



Región: Magdalena Medio
Autor: J. Alfredo Laverde Calderón
Título: Drama de un campesino
Técnica: Mixta brea y acrílico
Dimensiones: 120 x 70 cm

***CON LA CULTURA A CUESTAS.
LA CENTRALIDAD DE LA PERSONA
EN EL DEBATE MULTICULTURAL***

Fecha de recepción: Agosto 30 de 2007
Fecha de aprobación: Septiembre 28 de 2007

CON LA CULTURA A CUESTAS. LA CENTRALIDAD DE LA PERSONA EN EL DEBATE MULTICULTURAL

*Santiago Sastre Ariza**

RESUMEN

Sin duda, el concepto de cultura está muy presente en el debate de la filosofía política (especialmente en el enfoque comunitarista). En este artículo trato de hacer una aproximación conceptual a la noción de cultura (centrada en las notas de la subjetividad –el quién– y la supervivencia –el para qué–) para destacar, finalmente, la visión de la cultura en la que parece apoyarse el liberalismo político. El enfoque liberal presta más atención al valor del individuo (al ejercicio de su autonomía), cuya defensa constituye el eje vertebrador de su propuesta universalista de los derechos humanos.

Palabras clave: cultura, comunitarismo, liberalismo, individuo, autonomía, universalidad y derechos humanos.

WITH CULTURE ON ONE'S SHOULDERS. THE PERSON AS THE CENTER IN THE MULTICULTURAL DEBATE

ABSTRACT

Without any doubt, the concept of culture is really present in the debate of the political philosophy (especially in the communitarist side). In this article I try to do a conceptual approximation to the notion of culture (centered in the notes of the subjectivity -the who- and the survival -the why-) to emphasize, finally, the vision of culture in which seems to be supported the political liberalism. The liberal side regards with more attention to the value of the individual (the exercise of his autonomy), whose defense constitutes the central axis of its proposed of the universality of the human rights.

Key words: Culture, communitarism, liberalism, individual, autonomy, universality and human rights.

• Profesor titular de Filosofía del Derecho. Enseña Teoría del Derecho y Filosofía Política en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de Toledo.

CON LA CULTURA A CUESTAS. LA CENTRALIDAD DE LA PERSONA EN EL DEBATE MULTICULTURAL

1. LA CULTURA EN LA NATURALEZA

Si fuera posible hacer una estadística con la finalidad de recoger las palabras más empleadas en el juego lingüístico, creo que una de las principales candidatas para figurar en ese elenco sería *cultura*. Es indudable que desempeña un papel nuclear en muchas disciplinas (podemos citar a título de ejemplo la sociología, la antropología, la psicología y la filosofía). Y, sin embargo, lo primero que llama la atención es que se trata de un concepto borroso o escurridizo, pues resulta difícil de precisar o manejar con rigor. No es de extrañar por eso que se haya afirmado que el término “cultura” viene a ser una especie de inútil caja de Pandora¹.

Si prestamos atención a los usos lingüísticos que recoge el diccionario de la Real Academia es posible advertir cómo el significado de “cultura” ha estado sometido a los avatares de la evolución histórica. En efecto, la cultura tiene que ver con aspectos tan dispares como la agricultura (ya que la raíz latina de “cultura” es *colere*, que se refiere al cuidado y cultivo de la tierra), como el culto religioso (es decir, los actos con los que los sacerdotes propician y cuidan la relación con la divinidad) y, finalmente, la alusión a la educación (pues es obvio que en este caso el cultivo se refiere a la adquisición y desarrollo de conocimientos), que es el giro con el que de forma habitual se suele manejar este vocablo. Parece ser que fue Marco Tulio Cicerón quien, en su tratado *Tusculanae disputationes*, usa por primera vez el término “cultura” con este último sentido al comparar un campo cultivado con un individuo que ha recibido formación.

Dejando a un lado la imposibilidad de una definición correcta de cultura que captaría algo así como su esencia, me parece que lo más adecuado es acercarse al significado de cultura sin perder de vista, y esto es ahora lo importante, cuáles son los problemas que están relacionados con ella y que en este caso pretendo abordar. En este sentido, considero que una estrategia útil para afrontar el análisis de la

¹ L. Rossi y E. O’Higgins, *Teorías de la cultura y métodos antropológicos* (1980), trad. A. Cardín. Anagrama: Barcelona, 1981, p. 36.

cultura, y que se remonta nada menos que al pensamiento griego (concretamente a la conocida distinción entre el ámbito convencional del *nomos* y el ámbito natural de la *physis*) consiste en diferenciar la naturaleza de la cultura. ¿De qué modo esta dicotomía puede arrojar luz en la aproximación a la noción de cultura?

Por un lado, se insiste en que la naturaleza es, por así decirlo, *algo* que nos viene ya establecido, *algo* que no elegimos sino que nos encontramos *ahí*; es decir, una realidad que está fijada de antemano y que se rige por sus propias normas. Desde un punto de vista antropológico, cuando se habla de la aportación de lo natural se alude a todo aquello con lo que uno nace; con otras palabras: lo que forma parte de la herencia genética o biológica. Así, quien sostenga la tesis, que a mí me parece improbable, de que el hombre está orientado o dirigido totalmente por sus genes (en definitiva se trataría de reducir el hombre a pura biología) dejaría al hombre atrapado en esa especie de tela de araña que a modo de orden inamovible teje la naturaleza humana.

En cambio, cuando la cultura se presenta en oposición a la naturaleza lo que se quiere resaltar es que se enmarca en el ámbito de lo producido por los hombres (dejo ahora a un lado la visión de la cultura como *un entramado de enseñar y aprender* que podría rastrearse también en el comportamiento de algunos animales²). Por tanto, se insiste en el componente de construcción o elaboración que la cultura añade a la naturaleza. Desde un punto de vista antropológico la cultura designa en el hombre todo aquello que aprende en el juego social, es decir, lo que para bien o para mal adquirimos en la convivencia con nuestros semejantes. Si la palabra clave para entender el enfoque antropológico de naturaleza es *herencia*, en el caso de la cultura sería *aprendizaje*. Ciertamente, es en el seno de la vida social donde el hombre selecciona lo que imita, asume y aprende de otros hombres. En el contexto de la filosofía de la cultura se suelen oponer los *genes*, como elementos que transportan la información genética, frente a los *memes* o culturgenes³ que designan las unidades de transmisión cultural que el hombre recibe o asimila .

De acuerdo con esta distinción, tiene sentido afirmar que el hombre es fruto de la evolución biológica pero al mismo tiempo se eleva, si se le permite la expresión, por encima de las exigencias que le marca su programa biológico y se convierte en

² Así, la presencia de la cultura en el reino animal se destaca poniendo de relieve, por ejemplo, cómo algunos chimpancés usan piedras para romper frutos secos y manejan ramas para excavar y sacar las termitas del termitero, vid. J. Mosterín, *La naturaleza humana*. Espasa Calpe: Madrid, 2006, pp. 229 y ss.

³ Vid. J. Mosterín, *Filosofía de la cultura*. Alianza: Madrid, 1993. En sentido crítico G. Bueno, *El mito de la cultura. Ensayo de una filosofía materialista de la cultura*. Prensa Ibérica: Barcelona, 7ª ed., 2004.

protagonista de la cultura que fabrica. Como escribe el teólogo Olegario González de Cardenal, “la cultura es un elemento constituyente de la vida humana, cuando quiere vivir más allá del instinto zoológico o de la ley de la selva. En la cultura prevalece lo gratuito, la belleza, la esperanza, lo sublime o la ironía para sobreponernos al absurdo o a lo imposible, saltando sobre sus alambradas. Esas creaciones ensanchan y redoblan la vida humana, permitiendo a cada uno de nosotros vivir las múltiples trayectorias posibles que laten en nuestros entresijos; esos “yos complementarios” de los que hablaba Unamuno”⁴. El ser humano es capaz de construir con “sus manos” una especie de segunda naturaleza⁵. No hay que olvidar que el equipaje natural del que dispone el hombre (basta pensar en su cerebro y en su predisposición para manejar el habla) ha sido decisivo en el desarrollo de la cultura. Es indudable que estas condiciones han sido determinantes para que el hombre desplegara una cultura más sofisticada y perfeccionada que la de los animales.

El análisis de la cultura a partir de su contraposición con la naturaleza no debe ocultar que esta distinción no es pacífica. Los problemas apuntan en la dirección de destacar las dificultades que hay a la hora de deslindar nítidamente lo natural frente a lo cultural, que en el discurso antropológico se expresaría en los términos de advertir la estrecha relación que existe entre lo innato y lo adquirido. Podríamos decir que provistos con *la inseparable mochila* de nuestra trama hereditaria y a través de *las gafas* de nuestra cultura tratamos de interpretar o comprender la realidad. De todas formas creo que el conocimiento de la realidad no puede ser concebido, desde un punto de vista epistemológico, como un todo *de la misma pasta*, pues no es lo mismo acercarse al mundo social (que suele -y debemos- cambiar para que sea cada vez más justo y está más mediatizado por la cultura) que al mundo natural (que presenta una objetividad más poderosa y por eso permite remitirnos a “la prueba de los hechos”).

2. LA CULTURA, LA NATACIÓN Y LA MANTEQUILLA

Dejando a un lado estos problemas, lo que más me interesa ahora es profundizar un poco en ese proceso que ilustra cómo se inserta o se ensambla la cultura en el espacio de la naturaleza. Para abordar esta cuestión me voy a servir de algunas ideas del pensamiento de *nuestro* Ortega y Gasset.

⁴ Olegario González de Cardenal, “Dinamismos sociales y poder político”, *ABC*, 15-2-2007, p. 3.

⁵ E. Moya, “Antropología filosófica”, J. Muñoz (dir.), *Diccionario de Filosofía*. Espasa: Madrid, 2003, p. 24.

Hay dos imágenes o metáforas que son consideradas como emblemas del pensamiento orteguiano. Me refiero al arquero y al náufrago. Con el arquero que tensa el arco con la intención de alcanzar su blanco Ortega recalca, desde su conocido enfoque raciovitalista, su visión de la vida no como algo dado sino como proyecto, como quehacer, como empresa, como “futurición”. Con esta imagen, que figuraba ya al comienzo de la *Ética* de Aristóteles, Ortega resalta que “nuestra vida es algo que va lanzado por el ámbito de la existencia, es un proyectil, solo que este proyectil es a la vez quien tiene que elegir su blanco. Nuestra vida va puesta por nosotros a una u otra meta. La elección de blanco no será totalmente libre; las circunstancias limitan el margen de nuestro albedrío”⁶.

La imagen del arquero predomina en las primeras etapas del pensamiento orteguiano para dejar paso, en los umbrales de los años treinta, a la del náufrago, que es la que emplea para exponer su conocida visión de la cultura⁷. Pues bien, se trata de que el hombre se encuentra en el contexto de la naturaleza en una especie de situación de indigencia, en cuanto tiene que hacerse y construirse en su circunstancia, en un medio que no domina y en el que se siente extraño y amenazado. Por eso la vida en sí siempre es un naufragio, y el hombre, escribe Ortega, sintiéndose “que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición es la cultura”⁸. La equiparación de la cultura a un movimiento natatorio supone, en primer lugar, concebirla como algo que depende del propio sujeto, ya que lo que le impide hundirse es su empeño y su esfuerzo por bracear, y, en segundo lugar, se conecta la cultura con la supervivencia en cuanto nos ayuda a subsistir o a salvarnos en medio del *oleaje de la vida*. Por tanto, de aquí se extraen dos notas que me parecen importantes para abordar la cuestión de la cultura: su condición subjetiva y su relación con la supervivencia.

⁶ J. Ortega y Gasset, *El Espectador* (1930), En: *Obras completas*. Alianza: Madrid, 1983, volumen II, p. 644. Para A. Bastida, “la magnanimidad queda representada en el arco tenso de la vitalidad y la flecha del alma; la madurez, en la aceptación del esfuerzo que supone la caza; la claridad, en el ojo avizor del cazador”, “Salvación y elegancia de la vida. La metafísica ética de José Ortega y Gasset” En: F. Llano y A. Castro (ed.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Tébar: Madrid, 2005, pp. 55-107, p. 101. La práctica del tiro con arco tiene una relevancia especial en el contexto de la filosofía zen, en cuanto se asocia con una simbología (identificando al individuo con el arco, la flecha, el objetivo y el arquero) que se presenta como un camino hacia la iluminación.

⁷ Sigo aquí el análisis de F. J. Martín, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Biblioteca Nueva: Madrid, 1999, pp. 169 y ss.

⁸ J. Ortega y Gasset, *Goethe desde dentro* (1932), *Obras completas*, citado, volumen IV, p. 397.

Confieso que al leer este texto orteguiano recordé la fábula de los dos ratones que cuenta el actor Christopher Walken en la estupenda película *Atrápame si puedes* (*Catch me if you can* de 2002) de Steven Spielberg. La película está basada en la autobiografía de Frank Abagnate Jr. (que, por cierto, hace un cameo, pues aparece en la piel de un policía francés) y cuenta cómo un adolescente, después de la ruptura de la armonía familiar a raíz de un divorcio y dominado por la imagen idealizada del padre, logra burlarse de las convenciones e instituciones del mundo de los adultos convirtiéndose en un *adorable* estafador (papel que interpreta, a mi juicio, de forma convincente, Leonardo DiCaprio). Yo creo que es una película que demuestra la poderosa fuerza de la mentira y la apariencia, que conduce finalmente al territorio de la soledad. El protagonista desempeña diferentes profesiones sin tener la cualificación necesaria (médico, abogado y copiloto de líneas aéreas) y se convierte en un experto a la hora de falsificar talones, lo que le permite hacerse con un botín de millones de dólares. Pues bien, hay un momento en el filme en el que el padre (al que da vida Christopher Walken) pronuncia un brevísimo discurso, al tomar posesión como miembro vitalicio nº 58 de un distinguido club, en el que comenta la historia de dos ratones que cayeron en un cubo de nata; uno se rindió enseguida y se ahogó, mientras que el otro siguió peleando y logró convertir la nata en mantequilla, de modo que consiguió escapar. El padre termina su alocución afirmando con rotundidad: “desde este momento yo soy ese segundo ratón”. Cuento esto porque con esta historia también se puede ilustrar, si se me permite esta osadía filmica, esos dos elementos a los que aludía antes como característicos de la cultura: el elemento subjetivo (en este caso el esfuerzo por bracear del ratón) y su vinculación con la supervivencia (que aquí estaría representada por la mantequilla). A continuación desarrollaré un poco más estos dos requisitos como ingredientes básicos de la cultura.

En relación con la última característica, se podría pensar que la conexión entre la cultura y la supervivencia anticipa ya un enfoque optimista sobre el papel de la cultura. Es verdad que siempre cabe añadir una dosis de pesimismo y recalcar que también forman parte de la cultura algunas prácticas como la tortura, el canibalismo, fumar, hacer la guerra y tomar droga. Pero el análisis de estas manifestaciones parece que no invalida el juicio genérico que consiste en reconocer que la cultura nos ha concedido, en general, un mejor equipamiento para enfrentarnos a la naturaleza y nos ha ayudado a superar adversidades y a avanzar en un proceso de socialización que ha contribuido en gran parte a nuestro bienestar.

Por decirlo de una manera más contundente: la cultura ha venido en nuestro auxilio para subsistir y para encontrar una dosis de felicidad en el ámbito *inhóspito*

de la naturaleza. Jesús Mosterín advierte que hay razones para el pesimismo si tenemos en cuenta ciertas expresiones culturales, pero al mismo tiempo reconoce que “el triunfo total de nuestra especie en la competencia interespecífica no es el triunfo de la naturaleza humana sino el de la cultura humana”. Por tanto, si la cultura humana se asocia con el triunfo del hombre creo que es posible defender una posición moderadamente optimista, aunque existan algunas prácticas culturales que nos hagan pensar lo contrario. En definitiva, en este nivel del discurso en el que nos preguntamos por el carácter funcional (es decir, el *para qué*) de la cultura, tiene sentido presentar la cultura como una especie de salvavidas o como un elemento que el hombre elabora para satisfacer ciertas necesidades. Esta idea, que propone la cultura como algo que viene en ayuda del hombre, me parece útil, como argumentaré después, a la hora de realizar una aproximación valorativa a las prácticas culturales.

Aparte de este elemento *salvífico* que parece incorporar la cultura, la otra característica que Ortega atribuye a la cultura es su condición subjetiva, pues es el hombre el que construye deliberadamente la cultura al agitar los brazos en un intento desesperado por evitar el naufragio. La artificialidad de la cultura radica en que se trata de una construcción humana. Me parece que la característica de la subjetividad es la más difícil de analizar porque puede ser estudiada desde diferentes ángulos. Y además hay que subrayar que tiene una especial relevancia en el andamiaje teórico de algunas propuestas teóricas que son objeto de debate en la filosofía política contemporánea.

Para empezar, en el examen de la subjetividad tal vez convendría no hablar tanto de cultura en abstracto (la visión de la cultura como proceso) como de sus concretas manifestaciones (la visión de la cultura como producto). Esto quizá ayudaría a poner de relieve la condición del hombre como sujeto activo o agente cultural. Así, a título de ejemplo, en esa *habitación tan amplia* de la cultura cabe incluir aspectos tan dispares como el lenguaje, el comercio, el arte, el vestido, la música, el Derecho, la política, la filatelia, la vivienda, la religión, la cocina, la filosofía, la ciencia, la peluquería, el cine, la papiroflexia, la carpintería, la moral, etcétera.

Si se tiene en cuenta esta enumeración es fácil apreciar cómo algunas de estas expresiones presentan un indudable sesgo subjetivo pero otras, en cambio, en ocasiones no han sido concebidas o representadas de esta forma. Algunas se han interpretado con una cierta connotación objetiva, acercándolas de esta manera al ámbito de lo natural. Esta *naturalización* de determinados productos culturales se

⁹ J. Mosterín, *Filosofía de la cultura*, citado, p. 72.

ha producido por la vía de considerar que se encuentran más allá de las “manos” del hombre o que están enclavados en ese ámbito regido por las leyes de la naturaleza. Me parece que esto es lo que ha sucedido en algunos casos como por ejemplo con el Derecho (cuando se afirma la existencia de un Derecho natural o de unas leyes naturales que se sitúan por encima de la voluntad de los legisladores de carne y hueso), con la religión (si se considera que remite a una realidad ontológica superior y, por tanto, no es un producto más de la cultura¹⁰), con la política (cuando se presenta al político como alguien que está dotado de unas cualidades especiales para pilotar la nave del Estado, como sucede con los filósofos-políticos de Platón) y con la moralidad (si se afirma, desde el objetivismo ético, que en el mundo de la moral es posible encontrar *tierra firme*, es decir, algo así como hechos morales que tienen la misma fuerza empírica que los hechos de *aquí abajo*).

De todas estas prácticas culturales me parece que la religión tiene una fuerza especial porque suele presentar una visión omnicomprendiva de la realidad. Con esto quiero decir que las creencias religiosas no afectan a ciertas parcelas de la vida de los creyentes sino que proponen una visión totalizadora ya que *empapan* el estilo de vida y la visión del mundo de los creyentes. Por decirlo empleando términos filosóficos: no operan desde esa especie de *atomismo* de tener su reflejo en éste o aquel comportamiento aislado, sino que intervienen desde ese *holismo* que supone enfocar la vida como un todo desde el prisma de la fe. Por eso no es de extrañar que la religión haya sido concebida como uno de los principales escollos a la hora de afrontar el diálogo y diseñar una política común en las sociedades multiculturales contemporáneas.

3. HACIA LA SUBJETIVIDAD DE LA CULTURA

El proceso de objetivación de la cultura puede venir a través de la estrategia de objetivar alguna de sus particulares manifestaciones, como acabo de apuntar, pero también mediante la presentación de la cultura como una realidad existente en la que deben integrarse necesariamente los individuos. En este caso se considera que los individuos son sujetos pasivos en cuanto *padecen* la cultura, pues ésta se configura o moldea su identidad, su autonomía y sus creencias. En esa cultura el sujeto debe moverse como pez en el agua, pues constituye algo así como el ecosistema

¹⁰ La religión pretende responder, fundamentalmente, a la cuestión del porqué del mundo (de la naturaleza) con el que se encuentra el hombre y donde construye la cultura, y, por otro lado, al porqué o al sentido de su vida, que desemboca necesariamente, por decirlo en términos manriqueños, en el mar de la muerte. Vid. J.M. Barrio, *Antropología del hecho religioso. Con un debate Ratzinger-Habermas*. Rialp: Madrid, 2006.

o el caldo de cultivo de su yo individual. La objetividad de la cultura a veces se articula a partir de ciertas características –como la lengua, la raza, la historia y la religión– que comparten los que viven en un determinado territorio (como sucede en el caso de la propuesta normativa del nacionalismo) y otras a través de una visión de la comunidad cultural como un entramado de prácticas que tienen la función de acuñar en el individuo su identidad personal (como ocurre en el caso de la corriente del comunitarismo)¹¹. Pues bien, esta interpretación, que aproxima la cultura a una realidad natural fácilmente identificable, me parece peligrosa por dos motivos: por la concepción de cultura que mantiene y por las consecuencias negativas que puede acarrear para el individuo.

En relación con el problema de la configuración del individuo, no creo que nadie medianamente sensato pueda negar que la cultura desempeña un papel importante en *el yo* del individuo; concretamente en aquello que se refiere a las creencias desde las que el individuo ejerce su autonomía, sostiene su visión del bien y edifica su identidad personal. En la construcción de su vida nadie parte de cero; nadie es una hoja en blanco en la que pueda escribir a su antojo lo que quiera. Pero una cosa es reconocer esta relación inevitable entre el hombre y la cultura (eso sí: conviene insistir en que se trata de cualquier cultura) y otra diferente defender su condición objetiva a partir de esta relación y justificar así su necesidad de protección por parte del Estado a través de normas jurídicas. Pienso que en algunos casos la intervención estatal puede ser reclamada con razón para proteger (no para imponer) algún rasgo cultural, pero también para rescatar al individuo de algunas circunstancias culturales que suponen un lastre a la hora de lanzarse a la carrera de la vida en igualdad de condiciones que los demás.

En cualquier caso, creo que es útil poner el acento en la visión subjetiva de la cultura. En este sentido me parece que ha sido la filosofía del liberalismo quien más ha subrayado el proceso de subjetivización de la cultura. Y lo ha hecho sobre todo a través de la defensa, según una expresión acuñada por Schumpeter, del individualismo metodológico, que considero una herramienta teórica fundamental sobre todo en el ejercicio de las ciencias sociales. La idea básicamente consiste en reconocer que los individuos constituyen la unidad explicativa básica de los

¹¹ Para profundizar en las relaciones entre comunitarismo y nacionalismo recomendaría los trabajos de G. López Sastre, “Por una ciudadanía política ilustrada y solidaria” En: F. Valido, A. Maestre y D. Fernández, *El proceso de unidad europea y el resurgir de los nacionalismos*. Euroiceo: Madrid, 1993, p. 73-94., F. Laporta, “Comunitarismo y nacionalismo”, *Doxa*, 17-18, 1995, pp. 53-68, L. Rodríguez Abascal, *Las fronteras del nacionalismo*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales: Madrid, 2000 y el último libro de F. Ovejero, *Contra Cromagnon. Nacionalismo, ciudadanía, democracia*. Montesinos: Madrid, 2006.

fenómenos sociales. Esto supone situarse en el dato previo de los individuos, ya que son ellos, y no las culturas, los que sufren, razonan, se emocionan, desean, sueñan, aman, tienen miedos y asumen valores. Me parece difícil concebir algo así como una especie de espíritu común o personalidad colectiva que permitiría dar vida a una especie de *yo colectivo*. Frente a la visión organicista que mantiene el colectivismo metodológico, insistir en el proceso de subjetivización de la cultura es importante en el sentido de que pone de relieve que la cultura de un grupo es ni más ni menos que la cultura de sus miembros o la que es compartida de forma mayoritaria por sus componentes. Así pues, el valor de la cultura depende de la importancia que tenga para los individuos. Por eso la pertenencia a una cultura no debe verse como algo homogéneo sino que admite diferentes niveles o grados. Y esto supone introducir una especie de *caballo de Troya* porque evidencia que la cultura se expresa en los mismos individuos a través de *muchas voces*, porque aquella se compone de múltiples vivencias e interpretaciones. Dentro del mismo grupo cultural podemos encontrar *un nosotros* y *un otros*.

Utilizando una imagen de Antonio Valdecantos¹², me gusta concebir la cultura como un árbol frondoso y a veces tengo la impresión de que los autores que abrazan el multiculturalismo, en un intento por *cosificar* o *reificar* la cultura para hacerla fácilmente identificable, creen que es posible, por muy enredada que esté la copa del árbol, hacer el recorrido exacto que va desde una hoja hasta la raíz que la nutre. Creo que lo normal es que un sujeto no esté hecho culturalmente de una sola pieza y tenga una identidad culturalmente transversal (es decir, con muchas ramas que se entrecruzan). Así, por ejemplo, sería posible concebir la cultura como una especie de muñeca rusa (una *matriuska*)¹³ en el sentido de que dentro de ella se engloban distintas identidades culturales que tienen que ver con factores diferentes, como los relacionados con el contexto territorial (a nivel local, regional, nacional, supranacional...) y los que aluden a aspectos personales (como la profesión, las creencias religiosas, el estatus, las aficiones...) Creo que las culturas son frágiles, porosas, maleables, flexibles. Esto sucede porque están haciéndose o deshaciéndose, están en proceso de construcción o de derribo.

¹² Antonio Valdecantos escribe que los relativistas, que interpretan las culturas como entidades concretas u objetivas, “conciben las culturas de manera arborescente; por muy enredada que esté la fronda de las creencias y de las prácticas, siempre cabrá descender desde una hoja particular hasta sus raíces últimas, mostrándose así que cada creencia pertenece siempre a un árbol y a uno sólo”, *Contra el relativismo*. Visor: Madrid, 1999, p. 51.

¹³ Tomo la imagen de J. Prieto, *Cultura, culturas y Constitución* (1992). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales: Madrid, 4ª reimpression, 2006, p. 98.

Con esta visión de la cultura tan elástica (pues no se sabe dónde empieza ni dónde termina) y relativa (pues su valor depende de los individuos) es difícil argumentar que desempeña una sólida función constitutiva en la identidad personal. Más bien parece que es el individuo el que desde la atalaya de su madurez reflexiona, elige y toma distancia frente a ese maremagno cultural y se lanza a la aventura apasionada de edificar con diferentes materiales de *aquí y de allá* y de forma autónoma su identidad personal (algo en lo que tienen mucho que ver, por ejemplo, las relaciones sociales, la lectura de libros y realizar viajes)¹⁴. El enriquecimiento cultural del individuo lleva, en muchas ocasiones, a situarse al margen de las directrices (prejuicios, ideas heredadas, etc.) cultivadas en su grupo cultural. Es por esto, si no me equivoco, por lo que el liberalismo ha venido insistiendo en que no se debe atribuir valor intrínseco a la pertenencia del individuo a una comunidad cultural.

En definitiva, frente al sentido orgánico de la cultura, que fácilmente puede llegar a instrumentalizar al individuo al verlo como una herramienta de transmisión o conservación de la cultura (lesionando así la idea kantiana de que los individuos deben ser concebidos como fines), la filosofía liberal nos ayuda a tener en cuenta la prioridad de los individuos a la hora de analizar fenómenos sociales y por eso es un buen camino para evidenciar la condición subjetiva de la cultura. Como afirma Juan Antonio Rivera, para preservar ciertos rasgos culturales “se está dispuesto a sacrificar a ellos las libertades de los individuos. Para salvar de la extinción una lengua, un nacionalista o un multiculturalista considerarán lícito forzar –directa o indirectamente– a los individuos a hablarla; para mantener una religión habrá que buscar para ella creyentes obligatorios. La actitud conservacionista hacia ciertas “especies culturales” junto a una suerte de “platonismo político” (según el cual esas características de la cultura poseen más relevancia ontológica que las personas concretas de modo y manera que estas últimas son sacrificables a las primeras) son síntomas habituales tanto del multiculturalismo como del nacionalismo”¹⁵.

4. EL RETORNO AL INDIVIDUO

En el esfuerzo por reivindicar la condición subjetiva de la cultura (pues es algo artificial ya que ha sido construida por el hombre) conviene advertir que una cosa es reconocer esto y otra muy diferente sostener que esta subjetividad lleva apa-

¹⁴ J.A. Rivera pone como ejemplo de este modelo romántico y aventurero de *free-rider* cultural o de identidad abierta el caso del pintor Paul Gauguin, J.A. Rivera, *Menos utopía y más libertad*. Tusquets: Barcelona, 2005, pp. 208-209.

¹⁵ J.A. Rivera, *Menos utopía y más libertad*, citado, p. 209.

rejada la defensa de un relativismo cultural que vendría a admitir que todas las culturas tienen igual valor. En esta argumentación se produce un *salto* que no está justificado. Se incurre en la temida falacia naturalista si del hecho de que existan diferentes culturas (es decir, del plano empírico del *ser*) se infiere automáticamente el respeto moral o la justificación de tales culturas (pasamos *alegremente* al plano normativo del *deber ser*).

Si nos situamos en un punto de vista normativo, la propuesta del relativismo ético en el contexto cultural produce efectos devastadores. Si se asume que todas las culturas son inconmensurables, y por tanto incomparables, entonces se propone que la verdad y la justificación de las creencias dependen del marco cultural en el que aparecen, de modo que esas creencias y esas prácticas culturales *están blindadas* contra la crítica ya que desde fuera de esa cultura sería imposible comprenderlas y juzgarlas.

En relación con esta cuestión, en la que ahora no puedo entrar en detalle, me gustaría llamar la atención al menos sobre tres puntos. El primero es que el relativismo es autofrustrante si la defensa de una pluralidad de verdades se propone ya como una creencia verdadera. En el debate sobre la diversidad cultural esto supondría presentar como una verdad inmune a la crítica la tesis de que las prácticas culturales se apoyan en unas creencias que no pueden ser objeto de críticas desde otro marco cultural (el relativista que formula esta afirmación tendría que admitir que al menos esta afirmación no es relativa). En segundo lugar, la senda relativista, como sugiere Antonio Valdecantos, conduce a una especie de universalismo pero a escala local ya que cada cultura reproduce a su modo su propio universo, donde no falta su concepción de la ciencia y de la moralidad¹⁶. Ahora bien, si se parte de que las culturas son construcciones humanas –por tanto subjetivas– parece difícil fundamentar esta especie de universo en pequeño dentro de esa pequeña isla (que tal vez termine siendo una pequeña cárcel) que es el marco cultural. Además, este enfoque lleva a la autosuficiencia de las culturas, en cuanto no promueve la cooperación y conduce, finalmente, al aislamiento y al empobrecimiento de las culturas. Y, en tercer lugar, el relativismo cultural nos aboca a una actitud paralizante en el discurso práctico. Jesús Mosterín lo dice de una manera más poética: “en la noche sin estrellas del relativismo todos los gatos son negros y todas las direcciones son equivalentes: ninguna conduce a ninguna parte”¹⁷. Desde una posición relativista

¹⁶ A. Valdecantos, *Contra el relativismo*, citado, p. 98. Para profundizar vid. L. Arenas, J. Muñoz y A. J. Perona (ed.), *El desafío del relativismo*. Trotta: Madrid, 1997.

¹⁷ J. Mosterín, *Filosofía de la cultura*, citado, p. 140.

¿cómo luchar contra la injusticia o contra aquellas prácticas culturales que nos parecen injustificadas desde un punto de vista ético? El relativismo nos lleva a la perplejidad de sostener una tesis que nos parece conaintuitiva porque no refleja lo que sucede en la práctica moral; si todo vale entonces nada vale, pues todo se sitúa en el mismo plano, de modo que “el valor pierde valor”¹⁸. Como afirma Savater en su último libro, “llevado a consecuencias más extremas, el escepticismo y el relativismo cultural –según el cual no podemos encontrar ninguna verdad fuera de la tradición que le da sentido ni por tanto decidir cuál es más “verdadera” entre las muchas que se nos ofrecen- desemboca en una posición artificiosa, sostenible solamente en el gabinete del investigador o en la sala de conferencias pero es incompatible con el ejercicio de la existencia cotidiana”¹⁹.

Me parece que detrás de la defensa del relativismo cultural subyace una visión del pluralismo que considero equivocada. Es verdad que la existencia de una cultura para todos o esa idealización de una sociedad homogénea o monocultural es una quimera y no parece deseable. Pero otra cosa muy diferente es considerar que la diversidad tiene *per se* un valor moral que permite justificar todos los puntos de vista. Por decirlo de otro modo: hay quien ampara ciertas prácticas culturales que a muchos nos parecen reprochables desde un punto de vista moral apelando al valor del pluralismo. Este es un camino que han transitado *alegremente* algunos antropólogos. Pero creo que ciertas prácticas (como por ejemplo la circuncisión femenina, la quema de viudas, los sacrificios humanos, los matrimonios amañados y la discriminación sistemática de la mujer) no pueden justificarse argumentando que cuanto más variedad cultural mejor²⁰. La desaparición de estas prácticas puede leerse en clave de pérdida cultural pero no como una pérdida moral. En el fondo creo que todo esto pone de relieve que el concepto de pluralismo, igual que el de tolerancia, es un concepto vacío desde un punto de vista moral, es decir, ni bueno ni malo. Se trata de conceptos con una fuerte carga persuasiva porque despiertan una actitud positiva en el interlocutor. Sin embargo para que el pluralismo nos enriquezca moralmente tenemos que entrar a valorar el contenido de las prácticas culturales que se amparan *bajo el paraguas* del pluralismo. Y con la tolerancia también sucede lo mismo: todo depende de lo que se tolere, pues puede haber,

¹⁸ G. Sartori, “Multiculturalismo contra pluralismo”, trad. M.A. Ruiz, *Claves de Razón Práctica*, 187, 2000, pp. 4-8, p. 7.

¹⁹ F. Savater, *La vida eterna*. Ariel: Barcelona, 2007, p. 28.

²⁰ E. Garzón Valdés, “Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural”, *Claves de Razón Práctica*, 74, pp. 10-23, p. 12 y ss.

como con el colesterol, una tolerancia mala y una tolerancia buena²¹. El pluralismo que nos interesa, por tanto, nos obliga a la difícil tarea de valorar las diferentes manifestaciones culturales.

Y *la pregunta del millón* ya no puede esperar más: ¿cuáles son los criterios que debemos manejar para realizar este (para muchos imposible) enjuiciamiento? A mí me parece que una estrategia equivocada es afrontar esta cuestión, como se ha hecho en el debate sobre la viabilidad del multiculturalismo, a partir de la superioridad de una cultura, que no por casualidad es la cultura occidental. Esta es la vía que han elegido, por ejemplo, el politólogo Giovanni Sartori y la conocida periodista ya fallecida Oriana Fallaci (que expone el debate como un enfrentamiento entre dos civilizaciones –la cristiana y la islámica– y vaticina que la vieja Europa se convertirá en *Eurabia*)²². Me parece equivocada porque la respuesta propone otra nueva versión de comunitarismo en el sentido de que frente a una cultura se opone otra cultura presuntamente superior, que necesita a su vez una noción de pertenencia a una comunidad, de identidad y de sentir cultural, algo que habíamos debilitado ya antes en la argumentación²³. Desde este enfoque, la acusación de eurocentrismo me parece atinada porque una cultura que se propone como superior pretende constituirse en la medida de todas las demás.

Por tanto, en mi opinión, hay que elegir otro camino. Y creo que para ello resulta pertinente recuperar las dos características de la cultura que extraíamos del pensamiento de Ortega: la subjetividad y la supervivencia. La subjetividad nos exige centrarnos en el individuo, que es el hacedor de la cultura. Y en este sentido podemos afirmar que hay una prioridad de los individuos frente a la cultura. Otra manera de decir esto es sostener que la cultura es para el hombre y no al revés. Y en relación con la segunda característica, lo que se viene a remarcar es que la cultura es construida por los hombres con el fin de evitar su naufragio, esto es, con el objetivo de lograr su supervivencia (la lucha *pertinaz* del ratón que consigue crear la mantequilla según la parábola de la película de Spielberg). En este caso

²¹ Sobre el tema de la tolerancia me permito remitir a C. Thiebaut, *De la tolerancia*. Visor: Madrid, 1999 y a la voz “Tolerancia” que escribe A. Faerna En: J. Muñoz (dir.), *Diccionario de filosofía*, citado, pp.842-846. También E. Garzón Valdés, “El sentido actual de la tolerancia”, *Claves de Razón Práctica*, 147, 2004, pp. 10-18. La imagen del colesterol la emplea también Gil Calvo para indicar que puede haber un capital social bueno y malo, vid. “El eclipse del capital social”, *Claves de Razón Práctica*, 164, 2006, pp. 42-49, p. 42.

²² G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (2000), trad. M.A. Ruiz de Azua, Tecnos: Madrid, 2001. O. Fallaci, *La rabia y el orgullo* (2001), trad. J.M. Vidal, La Esfera de los libros: Madrid, 2002.

²³ Vid. F. Laporta, “Inmigración y respeto”, *Claves de Razón Práctica*, 114, 2001, pp. 64-68.

“sobrevivir” habría que entenderlo en un sentido amplio, en cuanto se trata de que cada uno pueda ir libremente a la búsqueda de la felicidad y que tenga colmadas algunas necesidades, de conseguir cierto bienestar, etcétera. Me parece que aquí se plantan unas buenas bases para avanzar en el tortuoso problema de la valoración de las prácticas culturales, teniendo en cuenta si ofrecen una mejor o peor respuesta a la luz de estos criterios. Me temo que no voy a ser excesivamente original si anoto que los derechos humanos se presentan como los mejores candidatos para aunar esas condiciones.

5. LA LÓGICA DE LA UNIVERSALIDAD

Me parece que quienes mejor representan las ideas de la centralidad o preeminencia del individuo y del esfuerzo por sobrevivir, tanto en el contexto en el que se desarrolla la vida del hombre como en lo que se refiere a las relaciones con los demás, son los derechos humanos.

Los derechos humanos suponen un enorme *esfuerzo de descontextualización* en cuanto se atribuyen al hombre con mayúsculas (que no es *alguien totalmente ajeno* a nosotros, pues todos guardamos con él un cierto parentesco). Por eso una característica fundamental de los derechos humanos, junto con su condición de ser absolutos *prima facie* –para expresar su especial fuerza en relación con otro tipo de requerimientos, como la utilidad o el bienestar general, aunque es inevitable la dramática colisión con otros derechos²⁴ - y también inalienables –tienen tal fuerza que aspiran a estar al margen del consentimiento o la voluntad del individuo-, es el rasgo de su universalidad.

Detrás de los derechos humanos late la consideración de un bien o un estado de cosas o algo valioso que se adscribe a todos por el mero hecho de ser hombres. La justificación de los derechos sólo puede situarse en un plano moral y parte de atribuir valor a las personas en cuanto agentes morales (capaces, por tanto, de dirigir sus conductas y ordenar sus preferencias) e iguales (pues todas las personas tienen el mismo valor moral, de ahí que sean acreedoras de igual consideración y respeto)²⁵. Pero lo que más me interesa ahora es la idea de universalidad que subyace a la lógica de los derechos.

²⁴ En este caso habría que acudir al juicio de ponderación, en el que se pretende justificar la intervención o lesión de un derecho en función de otros derechos o bienes constitucionales vid. L. Prieto, *Justicia constitucional y derechos fundamentales*. Trotta: Madrid, 2003.

²⁵ Vid. L. Hierro, “El concepto de justicia y la teoría de los derechos” En: E. Díaz y J.L. Colomer (ed.), *Estado, justicia, derechos*. Alianza: Madrid, 2002, pp. 11-73.

En efecto, la universalidad, que es una característica esencial de las reglas morales para que puedan ser *auténticamente morales* de acuerdo con el planteamiento kantiano, se postula como una condición deontológica de los derechos humanos²⁶. No se trata, por cierto, de una universalidad en un sentido lógico (que se predica de todos los que se encuentran en determinadas circunstancias, condiciones y contextos) sino que, como sostiene Francisco Laporta, la universalidad de los derechos hace referencia “a los titulares de esos derechos y reviste una significación material o de contenido con respecto a ellos”²⁷. Bastaría cumplir el requisito mínimo de “ser humano” para ser titular de los derechos (sin tener en cuenta elementos contingentes como la raza, la religión, el sexo, la lengua...) Frente a una universalidad de carácter formal, la universalidad que tiene que ver con los derechos presenta una apoyatura moral en cuanto atribuye algo valioso a todos por el mero hecho de ser hombres.

Es por este camino de la universalidad por donde los derechos humanos, en cuanto se presentan con la fuerza de tener una validez universal, cuentan con apoyo, en mi opinión, para constituirse en pautas relevantes a la hora de valorar las prácticas culturales. A la hora de enjuiciar prácticas culturales no me parece conveniente entrar en la comparación de una cultura con otra presuntamente superior (que nos introduciría en una especie de argumentación del tipo de “y yo más”) sino usar como principio básico el valor que se otorga al individuo. Y esa *difícil temperatura* podría ser medida con *el termómetro* de los derechos humanos.

Si históricamente los derechos humanos se vinculan con la finalidad de establecer límites al poder, hoy más que nunca esta alusión al poder debe ser entendida en sentido amplio. Pues los derechos pretenden venir en ayuda del individuo no sólo frente a los posibles excesos del poder político sino también frente al que ejercen —a veces de una manera más salvaje, como se ha insistido desde las filas del republicanismo con la tesis de la libertad como no dominación- en el seno de la sociedad civil otros individuos, frente al dominio asfixiante de determinadas prácticas culturales (como aquellas que quieren presentar la discriminación de la mujer como justificada en los parámetros de *la lógica cultural*) y frente a determinadas circunstancias (como, por ejemplo la miseria y la ignorancia) que suponen un lastre para el individuo hasta el punto de que pueden hacer que no tenga sentido la existencia.

²⁶ Vid. A.E. Pérez Luño, “La universalidad de los derechos” En: J.A. López y A. del Real (eds.), *Los derechos: entre la ética, el poder y el Derecho*. Dykinson: Madrid, 2000, pp. 51-68.

²⁷ F. Laporta, “Sobre el concepto de derechos humanos”, *Doxa*, 4, 1987, pp. 23-46, p. 32.

Por tanto, los derechos humanos permiten el anclaje de un punto de vista universal desde el que se podrían enjuiciar algunas prácticas culturales. Ahora bien, a veces se sostiene que detrás de la universalidad de los derechos se cuela de incógnita una cultura que pretende imponer su interpretación de los derechos o, para decirlo más directamente, su visión particular del mundo a los demás. Se trataría de que detrás de los derechos estaría la mano poderosa de Occidente, de modo que de forma encubierta se produciría una especie de colonialismo cultural. La estrategia de abandonar el enfrentamiento entre culturas vuelve ahora a resurgir bajo la apariencia inocente de la defensa de los derechos humanos.

Ciertamente, la dificultad a la hora de cosificar una cultura ahora se pone de relieve, pues resulta difícil precisar con nitidez la esencia occidental que *destilan* los derechos humanos cuando se argumenta que son derechos para todos los hombres. Esta presunta occidentalización de los derechos pierde fuerza si tenemos en cuenta que la Declaración universal de derechos humanos de 1948 fue suscrita por muchos países que no forman parte de Occidente, pues apunta hacia la posibilidad, por decirlo con una expresión más ilustrativa que aparece en el preámbulo de la Declaración, de crear una familia humana. Si tiene algo de particularismo habría que hablar de una especie de *comunitarismo universal*. De todas formas, no estarán tan viciados de etnocentrismo los derechos humanos cuando se pretende que muchas exigencias (de ciertos grupos culturales, por ejemplo) sean acogidas en ese haz de posiciones normativas (por ejemplo inmunidades, libertades, pretensiones y competencias) que comportan. Si los derechos humanos recogen ciertos bienes que se consideran valiosos para todos los hombres entonces parece lógico que se quiera asegurar su implementación o realización por medio del aparato institucional del Estado a través de las normas jurídicas. Es más: desde las filas del liberalismo político se ha insistido en el carácter instrumental del Estado y del Derecho en cuanto son medios artificiales creados precisamente con el objetivo de garantizar los derechos²⁸. De todas formas, como ya advertí antes, en el plano de la justificación de la universalidad de los derechos humanos nos situamos en el contexto de la moralidad²⁹. Y me parece que por una exigencia de mera racionalidad práctica los juicios morales deben ser universalizables.

²⁸ Curiosamente Rubio Carracedo ha sostenido recientemente que la defensa de los derechos humanos a través del Derecho es una obsesión occidental (que él denomina legalismo occidental) y que, además, ha sido un obstáculo para la universalización de los derechos humanos, "El legalismo occidental. Un problema para la universalización de los derechos humanos", *Claves de Razón Práctica*, 168, 2006, pp. 54-59.

²⁹ Una cosa sería la universalidad en lo moral y otra la universalidad en lo jurídico, como sostiene M. A. Pacheco, "Universalidad y derechos sociales", *Revista del Colegio Oficial de Trabajo Social de Castilla-La Mancha*, en prensa. Uno de los principales escollos para la realización de la universalidad en el plano de lo jurídico es la noción de ciudadanía, vid.

Por tanto los derechos nos obligan a situarnos en el plano de la moral. En lo que se refiere al discurso moral, considero que el modelo de tolerancia liberal no exige a los creyentes que abandonen las verdades de su fe sino que renuncien a imponer sus creencias a los demás. Además, deben respetar las reglas del juego constitucional que garantizan las exigencias de respeto a la autonomía y a la igualdad en cuanto tratan de proteger el valor de la persona. Otra cuestión diferente es analizar la problemática relación, en la que ahora no puedo profundizar, entre las leyes democráticas y los preceptos particulares de cada religión (el recurso de la objeción de conciencia toma fuerza en este caso para que al menos se tome en consideración la relevancia de la libertad de conciencia ante normas que se consideran injustas). De todas formas lo que quería destacar ahora es que una vez que dejamos a un lado, por problemas ontológicos y epistémicos, la existencia de verdades morales, lo único con lo que podemos contar para adentrarnos en el mundo moral es el diálogo. Como en la metáfora de Neurath, no queda otra que reconstruir y reparar en alta mar el barco de la moral en el que vamos realizando la travesía de vivir sin más herramientas que el debate y la argumentación.

En este contexto de articular una *concepción política* de la justicia, Rawls ha insistido en que el modo de razonar en sociedades dominadas por el hecho del pluralismo exige una manera diferente de razonar, una especie de razón pasada por un filtro que denomina razón pública. Desde esta razón se podría argumentar con razones públicas, que son aquellas que apelan al bien común o a la justicia y que, dejando a un lado la visión omnicomprendensiva que proporciona una doctrina religiosa o una filosofía concreta, posibilitaría exponer argumentos que podrían ser compartidos por los demás. Si el sujeto se adentra en la política pertrechado con esta manera de argumentar, sería posible alcanzar consensos o, según la terminología rawlsiana, acuerdos por superposición. Ahora bien, esta tesis me parece discutible por dos razones. La primera consiste en poner de relieve la dificultad a la hora de trazar esta dicotomía en la racionalidad del *ciudadano/persona privada* entre razón pública y razón privada. El recorte en la argumentación que propone la razón pública guarda, en mi opinión, cierto parentesco con las condiciones que se establecían en la famosa posición original, aunque aquí aparecen bajo la apariencia de una forma de razonar que permite alcanzar acuerdos razonables en el debate político. Esta manera de establecer una criba o un escrutinio en el manejo de argumentos parece una falta de confianza en el diálogo democrático, de ahí que la propuesta de la razón pública, como afirma Jerónimo Betegón, “puede parecer ciertamente restrictiva a quienes, en principio, creen en una concepción más robus-

ta del discurso democrático”³⁰. En segundo lugar, también hay que pensar en los problemas que aparecen a la hora de delimitar qué es lo razonable. ¿Cómo precisar cuándo una propuesta se adentra en el territorio cualificado de lo razonable teniendo en cuenta lo que a mí y a los demás les parece razonable? El carácter discutible de esta distinción queda de manifiesto en el ejemplo que utiliza el propio Rawls cuando sostiene que la mujer tiene “un derecho debidamente cualificado a decidir si pone o no fin a su embarazo durante el primer trimestre”³¹ y que quien se oponga a esta defensa del aborto se sitúa en una posición irrazonable³¹. Todo parece indicar que se precisa algún criterio previo capaz de discriminar los argumentos. Como escribe José Luis Martí en su excelente tesis doctoral, recientemente publicada, “la exclusión de determinados tipos de razonamiento (por irrazonables) no se produce internamente en el seno de cada comunidad política, no son los propios ciudadanos los que la determinan, sino que viene impuesta por una concepción sustantiva previa de lo razonable, una concepción que remite en última instancia a la concepción de la justicia que el propio Rawls ya había desarrollado previamente”³².

El liberalismo se presenta como una doctrina política que, por lo que sé, ha mostrado un compromiso firme con el criterio de la universalidad. Su teoría de la justicia se fundamenta en argumentos en los que adquiere un especial protagonismo el respeto a la autonomía individual. John Gray ha insistido en que dentro de la tradición liberal es posible encontrar dos caminos: una visión del liberalismo que pone el acento en la idea de un consenso o la aplicación de principios universales (esta es la corriente a la que cabría adscribir a Locke y a Kant) y otra tradición liberal que acentúa la idea de que lo importante es la coexistencia (en la que sitúa a Hobbes y a Hume)³³. Mientras que la primera se lanza a la búsqueda de un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible (apoyado en la noción de autonomía), la segunda rehúsa realizar este compromiso y, teniendo en cuenta el pluralismo de valores, insiste en que lo importante es un proyecto político (no un ideal moral) que nos permita vivir en paz. John Gray defiende esta última variante del liberalismo que renuncia a la universalidad y la define como un *modus vivendi* en el que lo importante no es compartir valores comunes, sino facilitar la implantación de

³⁰ J. Betegón, “Liberalismo, comunitarismo, derechos” En: J. Betegón, F. Laporta, J.R. de Páramo y L. Prieto (coords.), *Constitución y derechos fundamentales*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales: Madrid, 2004, pp. 41-65, p. 62.

³¹ J. Rawls, *El liberalismo político* (1993), trad. A. Domènech, Crítica, Barcelona, 1996, p. 279, nota 32.

³² J. L. Martí, *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*. Marcial Pons: Madrid, 2006, p. 102.

³³ J. Gray, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal* (2000), trad. M. Salomón. Paidós: Barcelona, 2001.

instituciones que permitan la coexistencia de diferentes formas de vida y ejerzan de mediadoras en caso de conflictos.

Si con Rawls el liberalismo se centra en la posibilidad de alcanzar un consenso que tiene algún punto de intersección a la hora de definir lo razonable, ahora se pone el acento en la conveniencia de convivir sin necesidad de alcanzar un acuerdo mínimo, renunciando así al impulso universalista que ha acompañado la doctrina liberal. A mí me parece que detrás de ese respeto a la convivencia y al pluralismo cultural es preciso compartir algo o algunos criterios éticos si no se quiere que ese *modus vivendi* se convierta en una especie de “todo vale”. En concreto, creo que la motivación ética que permite mantener en pie el *modus vivendi* radica en el principio de autonomía. Como afirma Pedro Cerezo comentando la teoría de Gray, si el principio de autonomía se pone en entredicho entonces “ya no hay modo de recuperar una sólida base para convivir”³⁴. No se trata tanto de contraponer o de elegir entre el consenso y la convivencia, sino de destacar que la convivencia es posible si se fundamenta en un mínimo de convicciones morales que tienen su principal pilar en el valor de la autonomía.

Por tanto, considero que los derechos humanos son hoy por hoy lo mejor que tenemos para acercarnos al análisis de las prácticas culturales. Sería iluso desconocer todos los problemas que plantean (cuáles son, qué interpretaciones admiten, cuál es su fundamento, etc.) En un contexto de globalización los derechos humanos deben servir para articular una ética universalista que consagre la centralidad de las personas. Ellos recogen la esperanza de que es mucho más lo que nos une que lo que nos separa. La *cultura* compartida que reclaman los derechos humanos debe servir para ayudar a que cada persona se lance a la aventura de su autorrealización y a la búsqueda de *ese imposible necesario*³⁵ que es la felicidad, en medio de la naturaleza y a partir de la convivencia con los demás.

³⁴ P. Cerezo, “Tolerancia” en P. Cerezo (ed.), *Democracia y virtudes cívicas*. Biblioteca Nueva: Madrid, 2005, pp. 183-228, p. 212.

³⁵ J. Marías, *La felicidad humana*. Alianza: Madrid, 1987.

