

EUROPA: UNA CUESTIÓN DE IDENTIDAD (entre el casticismo y el multiculturalismo)

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán *

A partir del Tratado de Roma, que sentó las bases para la Unión Europea, se ha venido hablando profusa y obsesivamente de «construir Europa», desde la base material de un mercado común al ordenamiento jurídico de las nuevas relaciones cooperativas entre los Estados miembros, de «ampliar Europa», de integrarla política e institucionalmente en la forma de una Carta Constitucional o de un Pacto de conjunto, que integre y sistematice los diversos Tratados de la Unión, pero rara vez de «pensar Europa», según expresión que dio título al brillante libro de Edgar Morin (1987), o, más bien, de repensarla una vez más, al filo de nuestra propia coyuntura, pues el pensamiento acerca de Europa, ya sea como memoria histórica, ensueño utópico o idea directriz, ha precedido en siglos al proceso político de su constitución. Sin embargo, durante el período histórico-constitucional, que estamos viviendo, se diría que la meditación sobre Europa se queda en cierto modo a la zaga de la iniciativa política, amaina y empalidece, para no ensombrear con cavilaciones excesivas el ingente esfuerzo de construcción. El pensamiento sobre Europa —sobre sus raíces culturales y la procedencia histórica de sus pueblos, sobre su señas de identidad y su vocación específica y propia en la comunidad internacional— se da por supuesto al compartir una herencia secular, que liga a las naciones europeas y las hace solidarias, partícipes quieran o no, de un mismo destino histórico. Pero en esta herencia común se han inspirado muy diversas ideas de Europa y algunas de ellas han exacerbado los nacionalismos excluyentes, que desencadenaron dos monstruosas guerras en el siglo xx, mundiales por su alcance

* Sesión del día 4 de febrero de 2003.

pero «civiles» o intestinas, como las llamó Salvador Madariaga, por la filiación cultural de sus contendientes y por las pretensiones hegemónicas que había en juego. La meditación sobre Europa se hizo obsesiva en el período de entreguerras, en la dolorosa conciencia de la bancarrota de su cultura humanista —«la crisis del espíritu europeo», podría llamarse, tomando como referencia la obra del mismo título de Paul Valéry en 1919— y luego, a la lívida luz del Desastre de 1939-1945, cuando sucumbió, entre tanta ruina, la ingenua fe, bastante retórica, en la grandeza de la cultura europea y la excelencia de su humanismo. Basta con recordar la dramática escena que imagina Paul Valéry, de una Europa abatida bajo el peso de sus glorias pasadas y atormentada por profundos remordimientos, que, como un nuevo Hamlet, toma en sus manos las testas de sus hijos más ilustres —Leibniz, Kant, Hegel, Marx— «sin saber qué hacer con ellas, pero si las abandona... ¿va a dejar de ser ella misma?»... piensa en el aburrimiento de recomenzar el pasado, en la locura de querer innovar siempre, vacila entre los dos abismos, porque dos peligros no dejan de amenazarla: el orden y el desorden.¹ ¿Y no es acaso la nuestra una época en que se abren de nuevo «los dos abismos» o peligros, el orden y el desorden, o llamando a las cosas por su nombre, la administración total de la existencia y la anarquía de los nacionalismos y terrorismos de toda laya?

El pensamiento de la identidad de Europa ha florecido siempre desde el angor de la crisis, como si la memoria histórica, tras el desastre, buscara el modo de fundar una más alta esperanza. De hecho, la idea actual de Europa ha renacido de sus propias cenizas. Como advierte Edgar Morin, «fue necesaria la muerte de Europa de los tiempos modernos para que hubiera un primer anhelo de nacimiento europeo».² No se trata, pues, de una continuidad histórica ni de una restauración, sino de un resurgimiento en metamorfosis, una suerte de «muerte/renacimiento», como la crisálida se convierte en libélula. En medio de la ruina y la desolación se abrió paso la posibilidad de Europa, como la única alternativa a los antagonismos nacionalistas, en una integración política, que estableciera las condiciones necesarias para una paz estable entre los pueblos europeos. Paradójicamente, la utopía kantiana de la paz perpetua estaba abonada ahora por la determinación de que «nunca jamás» se produjera en suelo europeo una nueva guerra civil. Pero, en la medida, a su vez, en que esta posibilidad renacía de la extrema experiencia del nihilismo, del infierno de fascistización de la vida política, tenía que movilizar todas las energías históricas europeas en pro de la libertad. No me parece convincente por ello la tesis de que la motivación fundacional del club político

¹ *Apud* DENIS DE ROUGEMONT, *Tres milenios de Europa* (La conciencia europea a través de los textos), Madrid, Revista de Occidente, 1963, pág. 316.

² *Pensar Europa, Le metamorfosis de Europa*, Barcelona, Gedisa, 1988, pág. 117.

europeo, ni siquiera en los años de la guerra fría, fuese la exclusivamente instrumental de servir de valladar al comunismo. La posibilidad de Europa había surgido de la derrota del fascismo y del nazismo, dos regímenes totalitarios, que anegaron en sangre la tradición liberal-democrática europea. Consecuentemente, el proyecto de la Europa renacida tenía por fuerza que superar igualmente, por el mismo motivo, el peligro del bolchevismo, como una tercera aberración totalitaria. Años más tarde, la caída del Muro y el fin de la guerra fría iban a liberar indirectamente la mejor oportunidad para entender en su genuina fisonomía histórica el proyecto del europeísmo. No se hacía contra nadie, sino, en todo caso, contra la nada, contra la tentación extrema del nihilismo, que amenazaba con anegar todos los valores europeos de la convivencia civil. Como sostiene el propio Morin, «si la nada desnuda del exterminio estuviera presente en nuestras conciencias, podría tener la virtud de revelar el sentido profundo de la comunidad de destino europea que consiste en luchar contra el aniquilamiento de sus libertades y sus culturas»³. Esta sugerencia invita a repensar el problema de la identidad europea a la luz de la doble exigencia, en el fondo solidaria, de promover la libertad y de mantener una convivencia pacífica entre los pueblos.

Ciertamente, la identidad de Europa no se plantea hoy tan dramáticamente como en los años de la postguerra. La coyuntura histórica es bien distinta, cuando se está a punto de culminar el más ambicioso proyecto histórico de nuestro tiempo, con el alumbramiento de un nuevo Estado federal. Hoy son otras las circunstancias apremiantes que nos obligan a plantearnos la cuestión de la identidad europea. De un lado, *ad intra*, exacerbación de los nuevos nacionalismos, vinculados al suelo natal y a la lengua autóctona, que perentoriamente aspiran a hacerse valer como naciones independientes, en algunos casos incluso al precio de la violencia criminal, replanteando sustancialmente el mapa interno europeo; *ad extra*, las corrientes inmigratorias, que horadan sus fronteras, buscando asentarse permanentemente en la nueva tierra de promisión. Ambas circunstancias —la interna de las culturas autóctonas diferenciales, pugnando por ser reconocidas, y la externa de las culturas extrañas, que acampan en nuestro suelo—, conciernen directamente al modo de entender y practicar nuestra identidad. Habría que sumar a ello, como factor desencadenante, la reciente decisión de la cumbre de Copenhague de ampliar la Unión Europea a los países del Éste, en otro tiempo integrados en la URSS, y el anuncio de un plazo oficial para abrir las negociaciones de incorporación de Turquía, todo lo cual supone una reestructuración sustancial del estado de la Unión, que afecta de un modo u otro a la autocomprensión de su identidad. Si se tiene, por lo demás, en cuenta la expresa intención del Vaticano de que

³ Ibidem, 148.

en la futura Constitución europea, en preparación, se incluya una declaración referente a la relevancia del cristianismo en la cultura del viejo continente, se comprende que en esta coyuntura la cuestión de la identidad europea haya cobrado una gran actualidad.

1. EUROPA MULTIVERSA

Una inmediata y simple inspección a esa herencia común europea confirma la pluralidad de las raíces que constituyen Europa. De un lado, como sustrato básico, la herencia greco-latina o mediterránea, el logos griego y el derecho romano, dos principios de objetivación y comunicación, mediante la razón dialógica, que busca el entendimiento, y la voluntad concorde, que se somete a la ley, como disciplina de lo universal respectivamente. Si Grecia ha inventado la mirada eidética, que se conforma por los arquetipos y el camino erótico de una búsqueda infinita de lo universal, Roma ha encarnado la voluntad activa que construye con su obra lo universal, que crea y da la ley, y a través de ella, somete el mundo a su arbitrio. No en vano Grecia ha sido un pueblo de navegantes, abiertos al tráfico de noticias, experiencias y mercancías, y ávidos en la exploración del mundo, y Roma un pueblo de soldados y legistas, de conquistadores y organizadores de la convivencia según canon y disciplina. A Grecia le debemos, según Paul Valéry, «la disciplina del espíritu» y a Roma, «el modelo eterno de la potencia organizadora y estable»⁴.

A este sustrato originario, vino a añadirse, en conjunción inestable, la herencia judeo-cristiana, a partir de la conversión de Roma al cristianismo. A diferencia de griegos y romanos, Israel es el pueblo del éxodo, movilizado por una promesa que lo mantiene siempre de camino, en tierra extraña, buscando un inaccesible paraíso, y fiado únicamente en el pacto o alianza con que Dios, el innombrable, mantiene su promesa. La trascendencia absoluta sobre el mundo, propia de un Dios creador, y el autotranscendimiento histórico permanente de una libertad, que en ningún sitio ni época tiene patria o patria duradera, pues se excede siempre más allá de sí misma, es la herencia judía, que vino a desarraigar al hombre greco-romano de su doble placenta respectiva en la naturaleza y en la historia. El cristianismo añadió a esta herencia varias rectificaciones fundamentales: que este *Deus absconditus*, secreto e inaccesible, se revela en la figura extrema del siervo, del amor anonadado y humilde que encarna Jesús de Nazaret y es por eso un Dios

⁴ *Apud* DENIS DE ROUGEMONT, *ob. cit.*, págs. 336-337.

interior, con nosotros y cabe nosotros, «lo más íntimo y supremo» del hombre, como lo sintió Agustín de Hipona, un principio de exceso que mantiene a la voluntad fuera de sí, en una apertura de perfección inagotable. Justamente a esta apertura a lo incondicionado, en cualquier orden de valor, es a lo que el cristiano llama «espíritu», que es viento de libertad en acto de trascenderse y consumarse en lo absoluto. El cristianismo ha descubierto la subjetividad infinita, una transcendencia en el seno mismo de la inmanencia, que mantiene a esta inquieta y arrebatada, o una inmanencia abierta, como una herida clamorosa, por donde mana el anhelo de lo «único necesario». Y esta subjetividad, en la medida en que la habita la infinitud, es interior y profunda, pues está segregada del mundo natural, y, a la vez, inventiva y creadora de mundo, a la imagen misma del Espíritu. Esta idea de lo infinito se apoderó, primero de Roma, y luego del mundo bárbaro, a lo largo de la Edad Media, y arraigó a través de una paciente educación en pueblos activos y creativos, ya de suyo desmedidos. La herencia o el sustrato germánico es el sentido de la libertad teutónica, como franquía y disposición de sí en y por la propia obra, que lleva el cuño de la personalidad de su autor. Cuando el cristianismo germinó en este temple existencial dio lugar al alma gótica, creadora y emprendedora, y andando el tiempo, ya en pleno proceso de secularización, al alma fáustica, ávida de lo absoluto. Comprimiendo aún más, si cabe, la fórmula, la cultura europea incluye el principio de la objetividad universal mediante la razón dialógica y el principio de la subjetividad creadora —dos principios de direcciones contrarias, pues el primero posibilita la esfera de lo universal objetivo y el segundo abre la experiencia inagotable de la individualidad. Lleva razón Ortega cuando cifra el nacimiento de Europa, aun con notoria exageración, de mano del partero Sócrates, en el descubrimiento del «polo objetivo de la vida, la razón». Pero no menos la tiene M. de Unamuno al reivindicar el otro polo, el principio de la subjetividad interior, de la creatividad y la autotranscendencia. Esta múltiple y dispar herencia constituye el alma europea. Europa es, pues, desde su origen, la simbiosis de dos tradiciones, la grecolatina y la judeo-cristiana, en el crisol de la germanidad, configurándose por vez primera, social y políticamente, en el reino de Carlomagno, que no en vano se entendía a sí mismo como el Sacro Imperio Romano-Germánico.

Pero si éste es su origen histórico, no hay que olvidar que su floración o madurez se produce en la «modernidad», que con toda propiedad llamamos europea. Es en el humanismo renacentista, tanto pagano como cristiano, y a veces en mixtura inextricable, donde fragua, a lo largo de un lento proceso de secularización, la identidad de Europa. El lema del humanismo europeo no es tanto el protagórico del *homo-mensura*, ni siquiera el homo como *Deus occasionalis*, como lo definió El Cusano, sino el hombre como «fin en sí», según fórmula kantiana, cuya dignidad racional excede a toda cosa y criatura. Europa —precisa Unamuno en *Del*

sentimiento trágico de la vida— está caracterizada por tres radicales, el Renacimiento, la Reforma y la Revolución, como las tres grandes irrupciones de la subjetividad creadora, en las que ésta ha inventado «ideas» con pretensión de universalidad, esto es, la ciencia físico/matemática, la moral autónoma, el derecho natural, la política liberal-democrática. Es Europa como Ilustración, la posibilidad de una cultura autocrítica y cosmopolita, progresiva y expansiva, fundada en la autonomía de la conciencia. Desde Sócrates, la razón dialógica ha madurado en un régimen público de objetividad, de normas, valores, derechos e instituciones públicas con pretensión de universalidad, esto es, válidos para todo ser racional, a la vez que, la subjetividad se han ido educando intersubjetivamente, en la confrontación y la cooperación, en el reconocimiento recíproco de lo puesto en obra. Todo esta es la herencia dispar, que constituye la identidad narrativa europea, quiero decir, tal como ésta se entiende y se expone dramáticamente a sí misma, a lo largo de su historia: racionalismo metódico, cristianismo como vocación de trascendencia, humanismo en cuanto actitud, liberalismo como forma universal de la política.

A la disparidad de las raíces, se viene a sumar la otra diversidad de las lenguas, de círculos autóctonos de cultura, de formas de vida peculiares, de confesiones religiosas y a-religiosas, de costumbres y derechos tradicionales, que integran el mosaico de los distintos pueblos de la familia europea. Europa es una cultura intrínsecamente plural, multiversa en sus raíces, diversa en sus pueblos y caracteres, y con todo uni-versa en su pretensión. Es cierto que todo este pluralismo de actitudes existenciales, de estilos y caracteres nacionales, más que de etnias, no ha estallado en abierta contradicción, gracias a una matriz cultural común, pero ésta, ya de suyo dispar, está intrínsecamente di-versificada o re-fractada en las formas de vida de los distintos pueblos europeos. Sostenía Ortega, apoyándose en la herencia común, que la sociedad europea, como «sistema de usos sociales», es anterior y superior a los Estados nacionales históricos, pero no como una unidad previa indiferenciada, sino ya siempre di-versificada en estilos peculiares de vida:

Más aún: este destino —precisa Ortega— que les hacía (a los pueblos europeos) a la par, progresivamente homogéneos y progresivamente diversos, ha de entenderse con cierto superlativo de paradoja. Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. Al contrario, cada nuevo principio uniforme fertilizaba la diversificación. La idea cristiana engendra las iglesias nacionales; el recuerdo del *Imperium* romano inspira las diversas formas del Estado; la restauración de las letras clásicas en el siglo xv dispara las literaturas divergentes; la ciencia y el principio unitario del hombre como razón pura crea los distintos estilos intelectuales⁵.

⁵ «Meditación de Europa», en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, IX, 255.

Sí, esta es la paradoja peculiar de Europa: una cultura plural, que sólo existe en sus diferencias. Querer hablar de una identidad europea indiferenciada es una pura abstracción. De ahí que pueda concluir Ortega que el hombre europeo ha vivido en una «forma dual de vida: la que le viene de su fondo europeo, común con los demás, y la suya diferencial que sobre ese fondo se ha creado»⁶. Pero la suya propia sólo se le hace peculiar en confrontación, dentro de la común herencia, con otras formas de vidas. Esta *unitas-multiplex*⁷ es Europa, una y diversa, multiversa en su constitución y uni-versa en su pretensión o vocación. Esta paradoja es su peculiaridad. Como asegura E. Morin, «Europa es un complejo (*complexus*: aquello que se teje conjuntamente), siendo lo propio de ello reunir, sin confundirlas, sus mayores diversidades y asociar sus contrarios de manera inseparable»⁸.

2. EUROPA COMO CONFLICTO

Cuando hablo del pluralismo europeo quiero decir que todos los rasgos de su identidad, y todas actitudes y estilos existenciales que en ellos se inspiran, no se dejan resolver en una ecuación unitaria. La disparidad de las raíces, la greco-latina y la judeo-cristiana, que no se avienen fácilmente entre sí, ha producido un desarrollo, no menos dispar, en las distintas esferas de la cultura. Mientras otras culturas presentan una unidad de integración *cuasi* monádica, a partir de que una determinada esfera, casi siempre la religiosa, mantiene su hegemonía y actúa como centro unificador de los distintos radicales de la cultura, en la occidental, fuertemente secularizada, cada esfera tiene su desarrollo propio y su propia legalidad. La cultura islámica, por ejemplo, es fundamentalmente de inspiración religiosa, y religiosa es, consecuentemente, su visión del mundo, su estética, su derecho y su poder político. La cultura occidental, en cambio, sometida casi desde su origen griego a un proceso de secularización, que se agrava y consume en la edad moderna, ha perdido un centro unitario de sustentación, porque ni la filosofía, primero, ni la ciencia, después, han logrado llevar a cabo con éxito esta tarea fundadora y unificadora. Es, pues, una cultura plural y polivalente o policéntrica. Compone a la vez la ciencia y la religión, la crítica y la constructividad, el análisis objetivo y la imaginación creadora, en un equilibrio inestable, cuando no en abierta pugna. Ninguno de estos radicales logra imponerse a los otros, ni siquiera en la época científico-técnica, y determinar sus contenidos. Ha habido raros momentos históricos, y

⁶ Ibidem, 260.

⁷ La expresión es de LUISA PASSERINI en «From the Ironies of Identity to the Identities of Irony», en *The Idea of Europa*, ed. by Anthony Padgen, Cambridge Univ. Press, 2002, pág. 197.

⁸ *Pensar Europa*, ob. cit., 23.

éstos precarios y problemáticos, en que la cultura europea logró una síntesis satisfactoria entre sus diversos radicales, que apaciguara sus tensiones internas. Esta obra unificadora representó en la culminación de la Edad Media el tomismo, como un poderoso intento de integrar la cultura clásica, reducida prácticamente al aristotelismo, con las exigencias de la fe cristiana, pero iba a saltar por los aires en la *vía modernorum*, y más tarde, ya de modo definitivo, con la aparición de la *scientia nova* de la naturaleza. Hay un nuevo intento de síntesis al final de la edad Moderna, en la metafísica especulativa del hegelianismo, esta vez bajo el predominio rector de la filosofía, pero sucumbirá muy pronto por la doble vía, de un lado, por la emancipación de las ciencias naturales, y, del otro, por el desarrollo autónomo de la historia. Más tarde, será el positivismo de Comte el que se esfuerce por conseguir una idea unificada de la cultura, sobre la base de ciencia, pero al precio de un grave reduccionismo de otras instancias. Lo habitual ha sido el equilibrio inestable, cuando no la tensión o el abierto conflicto. «En Europa, nuestro destino intelectual —afirma Gadamer— adquirió forma gracias al hecho de que se produjeran las máximas tensiones entre estas múltiples formas de la fuerza creadora»⁹. Creo que este es un rasgo característico de la cultura europea. No sólo los diversos radicales que componen el alma europea, el grecolatino y el judeo-cristiano, no se dejan avenir fácilmente, sino que viven por lo regular en abierta discordia; y cuando generan nuevos vástagos, se reproduce la lucha entre ellos, y entre ellos y sus contrarios, en continua disensión. Es Europa como conflicto, incluso como desgarramiento interior. Esta es la tesis central que sostiene brillantemente en *Pensar Europa* Edgar Morin.

La originalidad de la cultura europea no consiste sólo en haber sido hija del judeo-cristianismo, heredera del pensamiento griego y productora de la ciencia y la razón modernas. Consiste en haber sido sin cesar productora/producto de un torbellino formado por interacciones e interferencias entre múltiples dialógicas que han unido y opuesto: religión/razón; fe/duda, pensamiento mítico/pensamiento crítico, empirismo/racionalismo; existencia/ idea; particular/universal»¹⁰.

Por dialógica no entiende Morin la actitud de un diálogo apaciguador, sino la confrontación, donde se median los contrarios sin resolverse nunca en unidad. Por eso no es dialéctica, sino dia-lógica, antinomia, porque «dos o más lógicas, se asocian en una unidad de una manera compleja (complementaria, concurrente y antagónica), sin que la dualidad se pierda en la unidad»¹¹. Y en la medida en que

⁹ *La herencia de Europa*, Barcelona, Península, 1990, pág. 24.

¹⁰ *Pensar Europa*, ob. cit., 107.

¹¹ *Ibidem*, 25.

se trata de un conflicto abierto, sin resolución satisfactoria, es recurrente, vuelve una y otra vez en distintas fases de su desarrollo, generando «un bucle espiral auto-generativo»¹². Esto hace de la europea una cultura de la crisis permanente, de la autocritica y del debate incesante, donde disenso y consenso son fases inestables de una permanente apertura. La conflictividad ha sido, sobre todo, característica esencial de la época moderna, a partir del Renacimiento y la Reforma, en que se viene abajo la síntesis metafísico/teológica medieval. «Así, todo aquello que forma la Europa moderna —concluye Morin— la divide y todo aquello que la divide la forma. Esta nace, se desarrolla y afirma en la guerra consigo misma»¹³. A esta dialógica la llamó más dramáticamente Miguel de Unamuno «agonía espiritual», porque sentía que su alma era, como la misma cultura europea, «campo de batalla de los espíritus más discordes y contradictorios». Por eso, cuando Ortega y los europeístas de su tiempo insistían en que Europa era fundamentalmente la cultura moderna —la ciencia, la ética autónoma y el Estado moderno—, Unamuno que no era menos moderno, hacía valer frente a tal simplificación las exigencias de su «alma medieval». Su aspiración a lo eterno no era menos europea, a fin de cuentas, que la propia modernidad. Con toda razón podría decirse que Europa es ciertamente Renacimiento, Reforma y Revolución, pero no menos sus contrarios. Renacimiento inventivo pero, por lo mismo, Restauración de las raíces; Reforma pero también Contrarreforma, que fue otra Reforma en el sentido de la catolicidad, Revolución, o si se prefiere, Ilustración, pero no menos Romanticismo, formando una antítesis permanente.

Y lo que se dice de sus radicales, vale también de sus pueblos, que pese a compartir una cultura común, ha desarrollado cada uno una perspectiva singular de ella, la ha expresado y recreado a su modo, afirmando con más énfasis unos rasgos determinados, aun a riesgo de caer en la unilateralidad. Es verdad que esta diferencia con la que cada uno se apropió y desarrolló aquella herencia originaria encerraba el peligro de un malsano nacionalismo, pero éste era tan sólo el lado de sombra de una recia y vigorosa personalidad. El «*pólemos*», decía el viejo Heráclito, es el padre universal. En Europa toda comunicación es ya confrontación, y todo antagonismo acaba siendo productivo.

¿Qué es lo que hasta ahora ha preservado a Europa de esta suerte? —(se preguntaba Stuart Mill, refiriéndose a la de China o Asia)—. ¿Qué ha hecho a la familia europea de naciones una porción de la humanidad progresiva, y no una estacionaria? Ninguna superior excelencia en ellas, que cuando existe, existe como efecto y no como causa, sino su nota-

¹² Idem.

¹³ Ibidem, 43.

ble diversidad de carácter y cultura. Individuos, clases, naciones han sido extremadamente desemejantes unos de otros: han seguido una variedad de caminos conduciendo todos a algo de valor... Europa, a mi juicio, debe totalmente a esta pluralidad de caminos su desenvolvimiento progresivo y multilateral ¹⁴.

Cada pueblo europeo es una posibilidad *de* Europa, en ella y hacia ella, y Europa entera la cifra de lo composable, de aquel destino que se puede obrar *entre* todos, pero *mediante* el juego de las diferencias.

Ahora bien, si el conflicto es el motor de la cultura europea, entonces el alma de Europa se encuentra en continua metamorfosis. Esta es la razón de lo lábil de su identidad. Es ella misma en sus diferencias. Toda identidad, como ya enseñó Hegel, es una diferencia internalizada, un ser cabe sí mediante lo otro. Pero este ser ella misma en lo otro, o retornar a sí misma desde lo otro, es justamente el secreto del espíritu. La identidad sustancial es algo muerto, tautológico; la del espíritu, por el contrario, es el automovimiento heterológico de la vida creadora. De ahí la pregunta decisiva, que nos plantea Jacques Derrida: «¿se es más fiel a la herencia de una cultura cultivando la diferencia-de-sí (*consigo*), que constituye la identidad, o bien ateniéndose a la identidad, en que esta diferencia se mantiene *concentrada*?» ¹⁵. A este segundo caso, lo llamo el casticismo. Lo castizo es lo puro, lo genuino, la fidelidad a lo originario, repitiendo ritualmente aquel gesto, aquella actitud, donde se guarda el secreto de la propia identidad. Todo casticismo es un esencialismo. Y en cuanto tal, el casticismo es normativo, porque cree encerrar un canon absoluto de interpretación. Y de ahí la autocomplacencia narcisista y la ceguera para las diferencias. La autenticidad es morar permanentemente cabe el origen. Pero olvida que todo existir es haberse desprendido ya del origen y poder recrearlo, prolongarlo tan sólo en la obra conjunta de la memoria pudorosa y la valiente esperanza.

Pero si la identidad está concentrada, quintaesenciada en unidad, se corre el grave riesgo de perder las diferencias. A la hora de la verdad, todo casticismo erige una categoría absoluta, una abstracción, para entender su propio origen. Es lo que reprochaba Unamuno al discurso orteguiano sobre Europa, haberla elevado a una «categoría metafísica», fija y eterna, la Europa de la Ilustración, olvidando los otros radicales de la Europa plural, real y viva. ¿Por qué Grecia y Roma, o la Ilustración —cabe preguntar— y no el cristianismo? ¿Y por qué el cristianismo y no el laicismo ilustrado, que combatió con él? Todo discurso castizo es inevitablemente

¹⁴ *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1997, pág. 149.

¹⁵ *El otro cabo*, Barcelona, Serbal, 1992, pág. 18.

unilateral, porque a fuerza de salvar la unidad identitaria la empobrece. Y, como advierte Morin, «todo aquello que simplifica Europa, por idealización, abstracción o reducción, la mutila»¹⁶. Lo malo de los discursos casticistas es hay que muchos y todo se hacen pasar por el genuino.

Así, para Edmund Husserl, la raíz inspiradora de Europa y el núcleo originario de su identidad residen en la herencia griega de un logos universal, actualizado en su historia en la gran tradición del racionalismo, que vino a coronar su propia filosofía fenomenológica. Dicho con el *pathos* trascendentalista de la retórica académica alemana,

es la idea filosófica immanente a la historia de Europa (de la Europa espiritual), o lo que viene a ser lo mismo, la teleología immanente a ella, que se da a conocer en general desde el punto de vista de la humanidad universal como el surgimiento y el comienzo de desarrollo de una nueva época de la humanidad, de la época de una humanidad, que en adelante sólo quiere vivir y puede vivir en la libre formación de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón hacia tareas infinitas¹⁷.

Una idea infinita, como la de la ciencia, o la de la moral, o la del derecho, es la que encierra en sí un arquetipo incondicionado de perfección, y requiere por ello una tarea infinita en su prosecución inacabable. Tal es para Husserl la entelequia, que rige y orienta hacia su consumación la historia europea. Pero, si bien se repara, una afirmación análoga podría hacerse a partir del radical judeo-cristiano, con tal de sustituir la razón por el espíritu, y de poner en su entelequia, como ya hiciera Agustín de Hipona, no ya el saber objetivo sino el ideal de fraternidad universal, conforme al nuevo régimen de salud espiritual, predicado y administrado por la Iglesia. Esta convicción estaba vigente en la protofigura política de Europa, la Europa de Carlomagno, que se entendía a sí misma como la realización, en clave católica, de la idea imperial. No es, pues, extraño que en pleno romanticismo y como reacción a la cultura cosmopolita de las luces, floreciera el gran ensueño novalisiano de una restauración de la cristiandad, en su figura genuina de existencia. Novalis vino a dar expresión poética a la pretensión castiza del catolicismo europeo, como verdadera religión universal y alma de Europa. No se crea, sin embargo, que la ciencia moderna es más sobria en sus pretensiones. El otro casticismo cientifista se encierra en el positivismo de Comte, que cree poder realizar por vez primera, con la moral y la política positivas, la pretensión de catolicidad o universalidad que floreció en el medioevo:

¹⁶ *Pensar Europa*, ob. cit., 23.

¹⁷ «La filosofía en la crisis de la humanidad europea», recogido en la *Filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, pág. 142.

Se puede así apreciar cómo el positivismo realiza a la vez las más nobles tentativas sociales del catolicismo en la edad media y las condiciones más eminentes del programa de la Convención. Apropiándose definitivamente los méritos opuestos que antes pertenecieron al espíritu católico y al espíritu revolucionario, asegura el desuso simultáneo de la teología y de la metafísica que pueden extinguirse sin inconveniente, cuando sus oficios contrarios se encuentran mejor cubiertos por una misma doctrina final ¹⁸.

Europa significa para Comte no sólo la vanguardia de la humanidad, sino la verificación efectiva de una humanidad cosmopolita, que encuentra en la gran República occidental su sanción política. «De aquí parte, como consecuencia, este activo sentimiento de la dignidad personal combinado con la fraternidad universal, que caracteriza las poblaciones occidentales, sobre todo aquellas que han escapado al protestantismo» ¹⁹. Claro que justamente lo contrario podían esgrimir los pueblos de confesión protestante, como le reprochaba Hegel a los países católicos, pues las revoluciones políticas son inanes sin la liberación interior de la conciencia religiosa. «La abstracción del liberalismo ha recorrido así, desde Francia, el mundo románico; pero este siguió encadenado a la esclavitud política por obra de la servidumbre religiosa» ²⁰, ya que consagraron principios abstractos carentes de sustancia íntima en la conciencia personal. Creo que estos tres modelos ejemplifican bien las simplificaciones en que incurre forzosamente todo casticismo y, a la vez, ilustran indirectamente la tesis del eterno conflicto europeo, como motor de su dinamismo. En suma, la identidad cultural europea no puede concebirse a modo de un espacio simple homogéneo, donde algunas de sus tradiciones históricas se hiciera predominante, sino como espacio complejo, policéntrico y polifónico, y, por lo mismo, dinámico y progresivo, en un continuo reajuste de las tensiones que lo habitan. Si no síntesis armonizadora, cabe al menos, un entendimiento dialógico en medio del conflicto, haciendo que éste sea productivo. Un cristianismo liberal —ardua conquista religiosa tras siglos de integrismo—, puede convivir con la causa de la Ilustración y dejarse fecundar por ella, sin renunciar, a su vez, a tocarle el alma, al igual que una Ilustración abierta, consciente del finitismo metodológico de la razón, puede dejarse interpelar por el mensaje de trascendimiento, que le viene de la fe cristiana. De otro lado, se trata de una identidad narrativa, que se hace y rehace al filo de su historia, en la autocomprensión de su propia obra. De ahí la necesidad de reactivar el diálogo entre las diversas tradiciones culturales y privilegiar, en la memoria histórica, aquellos momentos en que la conjunción inestable de

¹⁸ «Système de politique positive ou traité de sociologique», en *Oeuvres*, París, Anthropos, 1969, VII, 109-110.

¹⁹ *Ibidem*, 87.

²⁰ *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1953, II, 405.

ellas haya sido más eficaz y productiva. Lo mismo cabe decir acerca del diálogo entre los distintos estilos culturales de los pueblos europeos, buscando reapropiarse de aquellas coyunturas históricas, en que la comunicación productiva se ha impuesto al antagonismo nacionalista destructor. Este diálogo cultural es posible sobre la base de que los pueblos europeos, pese a la diversidad de sus culturas nacionales específicas, comparten una herencia común. En sentido estricto y propio, la identidad europea es plural, pero no multicultural. El pluralismo hace referencia a la multiplicidad interna, en que se diversifica históricamente una unidad, según los modos en que ha sido asumida y desarrollada. Esta diversidad de perspectivas, enfoques y caracteres enriquece, en suma, y vivifica la unidad cultural, que se mantiene creadoramente en el juego de sus diferencias. El multiculturalismo, en cambio, significa la yuxtaposición de culturas radicalmente diferentes, en un espacio político determinado. «El pluralismo —ha escrito Giovanni Sartori— se manifiesta como una sociedad abierta muy enriquecida por pertenencias múltiples, mientras que el multiculturalismo significa el desmembramiento de la comunidad pluralista en subgrupos de comunidades cerradas y homogéneas»²¹. ¿Es este el destino inexorable de todo multiculturalismo, como sostiene Sartori? ¿Y refuerza este multiculturalismo, por efecto de contraste, la causa de la propia identidad, o puede ocasionar, en determinadas circunstancias, una saludable relativización favorecedora de la convivencia? Estas preguntas delimitan el último cerco de la cuestión.

3. LA EUROPA INTERCULTURAL

Decía al comienzo que el reto europeo, en lo que concierne a su identidad, no depende sólo de la exacerbación de los múltiples neonacionalismos que pululan en su seno, sino del asalto insistente de la inmigración. «Nadie emigra sin que medie el reclamo de alguna promesa»²² —ha escrito H. M. Enzensberger—. Pero, en este caso, la promesa es el estado de bienestar más que la ciudadanía, que se puede alcanzar en Europa. El problema es una inmigración que adquiere su derecho a estar, a quedarse, pero renuente a integrarse en la cultura europea, aunque a decir verdad, tampoco es muy favorable, de nuestra parte, la actitud de acogida, «porque en ningún país y en ninguno de los bandos implicados —concluye Enzensberger— puede presuponerse hoy disposición y capacidad de integración»²³. En estas circunstancias la relación multicultural es más bien un desencuentro, que sólo puede favorecer el refuerzo agresivo de la propia identidad, por cualquiera de

²¹ *La sociedad multiétnica*, Madrid, Taurus, 2001, pág. 127.

²² *La gran migración*, Barcelona, Anagrama, 2002, pág. 25.

²³ *Ibidem*, 67.

las partes. Como suele suceder, el multiculturalismo ha llegado a ser un hecho antes de convertirse en una idea de convivencia. Los veinte millones de musulmanes que viven en el viejo continente y aquí continúan con sus tradiciones y formas de vida prueban inequívocamente que Europa es ya y de modo irreversible, un espacio político multicultural.

El problema de la convivencia de tan diferentes culturas, plantea, en lo que respecta a la identidad, dos problemas de gran fuste teórico, que aquí tan sólo quedan esbozados: ¿puede la cultura europea, con su vocación de universalidad, convivir con otras culturas, renunciando a toda pretensión de imperialismo cultural? Y recíprocamente, ¿es el multiculturalismo una idea moral, capaz de fundamentar un nuevo modelo de convivencia política o un simple hecho histórico? Conviene recordar que la identidad cultural no tiene un carácter metafísico, en contra de lo que propende a creer el casticista. Toda cultura es una formación histórica, con la finalidad funcional de dotar de significado y valor el comportamiento humano, y se relaciona en la historia con otras culturas, como un organismo viviente, sujeto a cambio y evolución. Su identidad no es, pues, sustancial sino narrativa. No se trata, pues, de una identidad que excluya *a radice* toda diferencia. La identidad de una cultura internaliza una diferencia, la suya con otras culturas, y, a la vez, en este contraste, mantiene la conciencia de la diferencia, de lo que queda fuera de sus límites, de lo otro de sí. En suma, la identidad cultural no implica sólo una relación con todo lo otro a través de sí mismo, sino una relación consigo a través de lo otro de sí. Se le podría aplicar en este sentido el muy clarividente proverbio de Antonio Machado: «Mas busca en tu espejo al otro/ al otro que va contigo», el contrario/complementario. Por decirlo en términos de Derrida, «no hay relación consigo, identificación consigo sin cultura, pero cultura de sí *como* cultura *del* otro, cultura del doble genitivo y de la *diferencia consigo*»²⁴. Una cultura que se entiende a sí misma como «universal», como la europea, aun cuando sólo sea como vocación o pretensión, se encuentra en una situación paradójica. De un lado, los criterios de su autocomprensión como universal los extrae de su propia cultural particular, contradiciendo performativamente su propia pretensión. Del otro, a fuer de pretender lo universal, debería ser más sensible a su particularidad, tener una conciencia de sus límites y lo que cae fuera de ellos, y aspirar a trascenderse hacia lo otro de sí. Paradójicamente, una cultura «universal» es la que está más allá de sí misma, de los límites de su identidad, y, por tanto, más abierta y receptiva de lo otro de sí.

Si, por lo demás, el carácter de la cultura europea es, como se ha indicado, el conflicto interno de sus raíces, que la mantiene en continua metamorfosis,

²⁴ *El otro cabo*, ob. cit., 17.

esta apertura a lo otro puede enriquecer su patrimonio y activar su dinamismo de transformación. La *unitas-multiplex*, que es Europa, define una cultura mestiza, en simbiosis de diferentes tradiciones, que ella ha sabido recriar creadoramente en su propio suelo. No tiene que temer a la diferencia, cuando la lleva tan profundamente internalizada como la ley de su propia constitución. La apertura de la cultura europea a lo otro de sí es el medio de evitar su enrocamiento casticista. Como propone Derrida, «hay que convertirse en guardianes de una idea de Europa, *pero* de una Europa que consiste precisamente en no cerrarse hacia lo que no es ella, hacia el otro *cap* o el *cap* del otro; incluso, y esto es quizá algo completamente distinto, hacia lo otro del *cap* que sería el más allá de esta tradición moderna: otra estructura de borde, otra orilla»²⁵. Obviamente esta apertura, si no es meramente táctica o condescendiente, exige practicar un respeto igual por cualquier otra cultura. Y con esto desembocamos en la cuestión, tan debatida hoy, del multiculturalismo. Se entiende por multiculturalismo, no la mera coexistencia de hecho, sino la convivencia de culturas diferentes en igualdad de derechos. Se trata de una idea moral pues se asienta en el principio de que el pleno respeto a la dignidad del otro exige reconocerlo, no sólo como agente racional, sino en su plena y efectiva identidad en cuanto otro, en su peculiar forma de vida, «Cada quien debe ser reconocido por su identidad única» —afirma Ch. Taylor²⁶. De lo contrario, se le está forzando a autocomprenderse a sí mismo a la luz de una idea deformada o distorsionada de sí, la que le viene impuesta por el otro, o otra cultura, con lo cual se atenta contra su dignidad:

Dentro de esta perspectiva —arguye Taylor— el falso reconocimiento no sólo muestra una falta del respeto debido. Puede infligir una herida dolorosa, que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas. El reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital²⁷.

El respeto a la diferencia se muestra, a los ojos de Taylor, como una derivación, del principio del respeto a la dignidad, pues ésta no ha de ser meramente abstracta o universal, sino que tiene que progresar hasta el núcleo de lo que es el yo en su autenticidad personal más propia. Se prolonga así el principio democrático de «igual dignidad», más allá de la dimensión formal abstracta de la identidad como seres racionales, hacia el trato de reciprocidad con la identidad concreta. La aplicación de este principio al orden de las colectividades implica que es preciso reconocer a cada cultura en su identidad característica, en la convicción de que

²⁵ Ibidem, 30.

²⁶ *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 2001, pág. 61.

²⁷ Ibidem, 44-45.

cada cultura, como cada yo, encierra un potencial de valor que interesa a todos los seres humano. Esta convicción encierra un doble flanco axiológico: *a)* la suposición de «que que las culturas que han aportado un horizonte de significado para gran cantidad de seres humanos... durante un largo período... deben tener algo, que merece nuestra admiración y nuestro respeto...» y, complementariamente, *b)* la asunción «del sentido de nuestra propia limitada participación en la historia humana»²⁸. Se trata, pues, según Taylor, de reconocer el «igual valor de las diferentes culturas», no en cuanto juicio reflexivo cultural, sino en cuanto idea directriz de la convivencia racional entre ellas.

Ahora bien, con esta exigencia del reconocimiento, se produce, según Taylor, una alteración notable en el ordenamiento jurídico liberal-democrático. El principio de la identidad abstracta del ciudadano tiene que ser completado con el principio de la diferencia; o lo que es lo mismo, a los derechos de ciudadanía, que son comunes a todos, hay que añadir, en el caso de determinadas comunidades culturales, derechos específicos particulares, que permitan el tratamiento de la diferencia. Surge con esto una aporía fundamental en el modo de comprender la «dignidad igualitaria» que no ha pasado desapercibida al propio Taylor, dando lugar a dos modelos distintos de liberalismo: el clásico, republicano o kantiano, «ciego para las diferencias» singulares, según Taylor, y una forma complementaria de liberalismo, a la que podríamos llamar postmoderno o multiculturalista:

Estos dos modos de política que comparten el concepto básico de igualdad de respeto entran en conflicto. Para el uno, el principio del respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia. La intuición fundamental de que los seres humanos merecen este respeto se centra en lo que es igual a todos. Para el otro, hemos de reconocer y aun fomentar la particularidad. El reproche que el primero hace al segundo es, justamente, que viola el principio de discriminación. El reproche que el segundo hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas para introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo²⁹.

Obviamente, los derechos comunes de ciudadanía son normativamente prioritarios, en cuanto fundamento jurídico del sistema liberal-democrático, pero admiten limitaciones y restricciones en orden a garantizar derechos específicos. Así, por ejemplo, la protección de ciertos derechos diferenciales para preservar y defender una determinada identidad cultural, exige discriminaciones compensatorias, que alteran la uniformidad procedimental estricta del liberalismo. De modo intuiti-

²⁸ Ibidem, 106-107.

²⁹ Ibidem, 67. Véase un desarrollo de esta aporía en James Tully, «The kantian Idea of Europa», en *The Idea of Europa*, ob. cit., 331-358.

vo, lo ilustra Taylor con el caso de Quebec, en que la protección de derechos lingüísticos de la comunidad francófona dio lugar a la enmienda Meech, que proponía reconocer a Quebec, dentro de la Carta canadiense de derechos, como «sociedad distinta». Otro buen ejemplo ilustrativo análogo lo tenemos en España en la legislación de ciertas Comunidades autonómicas en materia de protección a la cultura autóctona, que conlleva una discriminación positiva a favor de la lengua vernácula, con lesión, en algunos casos, de derechos civiles fundamentales. He aquí la razón por la que afirmaba al comienzo que la cuestión de la identidad de Europa se ve hoy apremiada por un doble frente, la explosión de los nacionalismos internos y la invasión de las corrientes inmigratorias, pues por ambos lados se plantea el mismo problema de fondo, la reivindicación de la diferencia, el reconocimiento de una «sociedad distinta», con derechos diferenciales en el seno del ordenamiento constitucional.

Entre la abundante literatura que ha provocado la propuesta muticulturalista de Taylor, quisiera destacar, por su rigor y coherencia, la respuesta crítica de Habermas. Admite obviamente el principio de que el respeto a la dignidad incluye un reconocimiento del otro en su forma peculiar de vida. «También desde el punto de vista jurídico —escribe— la persona singular sólo puede ser protegida *junto* con el contexto de sus procesos de formación, esto es, con un acceso asegurado a las relaciones interpersonales, a las redes sociales y a las formas de vida culturales»³⁰. Pero rechaza, en cambio, las premisas teóricas sobre las que Taylor construye su rectificación del liberalismo clásico, por entender que pueden acarrear consecuencias antiliberales. Básicamente discrepa Habermas de dos tesis fundamentales en la propuesta de Taylor, a saber: *a)* que a todas las culturas hay que conceder «igual valor», y *b)* que el liberalismo clásico, en su neutralidad con respecto a toda concepción sustantiva del bien, sea «ciego a la diferencia». Con respecto a lo primero, se trata de una «suposición», que no cuenta con ningún fundamento. De que todas merezcan respeto en atención a la dignidad del otro, no se sigue que tengan igual valor. El valor intrínseco que hay que reconocer a toda cultura en cuanto expresión de la creatividad humana no equivale a «igual valor». Tampoco se trata de que las culturas tengan derecho a ser protegidas jurídicamente, en atención a su valor intrínseco, pues los únicos sujetos de derecho son los individuos. La protección a las mismas se deriva de la exigencia de respeto a la dignidad de la persona concreta en sus contextos culturales de vida, pero no por su valor cultural específico. «Estas obligaciones y otras semejantes resultan de derechos de carácter jurídico —precisa Habermas— y en modo alguno de una estimación del

³⁰ *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, pág. 118.

valor universal de cada cultura. La política del reconocimiento defendida por Taylor estaría asentada sobre pies de barro si dependiera de la su posición de igual valor de las culturas y de su correspondiente contribución a la civilización universal.³¹ Quisiera añadir a ésto una objeción de no menor alcance. A mi juicio, la premisa tyloriana de «igual valor» conduce de hecho a un relativismo cultural, que desarma el juicio moral, de índole trans- o metacultural, frente a los contenidos valorativos específicos de cada cultura.

En cuanto a la segunda premisa —la ceguera a las diferencias del principio liberal de «igual libertad»—, no es menos vigorosa la rectificación habermasiana. Con la universalización de los derechos civiles, el Estado democrático constitucional no establece la identidad abstracta del individuo, al que se le garantiza su autonomía y su personalidad específica, sino la identidad del ciudadano, capaz de dar cuenta de sus opciones de valor. El error en este punto de Taylor es desconectar la autonomía privada (garantía derechos subjetivos: iguales libertades para todos) de la autonomía pública (autolegislación democrática o garantía de participación del ciudadano en el proceso legislativo), o lo que es lo mismo, pasar por alto la conexión entre Estado de derecho y democracia, pues la garantía de las libertades iguales no es independiente del modo de autojustificación pública de las mismas:

En última instancia —arguye Habermas— los sujetos jurídicos privados no podrán ni siquiera gozar de iguales libertades si ellos mismos en el ejercicio conjunto de su autonomía ciudadana no logran ver con claridad los intereses y los criterios justificados y si no llegan a ponerse de acuerdo sobre los aspectos relevantes bajo los cuales lo igual debe tratarse de forma igual y lo desigual de forma desigual.³²

El principio de «iguales libertades» no es, pues, neutro o indiferente a las diferencias, ni supone «una nivelación abstracta de las diferencias», sino que puede hacerse cargo del hecho diferencial, si éste se hace valer significativamente en el espacio de la razón pública, y tratarlas diferencialmente en nombre mismo de la universalización de los derechos civiles. Caso significativo es el del feminismo. El Estado puede establecer una «discriminación positiva» para atender la diferencia, pero sólo en la medida en que la situación diferencial pueda ser apreciada como una pérdida o lesión de libertades civiles. Para ello no se requiere —concluye Habermas— de ningún modelo alternativo que corrija el sesgo individualista del sistema de los derechos mediante otros puntos de vista normativos, sino tan sólo su realización consecuente.³³ No se trata, pues, como propone Taylor, de com-

³¹ Ibidem, 209.

³² Ibidem, 194.

³³ Ibidem, 195.

pletar los derechos iguales de ciudadanía con una tabla específica de derechos diferenciales, sino de desarrollar los mismos derechos civiles, en su efectiva universalización, de modo que puedan tener en cuenta las diferencias, que impiden un pleno disfrute de tales derechos y determinen, en consecuencia, las medidas correctoras oportunas. En suma, el Estado de derecho dispone de procedimientos jurídicos y recursos suficientes para tratar las diferencias sin necesidad de limitar o restringir sus principios normativos.

Por otra parte, el tratamiento de estas diferencias, «no debería conducir a intervenciones *normalizadoras* tales que hicieran que los presuntos beneficiarios se vieran sensiblemente limitados en su libertad para configurar de manera autónoma su vida»³⁴. La protección de las distintas culturas no debe garantizar la subsistencia social de éstas, al margen de las condiciones de libertad de sus miembros para asumirlas o abandonarlas. Como dice muy gráficamente Habermas, «la protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies»³⁵. No hay que aplicar de modo analógico el principio de la biodiversidad a la esfera de la multiculturalidad, pues la vida de la cultura se mantiene con la adhesión activa de los individuos, cuya autonomía debe ser preservada frente a prácticas impositivas inerciales y dogmáticas, que puedan darse en su cultura autóctona. El principio de autonomía es, pues, el prevalente. Si en nombre del individuo autónomo, y en función del reconocimiento, que le es debido, se hace preciso preservar su identidad cultural, por la misma razón habría que protegerlo frente a cualquier amenaza de heteronomía, aun cuando ésta viniera de su propia cultura.

No se oculta, por lo demás, que el multiculturalismo, entendido como la mera coexistencia, con igualdad de derechos, de culturas diferentes dentro de un mismo espacio político, puede convertirse en un factor de refuerzo de las identidades respectivas y contribuir al distanciamiento e incomunicación de los distintos grupos socioculturales, con grave riesgo para la convivencia política. Como especifica el propio Habermas, «la coexistencia en igualdad de derechos... no se puede comprar al precio de la fragmentación de la sociedad. El doloroso proceso de desacoplamiento no puede romper la sociedad en una pluralidad de subculturas que se desprecian mutuamente»³⁶. El multiculturalismo sólo sería, pues, aceptable sobre la base de una interrelación dinámica institucional, que facilite el diálogo y la coope-

³⁴ Idem.

³⁵ Ibidem, 210.

³⁶ Ibidem, 125.

ración entre las diversas culturas. Sería precio diseñar instituciones políticas, en las que concurren en pie de igualdad las distintas culturas y puedan suscribir acuerdos y establecer formas de cooperación, bajo el amparo del Estado de derecho. Es a lo que llamo interculturalismo. No se trata sólo de coexistencia política, sino de pacífica convivencia civil, sobre la base de su respeto recíproco. Pero donde hay reciprocidad ya está operativamente en juego la actitud de la tolerancia. La condición de respeto recíproco viene a ratificar así la base que sustenta los derechos universales de ciudadanía. Sin compartir, en algún sentido, el principio liberal-democrático de los derechos civiles universales no cabría posibilidad alguna de interculturalismo. Para todo posible diálogo intercultural se requiere inexcusablemente, como base de comunicación, un elemento normativo metacultural, que no puede ser otro que los derechos humanos, reinterpretados desde la perspectiva de cada cultura.

Pero, a su vez, el respeto recíproco exigido no sólo excluye toda autointerpretación fundamentalista, sino todo intento de imperialismo cultural de parte de una determinada cultura, aun siendo la mayoritaria. Surge así la gran cuestión práctica acerca de los límites en que debe comportarse la cultura mayoritaria en un Estado multicultural de derecho. No me refiero, claro está, al derecho del inmigrante a integrarse en la cultura del país, que lo acoge y del correspondiente deber de éste de promover una política integradora, lo que va de suyo, sino fundamentalmente al derecho del Estado a exigir una integración de los inmigrantes para preservar la propia identidad cultural del país de acogida. Tal derecho, sin ninguna distinción o matización, equivaldría a consagrar una forma jurídica de imperialismo cultural, contraviniendo el respeto que se debe a las otras culturas. Derrida ha acertado a formularlo de la manera más intensa y nítida. «El *mismo deber* —(se refiere el deber de fidelidad a la memoria europea)— dicta también *no sólo* acoger al extranjero para integrarlo, *sino también* para reconocer y aceptar su alteridad: dos conceptos de hospitalidad que dividen hoy nuestra conciencia europea y nacional»³⁷. Ahora bien, este «no sólo sino también» se puede deslizar hacia una hospitalidad sin restricciones y dar lugar a un dilema simplista: o asimilación integradora o recepción sin condiciones. Así por ejemplo, lo hace Luisa Paserini: «o aceptar al extraño por asimilación o aceptar su otredad»³⁸. A mi juicio, es preciso precaverse de dilemas tan acerados, porque simplifican gravemente la realidad política. Ciertamente la consigna de integración se ha vuelto sospechosa de imperialismo cultural, pues las más de la veces se preconiza con ella una asimilación cultural sin restricciones ni distinciones. Pero, a la vez, la consigna opuesta de acoger las diferencias culturales sin condiciones, so color de una actitud altruista, puede conducir a la toleran-

³⁷ *El otro cabo*, ob. cit., 63-64.

³⁸ «From the Ironies of Identity to the Identities of Irony», en *The Idea of Europa*, ob. cit., 206.

cia de la indiferencia. Es preferible afrontar la real complejidad política del problema sin disimulos ni autoengaños. En este sentido es muy pertinente la distinción que hace Habermas entre dos niveles de asimilación de muy distinto rango: de un lado, «la asimilación consistente en la aceptación de los principios constitucionales en el interior del espacio de la cultura política del país», y del otro, la aculturación en los sistemas de vida, prácticas y costumbres del país de acogida»³⁹. La primera integración tiene que ser exigida por el Estado democrático constitucional como condición inexcusable de convivencia y modo de preservar la propia cultura política que lo sustenta. La segunda, en cambio, la socialización cultural, que «traspasa el nivel de la integración política», tiene que ceder ante el deber de respetar la autonomía del inmigrante y del reconocimiento efectivo y concreto de su identidad en el contexto de su cultura autóctona. La integración política no equivale, pues, a una asimilación cultural, antes bien establece las condiciones indispensables para la interculturalidad dialógica. Los derechos de ciudadanía juegan así una función trascendental en este tema. Son tanto el instrumento de la integración política como el medio de la interrelación cultural. Gracias a ellos, a la prioridad de los derechos civiles y a la neutralidad con respecto a concepciones sustantivas acerca del bien, específicas de cada cultura, se ofrece la única base para una política multicultural sin violencia ni imposiciones. Es cierto que la neutralidad del Estado liberal-democrático no es aséptica ni está ayuna de presupuestos culturales específicos, pero es con todo la fórmula política, que, aparte de ser la mayoritaria, mejor garantiza la igualdad para todos y el más amplio espíritu de tolerancia. Debilitar esta fórmula en sus bases ideológicas puede acarrear una merma del *ethos* democrático del ciudadano y de aquella adhesión activa, que requiere el Estado de derecho, para su vigoroso funcionamiento. De ahí que la propuesta de neutralizar toda identidad cultural, como antaño se hiciera con la confesionalidad religiosa, con el fin de salvaguardar la estricta neutralidad procedimental del Estado de derecho, lo deja a éste descargado de aquella sustancia ética, que alimenta su propia praxis democrática.

La educación práctica en el universalismo de tales derechos, mediante la extensión del derecho de ciudadanía a los inmigrantes, es la salida que le queda a Europa, consonante con su propia cultura y en preservación de los principios que la inspiran. Paradójicamente, en la conciencia narcisista de su vocación de universalidad, la cultura europea ha colonizado al mundo, sin mucho escrúpulo, someténdolo a su omnímodo interés, pero hoy son esos mismos principios, invocados permanentemente como derechos del hombre, los que la obligan moralmente a abrirse al extraño, no ya para asimilarlo culturalmente, sino para injertarse en él o

³⁹ *La inclusión del otro*, ob. cit., 217-218.

dejarse injertar de él. Europa colonizadora, pueblo de emigración incesante, se ve confrontada con una situación inédita en su historia, al menos a un nivel masivo: las corrientes inmigratorias. Se trata de una incolonización de sentido opuesto al movimiento colonizador, porque ahora es Europa la invadida y ocupada, la infiltrada por otros pueblos y culturas; pero este destino ha de asumirlo reconvirtiéndolo a su propia vocación de universalidad. Tal vez se abra así la oportunidad de recrear sobre su propio suelo a pueblos extraños, injertándose en ellos o, al menos, contagiándolos con el fermento liberalizador de su cultura, sin miedo al mestizaje, que ha sido al cabo su destino histórico. Y quizá sea esta incolonización la forma más ardua y fecunda de asimilar lo diferente, haciéndose ella misma diferente, pero por mor de fidelidad a su propio origen.

4. LA PUDOROSA MEMORIA

Se ha señalado por diversos analistas que la Unión Europea adolece de un grave déficit en la conciencia de su identidad, porque carece de relatos simbólicos fundacionales, como aquéllos que forjaron las naciones a lo largo de la historia en sus confrontaciones intestinas. A mi juicio, sería grave que este déficit se supliera reinventándose un mítico y fatídico «conflicto de civilizaciones», al modo de Samuel P. Huntington, y alimentando la memoria histórica de los enfrentamientos seculares de Europa con el Islam. Eso sólo conduciría a un eurocentrismo intransigente, favorecedor de toda suerte de casticismos y formas de imperialismo cultural, que, aparte de traicionar la vocación europea de universalidad, tal como aquí se ha descrito, en nada favorecería la causa de una efectiva integración de la humanidad en instituciones internacionales. Y puesto que el conflicto ha sido interno a los pueblos europeos, la identidad cultural, tal como propone Anthony Padgen, sólo se puede construir narrativamente teniendo en cuenta la herencia común, y la participación y contribución positiva de los distintos pueblos europeos a esta herencia⁴⁰, más allá de las imágenes tópicas consagradas por los nacionalismos. Pero ésto requiere reactivar entre todos la memoria histórica de lo común, evitando con sumo cuidado el riesgo de resucitar cualquier clase de casticismo. Por eso hablaba antes de «memoria pudorosa». La expresión la tomo prestada a Hölderlin, el poeta que más intensamente ha pensado el destino de Europa. Cita Félix Duque, en la obra de un bello libro, *Los buenos europeos*, la famosa elegía *Brot und Wein* de Hölderlin:

⁴⁰ Introduction a su edición y compilación de *The Idea of Europa*, Cambridge Univ. Press, 2002, págs. 25-26.

Y es que en casa el espíritu
no está al inicio, no en el manantial. Lo devora la patria.
Ama el espíritu la colonia, y el valeroso olvido

La patria devora al espíritu porque lo fija y confina, en lugar de abrirlo a lo otro. En cambio, «el valeroso olvido» (*tapfer Vergessen*) del inicio, según comenta Duque, es entregarse a la pura diferencia, vaciarse de sí mismo en la experiencia de lo otro de sí. Olvido, por tanto, del origen como forma de hacerlo productivo, sin nostalgias de vueltas, pero tampoco sin el sustitutivo de nuevas colonias espirituales que fundar. Estaría dispuesto a suscribir íntegramente este «valeroso olvido» —la actitud específica del creador— si no creyera en una función orientadora de la memoria, pues el impulso hacia lo porvenir tiene que ser acunado en la memoria de lo sido. También a ésto se refiere la meditación poética de Hölderlin. Su actitud se deja matizar de tener en cuenta otro pasaje de la elegía *Andenken*,

... Pero, ¿dónde están los amigos? ¿Y Belarmino
con el compañero? Muchos
sienten pudor de ir a la fuente;
pues la riqueza comienza
en el mar⁴¹

La dura brega en el mar, con los compañeros, permite ahora la evocación de la fuente, de donde ha surgido el río, de modo que un mismo amor liga a la fuente y al mar en un mismo destino. Los que aman la fuente sueñan con el mar, donde vierte al cabo sus aguas, y los que aman el mar sueñan con la fuente, la evocan y vuelven hacia ella la mirada, pero con pudor, es decir, de modo indirecto, contenido, como la única manera de relacionarse mediata y oblicuamente, desde la mar abierta, con el origen. Aquí el mar no indica la plenitud (*Vollendung*) del origen, al modo de Hegel, sino, tal como señala Heidegger, el rebose o desbordamiento. «Pero eso el sobrepasador no-bastarse- nunca es el origen»⁴². Y esto es propiamente —añado yo—, la famosa «vuelta al hogar» (*Heimkunft*), a la fuente o al origen, no a la patria que no es más que tierra natal, mera cosificación del origen, ni a la casa, otra figura de instalación, sino a la fuente, al hogar/fuente. Y es que el origen no es un lugar confinado sino la fuente misma, un centro de irradiación y emanación que se mueve y expande, y, no obstante, se queda consigo. Sólo por eso per-dura o per-manece. La actitud hacia el origen, paradójicamente, es tanto «olvido valeroso» para salir a la alta mar, como «memoria pudorosa» de lo que hace

⁴¹ FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Werke*, Insel, Frankfurt, 1986, II, 74.

⁴² *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. de J. M. Valverde, Barcelona, Ariel, 1983, pág. 145.

falta, del siempre inminente desbordarse del origen en el porvenir. Por algo, muy finamente cierra Hölderlin su poema con la advertencia fundamental de que «el mar quita y da memoria (... *Es nehmet aber / und giebt Gedächtniss die See*). En este «a la vez» dar y quitar memoria está todo el secreto. No es olvido total ni memoria compulsiva, sino valor para poder olvidar, ensayando así nuevos caminos, y pudor para volver rememorativamente, aun yendo de ida. De ahí que Hölderlin pueda concluir su poema *Andenken* con el verso enigmático «pero lo que permanece lo fundan los poetas» (*was bleibt aber, stiften die Dichter*), es decir, la fundación del origen tan sólo permanece en la palabra poética que lo dice. No cabe tenerlo como posesión definitiva, compulsivamente como cree el casticista, sino evocarlo y actualizarlo poética, esto es, creadoramente, al filo siempre de nuevas experiencias. No en vano, en la elegía *Heimkunft*, «volviendo al hogar», insiste de nuevo Hölderlin:

¡Sí, lo antiguo (*das Alte*) todavía es! Y prospera y madura, y nada por cierto de lo que allí vive y ama, deja tras de sí la fidelidad.⁴³

⁴³ «Ja! Das Alte noch ist! Es gedeihet und reifet, doch keines / was da lebt und liebt, lässet die Treue zurück» (*Werke*, ob. cit., II, 175).