

EN NOMBRE DE LA LENGUA PERFECTA

Fidel TUBINO ARIAS-SCHREIBER

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen: El artículo parte de la tesis de que el proyecto moderno es un proyecto auto-centrado que no ha sabido reconocer la alteridad. Se coloca como proyecto universal descalificando a las culturas no-occidentales como si fueran obstáculos para el progreso tal como nosotros lo hemos concebido. Paradójicamente, en nombre de la libertad y la tolerancia arrasa la alteridad o la reduce a la categoría anti-ilustrada de “minoría de edad”. La Modernidad conlleva una contradicción estructural entre los principios morales en que se sustenta y las realizaciones históricas a las que ha dado lugar. La solución no es el rechazo de la modernidad en bloque, por el contrario, lo que debemos buscar es su radicalización. Es decir, hacerla coherente con sus principios, y para ello, hacerla inclusiva de la diversidad cultural. En clave política, se trata de construir ciudadanía diferenciadas en lugar de las clásicas ciudadanía homogéneas, y para que ello sea posible se hace necesario tomar en serio la necesidad de construir estados multiculturales en lugar de los estados nacionales que hemos heredado de la modernidad. Sólo de esta manera será posible transitar de la tolerancia al reconocimiento de la diversidad en la vida pública, y del monólogo etnocéntrico al diálogo intercultural como principio rector de la convivencia entre culturas.

Palabras claves: proyecto moderno, alteridad, tolerancia, reconocimiento, diálogo intercultural, estados multiculturales, ciudadanía homogéneas, ciudadanía plurales.

Abstract: This article parts from the thesis that the modernising project is a self-centred one that has not known how to recognize a state of otherness. It not only places itself as a universal project but it disqualifies non-western cultures by placing them as obstacles to progress as we have conceived it. Paradoxically, in the name of freedom and tolerance it destroys otherness or reduces the other to the anti-illustrated category of “minor.” Modernity carries with it a structural contradiction between the moral principals in which it is sustained itself and the historical achievements to which it has given rise. The solution is not to reject the modernising project altogether but, on the contrary, to radicalize it; that is, to make it coherent and in order to do that, one must begin by making it more inclusive in terms of diversity. This means, in political code, to construct citizenships with differences instead homogenous citizenships, and in order to make that possible it will be necessary to take seriously the need to construct multicultural states that substitute today’s national states that we have

inherited from modernity. Only in this way will it be possible to move from tolerance to the recognition of the diversity of public life, from ethnocentric monologues to intercultural dialogue as the guiding principal of coexisting cultures.

Keywords: modernising project, otherness, tolerance, recognition, intercultural dialogue, multicultural states, intercultural citizenships, homogenous citizenships, plural citizenships.

Después del Gran Diluvio “[...] todo el mundo era de un mismo lenguaje e idénticas palabras. Al desplazarse la humanidad desde oriente, hallaron una vega en el país de Senaar y allí se establecieron [...]. Y dijeron: vamos a edificar una ciudad y una torre con la cúspide en los cielos, y hagámonos así famosos por si nos desperdigamos por toda la faz de la tierra” (Génesis 11, 1-4). Fue así como la humanidad post-diluviana, unida por el poder de un lenguaje único, intentó llegar al cielo. Desde entonces, la torre de Babel se ha convertido en el símbolo por excelencia de la vanidad suprema de los mortales: ocupar el lugar de los dioses.

Yahveh percibió con preocupación el sentido de la obra y urdió un ardid para evitar que prosperara: “Y dijo Yahveh: he aquí que todos son de un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible” (Génesis 11, 6). Percibió así Yahveh que, mientras los mortales se entendieran entre sí con transparencia y sin confusión –pues hablaban la misma lengua–, la obra llegaría a su fin y usurparían el cielo. Introdujo por ello –dice el texto bíblico– la diversidad de lenguas “[...] de modo que no entienda cada cual la de su prójimo. Y desde aquel punto los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra y dejaron de edificar la ciudad. Por eso se la llamó Babel, porque allí embrolló Yahveh el lenguaje de todo el mundo, y desde allí los desperdigó Yahveh por toda la faz de la tierra” (Génesis 11, 8-10).

1. La nueva Babel

En el siglo XVII, la Humanidad desperdigada y confundida en la diversidad de lenguas y culturas, volvió a intentar la construcción de una nueva Babel –la civilización tecnológica– y para ello inventó un nuevo lenguaje universal, una nueva lengua perfecta: la *mathesis universalis*. La nueva *ars combinatoria* es la ciencia del orden y de la medida del saber perfecto. La *mathesis universalis* es más que un lenguaje: contiene la clave del acceso al saber perfecto: el Análisis. A partir del siglo XVII, el acceso a la ciencia universal, es decir, al saber divino, es el método matemático. A través de la *mathesis universales*, la Humanidad volvió a intentar instalarse en el lugar de los dioses, a usurpar la

mirada divina, a poseer el saber absoluto y prescindir así de los dioses: “[...] si se reflexiona en esto –decía Descartes– con mayor atención se descubre al fin que únicamente se refiere a la matemática todo aquello en que se examina el orden o la medida, importando poco si se busca tal medida en números, figuras, astros, sonidos, o cualquier otro objeto” (Descartes, 1967: 51). La clave del acceso al saber divino fue el descubrimiento del orden y la medida, dos categorías formales que determinan el contenido del saber y fijan el límite de lo cognoscible. Aquello que no se puede investigar con orden y no se puede medir adecuadamente es mejor no intentar conocerlo, pues es mejor no estudiar nada que estudiar la verdad sin método. Para los modernos el *orden* del saber perfecto que permite el acceso a la verdad es el orden analítico sintético. Sin él no es posible el conocimiento de la verdad, independientemente del asunto del que se trate. *Independientemente* es aquí la palabra clave para entender el origen y el sentido de la universalización del método matemático y del proyecto moderno de la matemática universal. Quiere decir que, así como el sol ilumina el mundo físico sin importar la naturaleza de los objetos, así el análisis torna claro cualquier asunto oscuro independientemente de la naturaleza del asunto. Para los modernos, el primado y la universalidad del análisis matemático no es una enseñanza que se extrae de la investigación empírica, es más bien una determinación *a priori*.

Pero la matemática universal es más que una gnoseología: es una nueva ontología. Desde esta perspectiva, la esencia de las cosas materiales es ajena a sus apariencias, a sus formas exteriores. La esencia de las cosas materiales se determina como extensión geométrica y la extensión es una propiedad inteligible, no sensible. Lo extenso alude a la existencia de magnitudes medibles en las cosas materiales, de donde se deduce que lo real es lo cuantificable y que el conocimiento de lo real es indesligable del cálculo.

Con Descartes renace Platón. Pero el cartesianismo ínsito al proyecto matemático de la ciencia moderna es un platonismo *sui generis*, un platonismo subjetivizado: una metafísica de la subjetividad. Para los modernos, lo real no es sensible pues lo sensible es apariencia dudosa e incierta. Los sentidos nos informan de las apariencias y estas son configuradas desde la subjetividad. Las propiedades sensibles de las cosas son sus cualidades secundarias, las cuales nos informan, no de las determinaciones intrínsecas de los entes materiales, sino de las diversas maneras como estos impactan en nosotros. Fiel al primado del Análisis, la ciencia natural moderna dejó de intentar “salvar las apariencias” mediante explicaciones racionales que daban cuenta del misterio de la aparición. Con la ciencia moderna y el proyecto matemático, el mundo fenoménico dejó de ser el lugar del descubrimiento de lo real y el

punto de partida del saber perfecto. El mundo de los experimentos pasó a ser el lugar de certificación obligada de aquello que la razón descubre según el orden analítico.

Como hombre moderno, Galileo, el fundador del método experimental, desconfiaba profundamente del saber espontáneo. Creía más bien en las posibilidades heurísticas de la razón matemática y de las experiencias deliberadamente construidas. Galileo afirma en sus *Discursos* que él fue persuadido por la razón y que luego fue asegurado por sus sentidos, y que en este primado de la razón sobre la experiencia reside la esencia del método experimental. Lo que nos quiere decir Galileo es que para ampliar nuestro conocimiento sobre bases sólidas debemos aprender a usar la razón según el orden matemático para luego confirmar sus desarrollos en experimentos construidos por la razón misma.

A partir del siglo XVII, razonar fue sinónimo de analizar y sintetizar. Es decir, de ir de lo complejo al descubrimiento de las partes simples de un asunto para luego, desde allí, reunir las “según la forma calculable de la identidad y de la diferencia” (Foucault, 1966: 67).

Los modernos estaban persuadidos de que el orden del Cosmos era matemático. Esta es la razón de fondo por la que hicieron de la matemática el modelo universal por excelencia de inteligibilidad del mundo. Pero la ciencia moderna, a diferencia de la ciencia antigua, no es contemplativa. Es ciencia activa, industrial. Paradójicamente, es en su capacidad de abstracción de las experiencias naturales donde reside su impresionante poder de transformación radical del mundo. Y esa capacidad de abstracción se la otorga la matemática y porque es matemática es ciencia activa, tecnológica. Las potencialidades tecnológicas de la nueva ciencia matemática son infinitas.

Infelizmente, los usos de las nuevas tecnologías estuvieron, y están regidos preferencialmente, por la insaciable voluntad de poder del proyecto conquistador moderno y por el imperialismo de la razón instrumental. Sin la ciencia industrial y, sobre todo, sin todas aquellas tecnologías a las que este tipo de saber dio lugar, los europeos no hubieran podido colonizar el planeta y someter a civilizaciones enteras. La condición de posibilidad de la primera globalización —es decir, del colonialismo— fue indudablemente esta gran revolución teórica y tecnológica que se operó en la Modernidad. A partir de ese momento, la ideología del Progreso y el etnocidio van de la mano. La voluntad de poder de la Humanidad moderna encontró en la nueva ciencia tecnológica un poderoso instrumento que la hizo intentar una vez más capturar el

cielo para gobernar el curso del mundo: este fue el motor oculto del proyecto civilizatorio de la Modernidad europea. La civilización moderna se edificó desde sus inicios como civilización auto-centrada, narcisista, auto-contemplativa, sin alteridad. Para los modernos lo valioso está en ellos, la barbarie son los otros. El mensaje que transmitieron al mundo fue: la Razón es patrimonio nuestro y en nombre de ella gobernaremos el curso del mundo.

Fue el descubrimiento de la *mathesis universalis*, de esta lengua perfecta y transparente, de esta nueva *ars combinatoria* y de sus capacidades tecnológicas, lo que dio el impulso al más grande etnocidio de la historia y a la negación de lo diferente en nombre de los grandes ideales de la Humanidad. Gracias a la *mathesis universalis* y al imperialismo de la racionalidad instrumental se edificó la civilización industrial y se transformó la vida social en una especie de panóptico, como diría Michel Foucault (1976).

La actual globalización en curso no parece haber cambiado de signo. Si bien es cierto que su condición de posibilidad es la revolución tecnológica de los medios de comunicación, ello no ha desembocado en un mayor entendimiento entre las culturas. La incomunicación intercultural y la guerra de las civilizaciones parecen ser el sino del siglo que comienza. La instalación del libre mercado a nivel mundial y del liberalismo político como pensamiento único, no hacen sino afianzar la vocación conquistadora y autocomplaciente del hemisferio Norte. Mientras tanto la pobreza y la concentración de la riqueza crecen en progresión geométrica.

2. La barbarie son los otros

El proyecto modernizador no reconoce alteridad. La cultura moderna se ha auto-erigido en la cultura universal y las culturas de los otros no pasan de ser obstáculos que es necesario erradicar para globalizar la racionalidad instrumental y darles el Progreso que nosotros hemos concebido por ellos. En nombre de la Ilustración reducimos al Otro a la categoría de “menor de edad”. El Otro no es un “tú eres”. No es un interlocutor válido: para serlo, debe renunciar a sí mismo, asimilarse al proyecto modernizador, abdicar a su horizonte moral, desarraigarse de su *éthos*, dejar de ser.

Paradójicamente, la modernización enarboló los ideales ilustrados de la igualdad, la libertad y la solidaridad universal como ideales inspiradores del proyecto societal de la Modernidad. El respeto incondicional a la dignidad del Otro como “un fin en sí mismo” fue y es el imperativo moral de la Ilustración.

La afirmación de la persona como sujeto de derechos inalienables más allá de las diferencias culturales es el principio normativo de la utopía ilustrada. El reconocimiento universal de los derechos civiles y políticos como atributos inherentes a la naturaleza humana independientemente de las contingencias culturales y la diversidad de creencias es el imperativo moral del proyecto modernizador. Sin embargo, en nombre de la tolerancia y el respeto a las diferencias se justificó, y se justifica, una intolerancia cultural sin precedentes, y en nombre de la dignidad humana se atropelló y se atropellan los derechos humanos de los otros, los bárbaros, los que no son como nosotros, los extraños. Ya en el siglo XVIII Goya pintó genialmente la auto-justificación de la barbarie en nombre de la Razón cuando los ejércitos napoleónicos invadieron España para llevar los ideales de la Ilustración a la península Ibérica. Goya fue testigo excepcional de la barbarie que sembraron los ejércitos napoleónicos en tierras españolas. “Yo lo vi –como se lee en los grabados de Goya–, los sueños de la Razón generan monstruos”. Y esos monstruos de la Razón son los que él ha grabado para desenmascarar la barbarie de la Razón y la denigración de la dignidad humana que tal empresa conlleva. Esta es la gran paradoja del proyecto ilustrado: que en nombre de la dignidad universal se denigra la dignidad del Otro, en nombre de la libertad se somete al diferente y en nombre de la igualdad se hace homogénea la diversidad y se procede al reclutamiento y a la asimilación forzada de aquellos que provienen de *éthos* y culturas diferentes.

El discurso ilustrado ha generado y generará contradicciones insalvables toda vez que permanezca encerrado en sí mismo. Es un discurso autoindulgente, que justifica aquello que niega y que parte de la desvalorización *a priori* de las otras racionalidades y de toda otra posible cosmovisión alternativa. Así por ejemplo, desde el proyecto modernizador, la naturaleza es valorada como una fuente inagotable de riqueza. De allí que se considere que todas aquellas otras concepciones de la naturaleza que hacen de ella una madre sagrada con la que hay que relacionarse respetuosamente sean consideradas supersticiones que es preciso erradicar para poder modernizar las sociedades arcaicas. No hay alteridad, no hay tolerancia. El discurso de la Modernidad es un discurso auto-referencial: es un discurso cerrado.

No creo por ello que el proyecto modernizador sea un proyecto que hay que desechar de plano. Lo que hay que hacer es retomar sus ideales, no para justificar lo injustificable, sino para realizarlos de verdad. El desenmascaramiento de las contradicciones internas de la Ilustración no debe conducirnos al rechazo en bloque de la modernización de la vida social. Entre tradición y Modernidad no hay una contradicción necesaria. El proyecto modernizador

ha funcionado adecuadamente en aquellas sociedades donde surgió como parte de un largo y complejo proceso histórico. La modernización ha logrado generar mejores niveles de igualdad social y de libertad política en aquellas sociedades donde se gestó a partir de tradiciones propias. El problema es cuando se trata de implantarlo arrasando las tradiciones locales y no arraigándola en ellas. Así, para que en América Latina la modernización social nos aproxime a los ideales morales que la inspiraron debe inculturarse en nuestras culturas originarias, arraigarse en las éticas locales y en las formas ancestrales de convivencia solidaria de nuestros pueblos.

El agotamiento de la cultura ilustrada y el desenmascaramiento del proyecto moderno conducen fácilmente al nihilismo destructor y al post-modernismo paralizante. La post-modernidad nos ilustra sobre las fortalezas y las carencias de la Modernidad como proyecto cultural y societal. Es la Modernidad reflexionándose a sí misma, es el momento auto-reflexivo, auto-crítico, del proyecto moderno. Y allí está su riqueza pero también su limitación. Su riqueza porque nos permite hacer un balance de los logros y de los problemas que ha generado. Pero también su limitación, porque no propone nada. Nos permite reconstruir la inconsistencia conceptual de los grandes meta-relatos de la historia universal y desenmascarar la deleznable función histórica que han cumplido las utopías sociales de la Ilustración. Pero como no es propositiva en su lugar no pone nada, y al no colocar nada nos hace volver la mirada con nostalgia al pasado preilustrado, para encontrar en él formas de convivencia alternativas a las modernas. Y así, de postmodernos nos convertimos en tradicionalistas. El tradicionalismo es la idolatrización de las tradiciones. El problema es que al sacralizarlas las petrifica y de esta manera las priva de su capacidad innovadora.

El proyecto moderno para adquirir vigencia y legitimidad debe ser enraizado y radicalizado, no abandonado. Para ello hay que empezar por sacarlo del discurso cerrado y narcisista en que se formuló y traducirlo en clave hermenéutica en el horizonte de los discursos abiertos y el diálogo entre las culturas.

3. La liberación de la diversidad

El proyecto cultural y societal de la Ilustración no ha rendido los frutos esperados. La fe ingenua en el Progreso y en la tecnología ha sido sustituida por el desencanto y la desilusión. La postmodernidad recoge, expresa y elabora conceptualmente este estado de ánimo. Es un movimiento de denuncia

que pone en evidencia las injustificables contradicciones de la Modernidad. Pero el nihilismo anarquista al que conduce es paradójicamente funcional al modelo societal que denuncia. El postmodernismo en este sentido, al menos en política, es profundamente conservador.

Las flagrantes contradicciones entre los principios morales y las realizaciones de la Ilustración, entre las ofertas ideales de la democracia liberal y sus magras concreciones históricas, parecen indicar que la Modernidad o es un proyecto agotado o es un proyecto inacabado. Si aceptamos su acabamiento nos quedamos sin propuesta societal. Y si optamos por aceptar, previa crítica, su inacabamiento, entonces lo que debemos hacer no es desecharlo sino radicalizarlo. Solo así el discurso moral de la Ilustración dejará de ser usado para ocultar la voluntad de dominio absoluto ínsita al proyecto modernizador.

La modernización social se basa en los procesos de industrialización que la tecnología y la ciencia activa de la Modernidad hicieron posible. La economía industrial de los modernos y la concentración de la riqueza en los espacios urbanos generaron grandes desplazamientos poblacionales del campo a la ciudad. Las urbes modernas se transformaron en enormes espacios sociales multiformes y variopintos. El pluralismo cultural se convirtió así en el signo por excelencia de la convivencia social. Surgió así un nuevo desafío: ¿cómo convivir en un mismo espacio societal personas que no compartimos ni costumbres ni un mínimo de creencias básicas sobre el deber ser de la convivencia?

En el mundo moderno, la ciudad es el lugar privilegiado de los encuentros y los desencuentros étnicos, culturales y sociales. Si aspiramos a convivir sin estorbarnos entre los diferentes, entonces nuestro desafío consiste en aprender a construir la tolerancia como norma de vida. Pero si aspiramos a algo más, a convivir solidariamente entre los diferentes, entonces nuestro desafío es otro.

El hombre es un ser vivo dotado de una gran capacidad de invención, y ha inventado la guerra. Aparte del hombre, no conocemos en la naturaleza ningún otro caso de seres altamente organizados en que haya guerra dentro de la misma especie [...] y ello nos lleva a la cuestión que hace de nuestro tema un asunto especialmente urgente: ¿cómo se podrá salvar a la humanidad de sí misma y desarrollar el espíritu comunitario, la solidaridad necesaria para la voluntad de vivir y de sobrevivir? (Gadamer, 1998: 112)

Para empezar, tenemos que aprender a transformar el hábitat moderno en espacios interculturales de convivencia solidaria donde la diversidad se reconozca como una riqueza y el ejercicio de la democracia como una tarea de todos.

Lo que tenemos que hacer es exactamente lo contrario de aquello que en el relato de Babel tenía en mente la gente como ideal delirante: acceder a la lengua perfecta y prescindir de los dioses. Nuestro sino es la diversidad de lenguas e intentar borrar sus diferencias mediante la construcción de un nuevo lenguaje universal nos condena a la confusión, a la confrontación y a la autodestrucción de la especie. La solidaridad se construye a partir del reconocimiento de la alteridad de las identidades que conviven en un espacio societal compartido. La asimilación del otro y la negación de su autonomía y de su mayoría de edad no puede ser desde ningún punto de vista condición de la convivencia digna. Nos enfrentamos a una noble tarea: “[...] no de querer eliminar la diversidad de las lenguas en el curso de un proceso de organización –por ejemplo, por motivos de racionalización o burocratización–, sino de que cada uno aprenda a salvar las distancias y a superar los antagonismos. Esto significa aprender a respetar, escuchar y cuidar al otro, algo de lo que carece el mundo actual, diseñado y gobernado por los expertos” (Gadamer, 1998: 125-126).

Para que se puedan establecer vasos comunicantes entre los diferentes, debemos aprender a abandonar la creencia en una racionalidad unitaria y universal y aceptar la existencia de una pluralidad de racionalidades culturales:

Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades “locales” –minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas (como los punk, por ejemplo)–, que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que solo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes. (Vattimo, 1990: 17)

Pero no basta que los diversos accedan a la palabra en el espacio societal, que su dialecto pase a ser reconocido como expresión de una forma de vida válida entre otras. No basta el reconocimiento de las identidades:

El efecto emancipante de la liberación de las racionalidades locales no es, sin embargo, solamente garantizar a cada uno una posibilidad más completa de reconocimiento y de “autenticidad”; como si la emancipación consistiese en manifestar finalmente lo que cada uno es “en verdad” (en términos todavía metafísicos, spinozianos) negro, mujer, homosexual, protestante, etc.

[...] Si, en fin de cuentas, hablo mi dialecto en un mundo de dialectos, seré también consciente de que no es la única lengua, sino cabalmente un dialecto más entre otros muchos. Si profeso mi sistema de valores –religiosos, estéticos, políticos,

étnicos— en este mundo de culturas plurales, tendré también una conciencia aguda de la historicidad, contingencia, limitación de todos estos sistemas, comenzando por el mío. (Vattimo, 1990: 18)

La conciencia hermenéutica compartida debe sustituir al ideal delirante de la Modernidad del discurso cerrado y del modelo único: “Todos hemos de aprender que el otro representa una determinación primaria de los límites de nuestro amor propio y de nuestro egocentrismo. Es un problema moral de alcance universal. También es un problema político” (Gadamer, 1998: 124).

Así pues, la condición para la posibilidad de diálogo implica que “Vivir en este mundo múltiple significa hacer experiencia de la libertad entendida como oscilación entre pertenencia y desasimiento” (Vattimo, 1990: 19).

El diálogo es más que el intercambio de saberes. El diálogo no es trueque, es encuentro, simbiosis diferenciada: “Lo que tiene que ocurrir es lo que Gadamer denomina la “fusión de horizontes”” (Taylor, 1993: 99). Es decir, el cruce de perspectivas valorativas y horizontes diferenciados y abiertos infinitamente entre sí. Lo que se produce en la fusión de horizontes culturales no es el consenso entre los diferentes, sino la autotransformación de los puntos de vista y la autorecreación de las identidades: “[...] los auténticos juicios de valor presuponen la fusión de horizontes normativos; presuponen que hemos sido transformados por el estudio del “otro”, de modo que no solo juzgamos de acuerdo con nuestras normas familiares originales” (Taylor, 1993: 104).

El ideal ilustrado de la tolerancia como virtud de lo público debe ser reformado y convertido en la exigencia ética del reconocimiento y del diálogo entre la diversidad. Solo así se puede realizar la tolerancia ilustrada.

Radicalizar el proyecto ilustrado implica pluralizarlo, arraigarlo en la diversidad de *éthos*, reinterpretarlo desde las culturas locales.

Nuestra tesis es que la radicalización —y no la renuncia— del proyecto Ilustrado pasa, en primer lugar, por la liberación de la diversidad y, en segundo lugar, que la tolerancia como virtud de lo público pasa por la conversión de las políticas de la dignidad igualitaria en políticas de reconocimiento de las identidades. Y en tercer lugar —*last but not the least*— que la concepción ilustrada de ciudadanía homogénea debe ceder el paso a la implementación —en el plano del reconocimiento jurídico y político— de las ciudadanía diferenciadas. Todo esto implica una reconversión de los Estados nacionales modernos en Estados nacionales plurales al interior de los cuales la liberación de

las diversidades, las políticas de reconocimiento de las identidades y las ciudadanías diferenciadas puedan encontrar las condiciones necesarias para su concreción histórica.

4. De las ciudadanías homogéneas a las ciudadanías diferenciadas

La ciudadanía es el derecho a ejercer derechos. Los derechos no son ni condiciones naturales ni concesiones estatales: son tareas públicas. La ciudadanía, en primer lugar, empieza por el reconocimiento y el ejercicio de las libertades negativas. Se les llama “negativas” porque expresan aquello sobre lo que el Estado no tiene ni debe jamás tener soberanía. Se trata de las llamadas “libertades individuales”. En segundo lugar, la ciudadanía implica el reconocimiento y el ejercicio de las libertades positivas, es decir, la praxis de los derechos a la participación política, a la deliberación común y a la calidad de vida.

El reconocimiento jurídico de la ciudadanía como un derecho para todos no es suficiente. Más aún, cuando percibimos que el modelo de ciudadanía y de derechos humanos de la cultura política oficial es ajena a las éticas propias de las culturas políticas locales de los pueblos y de las minorías comprendidas en el ámbito del Estado nacional. En América Latina esto se constata en el hecho de que el ejercicio de la ciudadanía presupone –para un indígena– el desaprendizaje de sus propios referentes culturales y su asimilación a la cultura política propia de la cultura urbano castellano-hablante hegemónica. Por ello,

[...] una teoría [y práctica] adecuada de la ciudadanía multiétnica en los países de América Latina, precisa de una elaboración más fina de los procesos de integración-diferenciación sociocultural, de un proceso de integración no homogeneizadora, que son extraordinariamente complejos. Hasta ahora se ha insistido en planteamientos casi unilaterales de integración simple o de diferenciación simple. Por estas vías solo es posible obtener un concepto sesgado y, por tanto, insatisfactorio de ciudadanía. Lo que precisamos es una teoría sobre el complejo proceso de integración-diferenciación y no integración- homogeneización, sobre el que madura la identidad personal y grupal. (Rivera, 2000: 5)

El proceso de integración-diferenciación a una comunidad nacional implica por ello el reconocimiento teórico y práctico de derechos generales y derechos específicos. Los derechos especiales no hay que verlos como un añadido a los derechos generales, sino como un tipo de derechos que hace posible el accionar de los derechos generales. Justamente, para evitar que los derechos generales se queden en un plano abstracto y puedan ser ejercidos por los ciudadanos que pertenecen a grupos vulnerables o ancestralmente excluidos de la ciuda-

danía, es necesario luchar por el reconocimiento jurídico y práctico de los derechos especiales. En esto consiste la propuesta de Will Kymlicka (1996) de las “ciudadanías diferenciadas” que abarca el reconocimiento de:

1. Derechos de auto-gobierno, dirigidos de manera especial a los pueblos o nacionalidades oprimidas al interior de los Estados nacionales.
2. Derechos de representación (especialmente en el parlamento nacional y los partidos políticos) dirigidos a los pueblos excluidos, a las mujeres y a las minorías discriminadas.
3. Derechos lingüísticos, dirigidos a favorecer la integración no homogeneizante a la vida pública de las nacionalidades excluidas.
4. Derechos poliétnicos que permitan a los grupos étnicos expresar sus particularidades sin que ello obstaculice su integración en las instituciones educativas, económicas y políticas de la cultura societal nacional.

La objeción más frecuente a la tesis de las ciudadanías diferenciadas es que fomentan el desmembramiento del tejido social. Asimismo, se sostiene que la discriminación positiva que implica la aplicación de derechos especiales fomenta la reproducción de los prejuicios interculturales y la consolidación de la discriminación social. Por otro lado, para aplicar estas tesis se necesita que los grupos étnicos implicados sean fácilmente reconocibles y posean una base territorial identificable como propia. Esto es difícil de encontrar en muchos casos debido al crecimiento de los procesos migratorios del campo a la ciudad y de los grandes desplazamientos poblacionales del Hemisferio Sur al Hemisferio Norte: “En una sociedad en la que las etnias se encuentran mezcladas, es casi imposible aplicar con precisión criterios semejantes” (Villoro, 1998:101).

Por ello, se torna importante complementar la tesis de los derechos especiales con la tesis de lo que se denomina como “las ciudadanías restringidas”. Debemos construir –nos dice Luis Villoro (1998)– una teoría y una práctica de la ciudadanía que sean capaces de conjugar dos exigencias: la de asegurarle autonomía a los grupos excluidos para decidir y practicar sus formas de vida y la de asegurarles participación en la unidad del Estado. Para ello hay que partir en la teoría de “[...] la separación entre ciudadanía y nacionalidad dominante. Una ciudadanía común a todos los miembros de un Estado multicultural garantiza su unidad y no tiene por qué ser incompatible con el establecimiento de autonomías, con tal de no incluir en la ciudadanía ninguna característica inaceptable para cualquiera de los pueblos que deciden convi-

vir en el mismo Estado” (Villoro, 1998: 103). La ciudadanía común involucra una cultura común que no debe ser la de la nacionalidad dominante. La idea de fondo es que la participación en una nacionalidad común de segundo orden es una necesidad que debe ser atendida para lograr la cohesión del tejido social entre los diferentes. Ella, sin embargo, no debe ser impuesta, sino que debe ser resultado de un acto voluntario y de un pacto social entre las diversas nacionalidades y etnias que la componen. La unidad social y la conciencia nacional tienen un fundamento distinto en un Estado nacional plural que en un Estado nacional homogeneizante. En el Estado nacional plural “[...] la identidad de esa nación de segundo nivel no podría emanar de la posesión de una misma tradición, ni de los mitos históricos de una nacionalidad dominante, sino de un proyecto libremente asumido por todos los pueblos que la componen. Sería un fin proyectado y no una herencia recibida lo que daría unidad a las distintas culturas” (Villoro, 1998: 105).

Para concluir quisiera recalcar que la construcción de un Estado plural empieza por la refundación del pacto social. El nuevo pacto social tiene que plasmarse en una deliberación común y en un diálogo sostenido entre las culturas y las nacionalidades que componen el Estado plural. Solo de esta manera se pueden construir democracias constitucionales auténticamente plurales y, por ende, radicalmente participativas.

La interculturalización de las ciudadanía diferenciadas del multiculturalismo de los derechos especiales es la tarea más urgente de las democracias pluriculturales como las nuestras. La renovación del pacto social y la construcción de una cultura política común ya no debe plantearse más a partir de los mitos históricos de las nacionalidades dominantes. Debe generarse a partir de un diálogo intercultural en las esferas públicas de la sociedad civil y debe expresarse en la reestructuración del Estado homogéneo que heredamos de la Modernidad ilustrada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DESCARTES, René (1967): “Reglas para la dirección del espíritu. Regla IV”, en DESCARTES, René: *Obras escogidas*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, pp. 45-52.
- FOUCAULT, Michel (1966): *Les mots et les choses*. París, Gallimard.
- (1976): *Vigilar y castigar*. México, D.F., Siglo Veintiuno.
- GADAMER, Hans-Georg (1998): *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós.

- GÉNESIS (1998): en *Biblia de Jerusalén*. Nueva edición revisada y aumentada, Bilbao, Desclée de Brouwer.
- KYMLICKA, Hill (1996): *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós.
- RIVERA, Eliana (2000): “Ciudadanía y diferencia: las demandas de las comunidades indígenas peruanas”, en CASTRO, Milka: *Actas del XII Congreso Internacional. Derecho Consuetudinario y Pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio*. Arica, Universidad de Arica y Universidad de Tarapacá, pp. 5-23.
- TAYLOR, Charles (1993): *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- VATTIMO, Gianni (1990): “Post-Modernidad: ¿una sociedad transparente?”, en VATTIMO, Gianni y otros: *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, pp. 9-20.
- VILLORO, Luis (1998): *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, D. F., Paidós