del republicanismo considera que los grandes ideales políticos deben movilizar e implicar a los ciudadanos en el día a día de las democracias. En este sentido, la virtud cosmopolita como ética de la alteridad considera valioso desarrollar prácticas y disposiciones morales que suponga que el “momento ético” que legitima ideologías e identidades se sitúa en la alteridad, en las condiciones de la inclusión del otro. Estas disposiciones morales son un trasfondo necesario y coherente con tomarse en serio la noción de Derechos Humanos. La globalización es un escenario idóneo para desarrollar en cada contexto estas virtudes cívicas, que deben articularse con referente moral para la vida cotidiana de las sociedades y de los seres humanos, iguales y diversos.

Cabe considerar que el ejercicio de la virtud cosmopolita, que supone considerar incluir la alteridad en las propias argumentaciones morales, debe comportar una redefinición de la solidaridad humana. Según Sebastián, la solidaridad es el reconocimiento práctico de la obligación natural que tienen los individuos y los grupos humanos de contribuir al bienestar de los que tienen que ver con ellos, especialmente de los más necesitados (Sebastian, 1996, 16).

El lenguaje del universalismo, los derechos humanos y el discurso cosmopolita evidencian que la excesiva particularización del discurso solidario requiere mayor justificación. En el contexto de la globalización, la construcción de las identidades se conciben como desterritorializadas, interdependientes e híbridas. El discurso global replantea la noción de frontera. Cabe proponer que las bases para instituciones mundiales requieren nuevas dimensiones para la solidaridad entre *unos* y *otros*, iguales y diversos. Como sostiene Sen, el cosmopolitismo es “la virtud de afrontar un problema distinto: el que ninguna persona quede excluida de nuestra incumbencia moral” (Sen, 1999, 140).

BIBLIOGRAFÍA

Ansuategui Roig, Francisco Javier (2007), *De los derechos y el Estado de Derecho. Aportaciones a una teoría jurídica de los derechos*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2007.

Aranguren, Jose Luis "El Yo, el sí mismo, el otro y El Otro", *Revista de Occidente*, num 140, 1993, pp 9-12.

Fernández García, Eusebio, *Filosofía política y derecho*, Marcial Pons, Madrid, 1.995.

Fernández García, Eusebio (2001), *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*, Dykinson Madrid.

Lucas, Javier de (2001), "La (s) sociedad (es) multicultural (es) y los conflictos políticos y jurídicos", en LUCAS, Javier de (ed.), *La multiculturalidad*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid.

Nussbaum, Martha(1999), "Patriotismo y cosmopolitismo", en Nussbaum, Martha, *Los límites del patriotismo*", Paidós, Barcelona, 1.999, traducción de Carme Catells, p. 13-32.

Pareck, Bhikhu (2005), *Repensando el multiculturalismo*, Itsmo, madrid, 2005, traducción de Sandra Chaparro.

Pérez de la Fuente, Oscar (2005), *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Dykinson, Madrid.

Pérez de la Fuente, Oscar (2006),"Algunas estrategias para la virtud cosmopolita", *Derechos y Libertades*, núm. 15, pp. 65-100.

Pérez de la Fuente, Oscar (2010), "Sobre las virtudes cívicas. El lenguaje moral del republicanismo", *Derechos y Libertades*, núm. 23, pp. 145-182.

Raz, Joseph (2001), *La ética en el ámbito público*, Gedisa, Barcelona, 2.001, traducción Maria Luz Melón.

Sebastian, Luis (1996), *La solidaridad*, Ariel, Barcelona.

Sen, Amartya (1999), "Humanidad y ciudadanía", en Nussbuam, Martha (ed.), *Los limites del patriotismo*, op. cit., pp. 135-143.

Seneca (1975), *Ideario extraido de las Cartas a Lucilio*, Peninsula, Barcelona.

Taylor, Charles (1997), *Argumentos filosóficos, Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, traducción de Fina Birulés.

Thiebaut, Carlos (1999), *De la tolerancia*, Visor, Madrid.

Walzer, Michael (1996), *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid, traducción de Rafael del Aguila.

<http://ocw.uc3m.es/filosofia-del-derecho/filosofia-politica>