

POR DISTINTAS RAZONES
LA CONFRONTACIÓN DE DERECHOS INDIVIDUALES Y DERECHOS
ETNOCULTURALES EN SOCIEDADES COMPLEJAS.

Mar Llera
Dpto. Periodismo I
(Universidad de Sevilla)

La situación mundial que hoy vivimos parece un desmentido definitivo a los sueños de la racionalidad emancipadora que inauguró la Ilustración y ha tratado de mantener la Teoría Crítica. Por cualquier región brotan fundamentalismos de todo signo: musulmanes, pero también cristianos (Habermas, 2006: 1). El fanatismo islámico suele atribuirse a un fracaso en la modernización de sus países de origen, pero no se sabe exactamente a qué atribuir el fanatismo de signo inverso que arraiga en contextos hiperdesarrollados donde la modernización se supone un éxito, como Norteamérica. Occidente merma cada día el sistema de derechos y libertades que tantos esfuerzos le costó cimentar gracias al coraje de una conciencia colectiva que en su momento fue capaz de autocrítica y que hoy quiere encastillarse en fortalezas autodefensivas.

Estos retrocesos agravan las dificultades de la convivencia allí donde las diferencias étnicas y/o culturales plantean retos inéditos, para los que no existen patrones ni guías fiables. Los gobiernos de los países democrático-liberales en que conviven comunidades de muy variados perfiles, procedentes de sociedades ajenas al liberalismo sociopolítico, se enfrentan al dilema de conjugar su propio Estado de Derecho -sustentado sobre una axiología de vocación universal- con los diferentes universos de creencias y prácticas tradicionales que definen la idiosincrasia de cada una de esas comunidades particulares. Tal dilema manifiesta una contradicción entre el enfoque igualitarista-democrático propio de los sistemas políticos modernos y el enfoque comunitarista-multicultural propio de los *diferencialismos* posmodernos. Desde esta segunda perspectiva, el respeto e incluso el fomento de la diversidad se consideran valores por encima de ese presunto igualitarismo que -hipócritamente- imagina simétricas las posiciones de todos los actores en el origen del contrato social (Kymlicka, 1995).

Este tipo de contrastes es evidente en sociedades complejas; nos ocuparemos de examinar algunos. El primero se refiere a un caso legal presentado ante los tribunales israelíes por una mujer árabe que reivindica sus derechos constitucionales, de inspiración secular, frente al Derecho de Familia, de inspiración religiosa (Perez, 2002). El segundo concierne a la célebre polémica del velo, que ofrece matices diferentes en Francia, un Estado laico con una sociedad asimismo laica, y en Turquía, un Estado laico con una sociedad confesional (Akan, 2003). El tercero es una *crítica a la crítica* occidental de la ablación, tradicional en numerosas comunidades de origen africano, algunas de ellas inmigrantes en Occidente (Bishop, 2004).

Los tres ejemplos ilustran una misma contradicción básica entre el multiculturalismo comunitarista y el liberalismo individualista; la afirmación de la identidad colectiva y la libertad personal; los derechos culturales de los pueblos y los derechos fundamentales de cada ser humano. En todos los casos se confrontan la perspectiva secular y la confesional, el lenguaje universalista que sustenta el Estado de Derecho y el lenguaje particularista que expresa la vida de cualquier comunidad etnocultural. El desafío es, por tanto, común en las tres situaciones: establecer algún tipo de mediación entre las posiciones en litigio mediante procedimientos metasistémicos que posibiliten la reflexión de cada parte sobre sus propios presupuestos, su autocrítica y autotranscendencia; es decir, la comunicación y el diálogo con posiciones ubicadas más allá del propio emplazamiento discursivo.

CONTROVERSIAS ETNOCULTURALES

El primer caso se enmarca en la sociedad palestino-israelí, una sociedad no sólo compleja, sino en permanente estado de guerra. Su población se halla escindida simbólica y materialmente en dos bandos que reivindican sus respectivas tradiciones religiosas -musulmana y judía- desde modelos políticos divergentes y en gran medida incompatibles. El gobierno israelí se adhiere formalmente al modelo democrático-liberal, pero rechaza el derecho palestino a establecer su propio Estado, aunque deja un cierto margen de autonomía a algunas instituciones palestinas inspiradas en la ley coránica, que funcionan en paralelo a las instituciones judías inspiradas en la Torah (Dieckhoff, 2000). El Derecho de Familia se distancia así de la legislación general para responder a los particularismos de cada comunidad étnica. Como consecuencia, los ciudadanos de los territorios ocupados no sólo viven un conflicto militar y político, sino

también sociocultural, debido a la colisión entre diversas lealtades y cosmovisiones sociopolíticas.

En un interesante artículo titulado: “¿Deben los multiculturales oprimir a los oprimidos?”, Nahshon Perez (2002) relata las vicisitudes de Plonit -término hebreo para designar a una mujer anónima-, madre soltera de origen árabe-israelí que acude a los tribunales para solicitar una prueba de paternidad que obligue al progenitor a colaborar en la crianza de su hija. Como era de esperar, los tribunales árabes deniegan su petición alegando que la *sharia* -ley coránica- no contempla las relaciones extramaritales. La mujer acude entonces a un tribunal israelí que se declara incompetente debido al carácter multicultural del Derecho de Familia, que es diferente en cada comunidad etnorreligiosa. Como último recurso, Plonit apela al Tribunal Supremo del Estado de Israel, instándole a determinar si los derechos religiosos y culturales de la comunidad musulmana que habita dentro de sus fronteras deben anteponerse a los derechos socio-económicos de sus ciudadanos -en este caso, la madre y la niña-, así como al derecho individual de ésta última a conocer la identidad de su progenitor. El juicio fue finalmente resuelto de modo favorable a la demandante.

Controversias análogas a las que surgen en sociedades internamente fragmentadas como la palestino-israelí, se dan también en regiones occidentales que desde hace años son destino de masivas corrientes migratorias, procedentes de países en su momento colonizados y ahora neocolonizados. Es el caso de Francia, donde el uso del velo y la ablación genital encienden constantemente el debate sociopolítico, que opone a los defensores de los derechos de la persona y a los abogados de los derechos de los pueblos, a los partidos seculares y a las organizaciones sociales.

Los países musulmanes experimentan conflictos similares, dada la diversa orientación de sus elites político-económicas -habitualmente proclives a Occidente- y de sus bases sociales -adeptas a alguna versión radical del islam que reafirme su oprimida identidad y garantice la cohesión del tejido comunitario-. Turquía es uno de los ejemplos paradigmáticos de este tipo de confrontación: se trata de una República oficialmente laica -protegida en su laicismo por el Ejército- a pesar del profundo arraigo islámico de sus ciudadanos. El país se halla dividido entre sus intereses económicos - que le invitan a ingresar en la Unión Europea- y su realidad sociocultural, que supone una traba constante en las negociaciones. También aquí existe una relevante polémica social sobre el velo islámico, aunque con matices muy diferentes a los de Francia.

Una tercera controversia digna de atención gira en torno a la ablación, que todavía hoy se practica en 37 países diferentes (27 de ellos africanos) y que afecta a un total de entre 80 y 129 millones de mujeres. Como acabamos de indicar respecto a Francia, los debates más encendidos sobre este tema se plantean en las sociedades occidentales que acogen a comunidades inmigrantes adeptas a esta costumbre. Muchos defensores de los derechos humanos -y más concretamente de los derechos de la mujer- alzan sus voces contra esta práctica, que juzgan brutal, machista, represiva y violadora de la integridad psicosomática de quienes la padecen. Quienes se adhieren a esta tradición reivindican -en cambio- el derecho a mantener y expresar su propia identidad etnocultural, y a no ser juzgados desde un sistema de valores foráneo.

Los tres casos examinados ponen de manifiesto la dificultad para conciliar los derechos comunitarios con los derechos individuales, las exigencias de un sano multiculturalismo -de una política sensible a la diferencia- y las conquistas irrenunciables del liberalismo sociopolítico. Más concretamente, revelan la problemática situación de quienes reivindican sus derechos humanos en contextos no liberales. Como explicaremos más adelante, para afrontar adecuadamente estas cuestiones es necesario que todas las partes reconozcan un código básico -tanto epistémico como lingüístico- con alcance metasistémico, y se impliquen en prácticas comunicativas de carácter cooperativo.

LA AUTOCRÍTICA DE HABERMAS

A partir de las controversias analizadas se hace evidente que uno de los mayores riesgos de desintegración en las sociedades complejas procede de la dificultad de articular la convivencia entre comunidades secularizadas y comunidades religiosas, algunas de ellas adheridas a tradiciones no depuradas por el filtro de la crítica racional o contrarias a la Modernidad occidental. En este sentido, Habermas (2006: 8) recoge una cita significativa:

“Las convicciones religiosas de muchas personas en nuestra sociedad fundamentan sus decisiones en cuestiones relativas a la justicia, sin que se planteen otra perspectiva. Creen que deben mantener una unidad de vida integradora, pues la Palabra de Dios, las enseñanzas de la Torah, los preceptos y el ejemplo de Jesús... o lo que corresponda en cada caso, debe configurar su

existencia como un todo, incluyendo sus dimensiones sociales y políticas. Para ellos su vida religiosa no es diferente de su vida social y política” (Wolterstorff, en Audi & Wolterstorff, 1997: 105).

Esta actitud es particularmente notoria en la religión islámica. Aunque los expertos aseguran que no se trata de una religión en sentido estricto, o al menos en el sentido que Occidente atribuye al concepto y que hace referencia a un determinado subsistema social entre muchos otros. El islam es en cierto modo un paradigma metasistémico que se aplica a muy diversos sistemas socioculturales, es una visión trascendente, unificadora e integradora del mundo, del hombre y de la sociedad con fuertes implicaciones prácticas. Conforman un sistema de creencias procedente de experiencias históricas que conjugan a un tiempo dimensiones políticas, económicas, culturales y espirituales. Representa un patrimonio simbólico colectivo que dota de identidad a los pueblos a los que pertenece y conlleva una ética comunitaria, un conjunto compartido de ideales, valores y prescripciones, que se plasman en reglas de comportamiento y en prácticas sociales (Hanafi en UNESCO, 1998: 130).

Debido a este carácter integrador -o “integrista”- algunos autores contemporáneos -entre los que destaca Sartori (2002)- han advertido de los peligros de la inmigración musulmana. Habermas es también consciente de ellos, pero cree que “no debemos precipitarnos a reducir la polifónica complejidad de la esfera pública” (Habermas, 2006: 10), limitando la cantidad y la calidad de los discursos políticamente viables o la diversidad de códigos que rigen su articulación. Pues si los ciudadanos no pudieran expresar libremente sus convicciones y creencias, incorporándolas al debate público, el Estado quedaría en gran medida deslegitimado, se estarían sofocando las fuentes del sentido y la identidad.

“Las imágenes del mundo no sólo juegan un papel determinante en los procesos de entendimiento, sino también en la socialización de los individuos. Cumplen la función de *conformar y asegurar la identidad*, proveyendo a los individuos de un núcleo de conceptos y suposiciones básicas que no pueden revisarse sin afectar a la identidad tanto de los individuos como de los grupos sociales” (Habermas, 1999a: 96-97).

Obsérvese que la problemática presenta un doble filo: es preciso considerar las justificaciones intrínsecas y el tipo de legitimidad que corresponden, por una parte, a cada particularismo etnocultural y, por otra, al universalismo democrático-liberal moderno, para ver si es posible armonizarlos en una sociedad cohesionada bajo un Estado éticamente sostenible.

Respecto del primer aspecto, Habermas reconocía ya en su *Teoría de la acción comunicativa* (1999ab) que la Antropología nos ha enseñado a no despreciar a los “otros” desde nuestros propios cánones racionalistas-etnocentristas, y a considerar el valor de cada cosmovisión y opción comunitaria de vida en relación con su particular pragmática:

“Las imágenes del mundo lingüísticamente articuladas están entrelazadas con formas de vida, esto es, con la práctica cotidiana de sujetos socializados, de suerte que no pueden ser reducidas a funciones de conocimiento y manipulación técnica de la naturaleza externa” (Habermas, 1999a: 90).

Consiguientemente, cualquier universo socio-simbólico resulta hasta cierto punto un todo inconmensurable que no puede ser equiparado ni parangonado con otros universos distintos. Ningún *outsider* posee autoridad discursiva para imponer a otros su interpretación acerca del mundo o acerca de los diversos grupos etnoculturales con los que entra en contacto. Es preciso reconocer la justificación intrínseca que sustenta cada opción y cuestionar desde ahí la prepotencia occidental:

“¿No podemos aprender algo de los integrantes de las sociedades modernas de la comprensión de formas de vida alternativas y en particular de las premodernas? ¿No deberíamos recordar, más allá de toda exaltación romántica de etapas evolutivas superadas, más allá de la «charme» exótica de los contenidos culturales extraños, las pérdidas que ha comportado nuestra propia vía hacia la Modernidad?” (Habermas, 1999a: 98).

Desde estas indicaciones, hemos de abordar el segundo aspecto de la problemática que nos ocupa, revisando críticamente nuestros presupuestos occidentales acerca de qué son el desarrollo, la justicia y la racionalidad, pues si contrastamos el

proyecto ilustrado con la experiencia histórica de su aplicación, estamos obligados a dudar de su legitimidad.

A Habermas siempre le ha inquietado el potencial autodestructivo de la razón, cuya dinámica cosificadora e instrumental se ha visto exacerbada por la *hybris* de la hipertecnología capitalista.¹ Pero esta inquietud se ha agravado recientemente al constatar los últimos avances de la tecnociencia -sobre todo en ingeniería genética y en neurocibernética-, impulsados por grandes corporaciones empresariales, que cuestionan nuestro modo habitual de entender lo humano: nuestra responsabilidad y libertad, dignidad y autonomía (Habermas, 2002ab).

El demoledor potencial de la racionalidad hegemónica ha mostrado otra de sus más terribles facetas en los sucesos del 11 de septiembre de 2001, origen de ese peligroso equívoco que es la *guerra contra el terrorismo*. Al compás de su propia autodisolución, de su interno desfundamiento, el mundo supuestamente desarrollado gesta un impersonal “Enemigo” al que alimenta con cada una de sus reacciones defensivas.

Mediante estas actuaciones, la razón occidental se desacredita día a día no sólo ante el resto del mundo, sino también ante sí misma, evidenciando que no dispone de herramientas adecuadas para enfrentarse a las consecuencias de lo que ella misma ha sembrado. Según Habermas (2002a), es una razón que “descarrila” y pone en entredicho las bases mismas de una Modernidad que nació con vocación universal, pero que en nuestros días parece más bien un sagaz invento de Occidente para exportar su dominio.

Este dominio también se verifica dentro de nuestras propias fronteras. La moral utilitarista pretendió asentar la convivencia democrático-liberal sobre el acuerdo de la voluntad mayoritaria, pero la experiencia histórica ha demostrado la insuficiencia de este empeño. En sociedades complejas es evidente que, además de obedecer a la

¹ Habermas hace referencia a la Biotecnología y la Neurociencia, donde las sinergias del capital cognitivo y el capital financiero generan desafíos hasta ahora inéditos para la humanidad y su supervivencia como especie. La racionalidad estratégico-instrumental puede alcanzar aquí sus últimas consecuencias y eliminar *a priori* toda posibilidad de una conciencia crítica, al disolver su consistencia mediante un sofisticado utillaje científico que hace del saber una nueva forma de *creer* alienante (Habermas, 2002b). El pensamiento post-metafísico de Habermas renuncia a pronunciarse acerca de la totalidad ontológica del ser en su conjunto, pero no por ello limita las posibilidades del conocimiento humano a lo que en cada caso dicta la ciencia. Pues, según el Profesor germano, el cientificismo naturalista devalúa todo aquello no susceptible de control empírico, explicación causal o formulación nomológica, y -al hacer esto- no desecha únicamente el lenguaje religioso, sino también los lenguajes morales, evaluativos y legales. De este modo, pone en entredicho la posibilidad misma de la conciencia y la responsabilidad personales (Habermas, 2002ab).

mayoría, se hace preciso reconocer, aceptar, acomodar y conceder sus derechos a las minorías. Por otra parte, el utilitarismo confiaba en la capacidad de los agentes racionales para calcular y moderar sus expectativas en función de los demás participantes en el juego político, hasta alcanzar compromisos razonables, parcialmente satisfactorios desde todas las perspectivas. Sin embargo, su modelo no tuvo en cuenta la complejidad de los sistemas pluriculturales, sobre todo allí donde contrastan laicismo y confesionalidad. Entre creyentes y no creyentes, o entre grupos de creencias religiosas distintas, no es posible alcanzar el tipo de acuerdos que propone la filosofía moderna, pues lo que se dirime no es la distribución de bienes/valores de un mismo tipo, sino el reconocimiento de bienes/valores incommensurables, que no pueden ser medidos según parámetros comunes.

“Lo que podemos aprender estudiando otras culturas no son simplemente posibles modos diferentes de hacer las cosas, es decir, otras técnicas, sino -lo más importante- diferentes posibilidades de dar sentido a la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que la realización de ciertas actividades puede revestir para un hombre que trata de contemplar el sentido de su vida como un todo” (Winch citado por Habermas, 1999a: 90).

Habermas cuestiona las pretensiones de universalidad de la moral utilitarista y la racionalidad tecno-instrumental, que llevan a rechazar de modo prepotente numerosas expresiones culturales por considerarlas desfasadas o premodernas:

(Es preciso distinguir) “entre la pretensión de universalidad, en principio justificada, de esa racionalidad que encuentra su expresión en la comprensión moderna del mundo y una autointerpretación acrítica de la Modernidad, restringida al conocimiento y al dominio técnico de la naturaleza externa” (Habermas, 1999a: 99).

La razón moderna debería admitir su propio desfondamiento y abrirse a “una aproximación respetuosa hacia tradiciones religiosas que se distinguen por la capacidad superior que poseen de articular nuestra sensibilidad moral” (Habermas, 2002a). Sin un diálogo consistente con esas otras formas de entender la existencia que representan las diversas culturas y civilizaciones; las múltiples costumbres y prácticas comunitarias, las

polimorfos identidades étnicas y lingüísticas que integran nuestras sociedades complejas, su orden racional estará permanentemente amenazado. Y será preciso reconocer que no se trata de una amenaza exterior, sino interna, pues es la propia razón quien -al imponer sobre los “otros” su dominio- exagera las diferencias y las convierte en arma de combate.

CONDICIONES PARA EL ENTENDIMIENTO

Lo que la Modernidad relegó como superstición irracional debe ahora ser recuperado como parte constitutiva de los *mundos de vida* que sustentan y legitiman nuestro sistema, pues las creencias y las tradiciones constituyen el *humus* de la vida política, el sustrato donde ésta arraiga, conectando con la realidad social más concreta. Un Estado sólo es verdaderamente democrático y liberal, acorde con los principios fundamentales del Derecho racional, si permite -o mejor aún, propicia- la libre participación en sus mecanismos de gobierno de todos los sometidos a su jurisdicción. Cualquiera debe poder expresar en la esfera pública su particular forma de ver el mundo con el fin de alcanzar un entendimiento de todas las demás alternativas implicadas en el juego sociopolítico.

“Todo acto de entendimiento puede entenderse como parte de un proceso cooperativo de interpretación que tiene como finalidad la obtención de definiciones de la situación que puedan ser intersubjetivamente reconocidas” (Habermas, 1999a: 103).

Ello exige estándares compartidos y códigos igualmente accesibles a todos los integrantes del sistema. Hay que verter a un lenguaje consensuado -universalmente comprensible y racionalmente justificable- los diversos discursos que conforman el debate público; “traducir el mensaje (de otras tradiciones) a lenguajes públicos y universalmente accesibles”, mediante “una secularización que salve en vez de aniquilar” (Habermas, 2002).²

² Este proyecto se halla en sintonía con el de muchos otros autores individuales e institucionales, como el teólogo protestante Hans Küng (2002ab) y la División de Filosofía y Ética de la UNESCO, que trabajan desde hace varios años a favor del diálogo interreligioso y de una ética global.

Cada uno puede tener su propia forma de entender el mundo -en gran medida incomparable e inconmensurable-, pero si quiere convivir en el seno de una sociedad integrada debe esforzarse por hallar un espacio simbólico compartido por los otros participantes en el juego social. Cada uno está obligado a justificar su punto de vista desde el punto de vista de los demás o, al menos desde parámetros universalizables. La integración social nunca es fruto de la violencia; la solidaridad cívica no puede ser forzada por medios legales. Nace de la experiencia de compartir un común universo de sentido, un mismo núcleo de valores que asegure la reciprocidad y permita proyectar la propia conducta con algún tipo de garantías respecto de la conducta ajena, dentro de un sistema-marco coherente y estable.

Este tipo de consideraciones invita a adoptar una perspectiva metasistémica que permita reflexionar sobre nuestra cultura racionalista y sobre otros modos de entender el mundo, ubicando cada sistema o subsistema etnocultural dentro de un común eje de referencias. Esto es lo que significa traducir los diversos lenguajes sociales a los términos de una racionalidad discursiva capaz de sustentar la convivencia democrática:

“«Racionalidad discursiva» significa una concepción procedimental de la racionalidad -esto es, una forma específica de enfrentarse a las incoherencias, contradicciones y disensiones-, y un estándar formal de racionalidad que opera en un metanivel respecto de todos (los) estándares sustantivos de racionalidad” (Wellmer,³ citado por Habermas, 1999a: 107).

Desde este plano es posible evitar la discriminación de opciones culturales ajenas, se aceptan las explicaciones, los motivos, las argumentaciones u otras clases de justificaciones que resultan intrínsecas a cada cosmovisión, sin por ello abdicar de un juicio externo básico acerca de su racionalidad, pues éste concierne a sus propiedades formales más que a sus contenidos:

“No es esta o aquella razón la que ya no convence; es el tipo de razones el que deja ya de convencer” (Habermas, 1999a: 101).

³ La referencia que incluye Habermas en su texto es la siguiente: Wellmer IV, manusc., p. 12 y ss.

El nuevo concepto de racionalidad que aquí se maneja responde a las investigaciones de la psicología evolutiva, que describe el desarrollo de la inteligencia y las facultades perceptivas en función de la capacidad del sujeto para tomar distancia de su propio emplazamiento cognitivo, relativizar sus puntos de vista, ponerlos en relación con otras alternativas y estar abierto a un permanente aprendizaje. Todo ello conlleva un modelo gnoseológico y epistemológico flexible, abierto a la complejidad (Morin, 2005).

“La evolución cognitiva significa en términos generales la *decentración de una comprensión del mundo de cuño inicialmente egocéntrico*” (Habermas, 1999a: 103).

En el plano de las subjetividades sociales, esta decentración supone respetar el margen de inconmensurabilidad de cada universo socio-simbólico, posibilitando al mismo tiempo un canon compartido acerca de las exigencias racionales que todos deben satisfacer para evitar el fundamentalismo fanático y abrirse al diálogo con otras culturas.

“(Pues) mientras la imagen del mundo permanece sociocéntrica -en el sentido de Piaget (1950: 245 y ss.)- no permite una diferenciación entre el mundo de los estados de cosas existentes, el mundo de las normas vigentes y el mundo de las vivencias subjetivas susceptibles de expresión. La imagen lingüística del mundo queda deificada como *orden del mundo*, y con ello queda velada su condición de sistema de interpretación susceptible de crítica” (Habermas, 1999a: 105).

La aplicación de herramientas metasistémicas también permite medir el grado de apertura de cada sistema en su interior -lo que posibilita el pluralismo- y en relación con el entorno, o los demás sistemas. Un sistema es abierto en la medida en que sus estructuras “cada vez se desligan más de los contenidos, los cuales quedan así francos para poder ser revisados” (Habermas, 1999a: 97). La racionalidad metasistémica hace posible replantear todos los presupuestos sistémicos, contrastarlos, corregirlos, tomar decisiones acerca de ellos y aprender de alternativas diferentes:

(Pues) “la ausencia de toda conciencia de alternativas tiene como resultado una aceptación absoluta de las creencias teóricas establecidas, y remueve toda posibilidad de ponerlas en cuestión. En estas circunstancias, las

creencias establecidas se adueñan del creyente con una fuerza compulsiva” (Horton, 1970: 154 y ss., citado por Habermas, 1999a: 93).

Es preciso reconocer que -a pesar de sus deficiencias y de su narcisismo- la razón moderna ha satisfecho algunas de estas exigencias. En primer lugar, ha permitido pretensiones de validez *diferenciadas* (en referencia a la verdad proposicional, la rectitud normativa o la veracidad subjetiva) y ha especificado sus correspondientes actitudes (objetivante, de conformidad o disconformidad con las normas, y expresiva). Además, ha propiciado la reflexión de cada sujeto individual y colectivo sobre su propia tradición cultural, para cuestionar sus interpretaciones normalizadas y someterlas a una revisión crítica que las despoje de dogmatismos. “Sólo entonces pueden los nexos de sentido ser objeto de una elaboración sistemática y estudiarse metódicamente interpretaciones alternativas; aparecen actividades cognitivas de segundo orden” (Habermas, 1999a: 106). La racionalidad moderna establece asimismo una conexión retroalimentativa entre los conocimientos y su evaluación, que lleva a institucionalizar procesos de aprendizaje. “Por esta vía surgen sistemas culturales especializados en ciencia, moral y derecho, arte y literatura, en los que se forman tradiciones sostenidas argumentativamente, fluidificadas por una crítica permanente y a la vez aseguradas por la profesionalización que generan” (Habermas, 1999a: 106). Finalmente, los diferentes tipos de acción racional quedan socialmente institucionalizados y -al menos en el plano formal- se desliga la acción orientada al éxito -o a fines generalizados en el ámbito económico o político-, de la acción orientada al entendimiento.

Aun reconociendo positivamente su función en el proceso de modernización occidental, Habermas propone completar/adaptar estos estándares de racionalidad para afrontar correctamente los nuevos desafíos de la complejidad multicultural y evitar esa clausura autosuficiente de la razón sobre sí misma que está en la raíz de su actual desfondamiento. Tanto las instituciones del Estado como las diversas comunidades creyentes que integran su ciudadanía han de procurar un entendimiento recíproco. La religión debe saberse confrontada al pluralismo, reconociendo que en toda sociedad compleja existe diversidad de creencias; ha de reconocer -por tanto- el carácter problemático del contexto en que se desenvuelve, lo cual la priva de “inmunidad” y le reclama algún tipo de justificación. Por su parte, el Estado está obligado a admitir que su legitimación no puede sustentarse sobre un particular conjunto de creencias, sino que

deriva del carácter racional y participativo de su sistema democrático. Esto significa que así como es ilegítimo violar el principio de neutralidad del Estado respecto de las diferentes confesiones religiosas, también es ilegítimo utilizar en la esfera pública un lenguaje sólo comprensible y aceptable para quienes profesan una determinada fe. En un Estado de Derecho los lenguajes religiosos deben ser traducidos a un lenguaje racional accesible a cualquiera, sometido a exigencias epistémicas compartidas por todos los grupos. Tanto las instancias religiosas como las seculares deben implicarse en procesos complementarios de autorreflexión y argumentación:

“Mi propuesta de una ética cívica implica por igual a quienes profesan alguna religión y a quienes afirman el secularismo, como partícipes de procesos de aprendizaje complementarios” (Habermas, 2006: 16).

En otras palabras, esta dinámica debe incorporar a todos los (potenciales) participantes en la interacción comunicativa, no únicamente a quienes reivindican el derecho a servirse de lenguajes tradicionales en marcos sociopolíticos de carácter -en principio- postradicional:

“Los ciudadanos creyentes pueden realizar contribuciones a la esfera pública en su propio lenguaje religioso con la condición de que este lenguaje sea traducido, y los ciudadanos seculares deben abrir sus mentes al posible contenido de verdad de esas contribuciones y entrar en un diálogo que puede contener razones religiosas siempre que éstas se transformen en argumentos accesibles a cualquiera” (Habermas, 2006: 11).

Los ciudadanos que profesan una creencia determinada han de adoptar una actitud epistémica adecuada hacia quienes profesan otras creencias diferentes, reconociendo que su cosmovisión no es la única. Para lograr esto deben ser capaces de reflexionar sobre su fe y entrar en relación con otras doctrinas, sin por ello renunciar a sus propias convicciones ni a la posesión de lo que consideran verdad. Además, deben admitir la autonomía del saber profano respecto del sagrado, concediendo a la ciencia la autoridad epistemológica que le corresponde. Finalmente, tienen que reconocer la prioridad de las razones seculares en la esfera política y conciliar sus particulares

creencias con el universalismo igualitario que fundamenta el derecho y la moral modernos (Habermas, 2006: 14).

“(Ahora bien), los ciudadanos seculares no están eximidos de un paralelo esfuerzo cognitivo, porque una actitud secularista no basta para garantizar la cooperación con aquellos conciudadanos que profesan una fe. Esta adaptación cognitiva debe distinguirse de la virtud política de la mera tolerancia. Lo que está en juego no es simplemente un sentimiento de respeto, que admita que la religión puede ser relevante existencialmente para otras personas. Debemos esperar de los ciudadanos seculares una autorreflexión capaz de trascender la auto-comprensión secularizante de la Modernidad” (Habermas, 2006: 15).

Como venimos diciendo, las exigencias de la racionalidad dialógica orientada hacia un entendimiento comunicativo obligan a todos: creyentes y agnósticos; de no ser así, se provocaría una injusta asimetría. Todos deben contribuir a una convivencia pacífica e implicarse en procesos cooperativos, más allá de la mera tolerancia o el respeto indiferente a posiciones alternativas. La neutralidad del Estado no puede servir como excusa para la inacción.

Habermas recomienda revisar las interpretaciones más comunes de la Modernidad que dejan fuera de juego la tradición y la religión por considerarlas premodernas. Y sostiene que no se debe rechazar de antemano la sustancia cognitiva de sus posibles contribuciones a la esfera pública, aunque hayan de traducirse al lenguaje de la racionalidad secular. Tampoco basta conservarlas como reliquias o “especies en peligro de extinción” (Habermas, 2006: 15) ante el avance de la ciencia y la liberalización de las costumbres: es preciso tratar de descubrir y apreciar su intrínseca justificación.

“La contrapartida secular a la modernización de la religión es una posición filosófica agnóstica, pero no reduccionista. Se trata de una posición que -por una parte- evita pronunciarse sobre las verdades religiosas e insiste en trazar una frontera entre la fe y el conocimiento (racional). Pero, por otra, rechaza toda concepción de la razón científicamente limitada y no excluye las doctrinas religiosas de la genealogía de la razón” (Habermas, 2006: 16).

CONCLUSIONES APLICADAS

Las propuestas de Habermas que acabamos de plantear contribuyen a esclarecer las controvertidas situaciones descritas al inicio de este artículo.

En la resolución del caso árabe-israelí hay que considerar que las dos comunidades implicadas no participan en la vida pública desde una posición de igualdad: la última palabra corresponde al Estado israelí porque es él quien domina al pueblo palestino, que es tratado como minoría en desventaja. Aunque la asimetría juega aquí a favor de la demandante, en principio se trata de un obstáculo que cuestiona la legitimidad de las decisiones adoptadas. Si -como es el caso- consideramos justas esas decisiones, no lo hacemos en virtud de la voluntad mayoritaria, sino del tipo de discurso que proponen las instituciones israelíes seculares. Se trata de un discurso asentado sobre valores éticos no sólo universalizables, sino -de hecho- libremente asumidos por quien recurre a los tribunales del Estado y solicita acogerse a su legislación liberal. El carácter confesional de los tribunales palestinos y judíos no satisface -en cambio- los requisitos de la racionalidad deliberativa que debería sustentar cualquier sistema político justo y democrático porque no toma en consideración los intereses de todas las partes -comenzando por Plonit, que es quien presenta la demanda- y tampoco ofrece argumentos susceptibles de validación desde perspectivas ajenas a cada comunidad particular de interpretación; es decir, emplea un lenguaje de alcance restringido, no traducido a un código de carácter metasistémico.

En relación al velo islámico, tanto en Francia como en Turquía acontece una confrontación múltiple que opone a laicistas y confesionales, feministas y patriarcales, liberales y multiculturales, estatistas y comunitaristas..., aunque su carácter varía en función de los sistemas políticos donde se desarrolla, pues el mismo símbolo adquiere un significado diferente según el contexto pragmático de su utilización y la finalidad concreta que le otorga cada grupo.

Francia teme el proselitismo musulmán como potencial amenaza a su identidad sociocultural y a sus instituciones políticas. Turquía, con una población mayoritariamente musulmana, no teme ese proselitismo ni considera amenazada su identidad, pero se protege frente a un posible cambio en la estructura del Estado. El debate en torno al atuendo femenino expresa así una lucha por el poder entre las facciones secularistas y las islamistas. En este sentido, parece que el peligro frente al pluralismo cultural no es tanto el liberalismo cuanto una interesada interpretación del

mismo: aquella que responde a los objetivos del poder del Estado -o de los grupos que lo controlan- para construir su nacionalismo centralista.

Por otra parte, es curioso observar que la ideología liberal puede esgrimirse tanto para proscribir como para defender el uso del velo. Muchas voces liberales critican esa práctica por considerarla una exhibición religiosa contraria a los principios seculares que fundamentan la Constitución, un ataque a la neutralidad de la República. También se oponen a la imposición de tradiciones comunitarias sobre los individuos, en este caso las mujeres, víctimas además de una desigualdad antiliberal en relación con el género masculino.

Sin embargo, no sólo algunos representantes del feminismo musulmán, sino también del europeo, afirman el derecho de la mujer a cubrirse precisamente a partir de argumentos liberales: cada persona debe poder decidir por sí misma, sin interferencias del Estado. Un Estado que interfiera en el ejercicio de la libertad individual a la expresión de la propia fe o identidad sociocultural es tan digno de crítica como cualquier comunidad que imponga forzosamente a sus miembros costumbres y valores tradicionales. Como manifiestan muchas sentencias judiciales avaladas por instituciones liberales, no es legítimo que el Estado se inmiscuya en la vida privada de las personas arguyendo que esa vida se desarrolla en el ámbito público: la escuela, las instituciones políticas, etc. Finalmente, hay que considerar que quienes defienden la identidad laica de su comunidad de origen frente a las comunidades religiosas, pueden ser juzgados tan comunitaristas como ellos: su argumentación va más allá de las exigencias liberales.

La conclusión principal a que conducen estas reflexiones es que la doctrina liberal parece suficientemente polisémica, flexible y abierta a la complejidad como para sustentar argumentos ideológicamente distintos, tanto de corte secular como religioso. Esta potencialidad pone de manifiesto su carácter metasistémico o metalingüístico, su aptitud para sustentar un entendimiento comunicativo entre las diversas opciones presentadas.

El último debate -relativo a la mutilación genital femenina- puede interpretarse como un ejercicio de confrontación entre una interpretación universalista/*etic* de la cultura y una interpretación antropológica moderna -con tintes de posmodernidad- de carácter *emic*. Jeffrey P. Bishop (2004) analiza esta confrontación en un inquietante trabajo titulado: “El liberalismo moderno, la circuncisión femenina y la racionalidad de las tradiciones”.

La principal tesis de Bishop es que las razones que esgrime Occidente para condenar la ablación son inconsistentes y vacuas, pues no responden a los contextos originarios que dotan a la práctica de su particular sentido. Éste deriva de un específico modo de entender la categoría de adulto, la disposición al matrimonio, la identidad de género, el estatus social, la etnicidad e incluso la calidad moral de la mujer; es decir, se apoya en planteamientos éticos, estéticos, religiosos y sanitarios no compartidos por Occidente.

Lo curioso es que estos planteamientos difieren además en cada comunidad étnica. En Sudán la mutilación femenina es un rito de transición y una ocasión para celebrar los valores comunitarios; en Kenya, un reconocimiento público de la adultez y la preparación inmediata para el matrimonio. Hasta tal punto destacan las diferencias que cabe cuestionar que se trate efectivamente de la misma práctica, aunque se incida sobre la misma parte del cuerpo.

Por otra parte, Bishop sostiene que tampoco el lenguaje moral o el lenguaje científico-médico que emplean los críticos son realmente universales y neutrales; su alcance deriva de su emplazamiento y uso por parte de una concreta comunidad interpretante, pero carece de significado y de alcance performativo más allá de sus límites. Un profundo análisis de esos lenguajes revela su índole utilitarista y su incapacidad para explicar el protagonismo de las propias mujeres en la perpetuación de esa práctica tradicional, libremente asumida.

Ahora bien, es preciso apuntar un matiz: esta libertad puede ser cuestionada si se considera que la ablación forma parte de la normalidad social allí donde ser mujer significa estar circuncidada. La tradición se halla arraigada en el inconsciente colectivo, de modo que si no se desafía el sistema de creencias que lo sustenta, nadie se hará más preguntas. Lo que sucede es que ese desafío no es la excepción, sino la regla. Los críticos de la mutilación genital no proceden sólo de países occidentales, sino también de las sociedades de origen de esa práctica. Sus argumentos se han visto reforzados por nuestras razones, que no sustituyen las suyas, sino que las complementan. Nuestras culturas son recíprocamente permeables, están abiertas a aportaciones de muy diversas procedencias. Por otra parte, tanto nosotros como ellos hemos podido llegar a conclusiones similares apoyándonos en nuestra propia forma de entender al ser humano y sus derechos fundamentales, que constituyen nuestra base argumental indiscutible.

Reconocer una verdad de alcance metadiscursivo desde un determinado emplazamiento no limita necesariamente el alcance y la validez de esa verdad.

Una vez analizados las tres controversias presentadas en la introducción de este artículo, cabe concluir la importancia de considerar simultáneamente todas las variables en juego y evitar soluciones precipitadas, logradas al precio de la simplificación o el reduccionismo. Ante la diversidad de creencias, al Estado se le exige una neutralidad básica, pero esta neutralidad ha de servir para integrar -y no simplemente respetar- las contribuciones discursivas de todos los miembros de la sociedad, incluidas aquellas que expresan particularismos etnoculturales. Esta integración debe conjugar la protección de los derechos y libertades fundamentales de la persona, con políticas de discriminación positiva a favor de los grupos o de los individuos más desfavorecidos en el juego social. Naciones Unidas sostiene que los particularismos comunitarios no deben entorpecer el reconocimiento universal de los derechos individuales, pero que, a su vez, tal reconocimiento no debe impedir la autogestión de las diversas identidades colectivas (UNDP, 2004). Toda comunidad tiene derecho a defender su identidad etnocultural; todo individuo tiene derecho a defender su identidad personal y a decidir si desea mantener los lazos con su comunidad de origen, cuestionarlos, debilitarlos o incluso romperlos.

Por otra parte, una atenta revisión de los orígenes de la doctrina liberal -y en general, de la razón moderna- demuestra que también sus proclamas universalistas han nacido en contextos socioculturales particulares y se han desarrollado gracias a la implicación de comunidades de vida concretas, guiadas por determinados intereses y necesidades. Esta advertencia, hoy habitual en la literatura académica, significa que -así como el comunitarismo debe satisfacer ciertas exigencias liberales- el liberalismo tiene que admitir sus raíces comunitaristas y el racionalismo su genealogía tradicionalista.

Este múltiple reconocimiento permite discernir una base común, aquella que debe sustentar todo Estado de Derecho para promover una concepción no subjetivista ni simplemente positiva de los valores y del ser humano, como persona individual y como ser comunitario, dotado de una dignidad y una libertad personal inviolables.

REFERENCIAS

- Akan, Murat (2003): "Contextualizing Multiculturalism", *Studies in Comparative International Development*, Summer 2003, vol. 38, n. 2: 57-75.
- Audi, R., & Wolterstorff, N. (1997): *Religion in the Public Sphere*. New York: Rowman and Littlefield.
- Bishop, Jeffrey P. (2004): "Modern Liberalism, Female Circumcision, and the Rationality of Traditions", *Journal of Medicine and Philosophy*, Vol. 29, No. 4, 473-497.
- Borradori, Giovanna (2003): *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Madrid: Taurus.
- Dieckhoff, Alain: "L'ethno-démocratie israélienne". En Jaffrelot, Christophe (dir.) (2000): *Démocraties d'ailleurs. Démocraties et démocratisations hors d'Occident*. Paris: Karthala, pp. 243-265.
- Durkheim, Émile (1967): "La détermination du Fait Moral". En Durkheim, E.: *Sociologie et Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile (1968): *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France. (Edición en español: *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Barcelona: Akal, 1992).
- Habermas, Jürgen (1999a): *Teoría de la acción comunicativa (I). Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1999b): *Teoría de la acción comunicativa (II). Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (2001): *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2002a): "Habermas, entre democracia y genética". *Entrevista con Alexandra Laignel-Lavastine*. Publicada en *Le Monde*, 20-XII-2002, <http://www.xtec.es/~asarsane/habermas.htm>, sitio visitado el 9-X-2006.
- Habermas, Jürgen (2002b): "Crear y saber". En *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós, pp. 129-146.
- Habermas, Jürgen (2006): "Religion in the Public Sphere". *European Journal of Philosophy*, vol. 14, n. 1: 1-25.
- Hanafi, Hassan (1998): "Global Ethics and Human Solidarity: An Islamic Approach". En UNESCO: *The Universal Ethics Project*. Preliminary Report. Part II. Archive of Participant Contributions. Paris: Division of Philosophy and Ethics, May 1998.
- Horton, R. (1970): "African Thought and Western Science". En Wilson, B. R. (ed.) (1970): *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Küng, Hans (2002a): *¿Por qué una ética mundial? Religión y ética en tiempos de globalización*. Barcelona: Herder.
- Küng, Hans (2002b): *Reivindicación de una ética mundial*. Madrid: Trotta & Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso.
- Morin, Edgar (2005): *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.

United Nations Development Programme (UNDP): *Human Development Report 2004. Cultural Liberty in Today's Diverse World*. New York.

Perez, Nahshon (2002): "Should Multiculturalists oppress the Oppressed? On Religion, Culture and the Individual, and Cultural Rights of Un-Liberal Communities". *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 5, n. 3 (Autumn 2002): 51-79.

Piaget, Jean (1950): *Introduction à l'épistémologie génétique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Sartori, Giovanni (2002): *Extranjeros e islámicos. Apéndice a "La sociedad multiétnica"*. Madrid: Taurus.

Weber, Max (1920): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). (Edición en español: *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid: Taurus, 1987).

Winch, P. (1970): "Understanding a Primitive Society". En Wilson, B. R. (ed.) (1970): *Rationality*. Oxford: Blackwell.