

Ciudadanía global

Sobre identidades, feminismo, globalización y multiculturalidad

Amelia Valcárcel

Amelia Valcárcel es catedrática de Filosofía moral y política de la Universidad de Oviedo. Es autora, entre otras obras, de *Hegel y la ética* (1989), *Sexo y filosofía* (1991), *Del miedo a la igualdad* (1993), *La política de las mujeres* (1997), *Ética contra estética* (1998) y *Ética para un mundo global* (2002).

El que no es diferente no es nadie. Hay nadie que dejan de serlo volviéndose diferentes. A esos surte de vocabulario una rama singular de la filosofía política: el multiculturalismo. El multiculturalismo ha querido ser la plantilla de desarrollo de la democracia avanzada. Pero debe hacerse una distinción de hondo calado: la multiculturalidad, que pertenecemos a ámbitos sociales, normativos e imaginarios diferentes... es un hecho. Eso es la multiculturalidad, que nadie en su sano juicio negará. Sin embargo, el multiculturalismo es una toma de postura sobre ese hecho. Y quizá es bastante problemática. Porque el asunto de la diferencia es que hay una, la femenina, que las recorre todas, de ahí que nos resulte, a algunas, tan sospechosa. Porque hay identidades, pero hay también identidades reactivas. Y conviene saber bien el terreno que se pisa.

«Multiculturalidad» es un palabra relativamente reciente en el vocabulario político español. Sin embargo lleva cierto tiempo funcionando en la filosofía política. El «debate del multiculturalismo» ha sido ya desde hace casi una década motivo o título de más de una reunión o congreso profesional, al igual que, adelante, su antónimo, el «universalismo»^①. En el caso español el interés por el debate viene de la mano de la propia estructura autonómica del Estado. Bastantes comunidades autónomas asocian su legitimidad o su aspiración a un mayor autogobierno a la existencia en ellas de un «hecho diferencial» defendible; suelen con ello aludir a un conjunto amplio y difuso de características singulares que van desde la lengua propia, tradición anterior de autogobierno, usos peculiares de derecho consuetudinario, mitología, folklore, tradiciones, etc. Para defender ese conjunto de la tentación jacobina que siempre se le supone al Gobierno Central, muchas comunidades echan mano de la defensa de la multiculturalidad tal y como ésta ha sido realizada sobre todo por la teoría política canadiense y norteamericana en las dos últimas décadas. En esos ámbitos la multiculturalidad se ha invocado de diversas maneras para promover más finos encajes en la concepción de una democracia avanzada.

Quizá el de Canadá es el caso más claro: son conocidas las tensiones políticas entre las comunidades anglófona y francófona y las varias consultas ya efectuadas acerca de su separación. A fin de propiciar una dinámica particularista que, sin embargo, admita la estructura de un estado único, ambas comunidades tienden a nombrarse a sí mismas como «culturas». Pero el caso de Canadá es aún más interesante porque al lado de esta tensión a resolver, conviven en él también y forman parte de su «riqueza cultural» grupos de pobladores autóctonos, previos a las migraciones europeas que reclaman un estatuto diferenciado, así como comunidades posteriores de diverso origen que mantienen la pretensión de conservar su acervo propio de tradiciones. En el primer caso están, por ejemplo, los pueblos indígenas, que se nombran a sí mismos como las «primeras naciones», cherokees y hurones, pawnis, dakotas... que se resisten, y con argumentos, a aceptar sin más los procedimientos de una democracia representativa; en el segundo las comunidades hindúes, asiáticas, his-

① Mucho más, desde luego, y veremos más tarde el porqué, en el exterior, pero también aquí. Basten dos ejemplos españoles: «El multiculturalismo a debate» Luis García San Miguel Director, Universidad de Alcalá de Henares, Llanes 1996 o «Los Universalismos» Semana de Ética y filosofía Política, Universidad de La Laguna, Amelia Valcárcel y Gabriel Bello, directores, Sta. Cruz de Tenerife 1997.

panas, africanas, etc., que quieren seguir cultivando sus propios idiomas, herencias y modos de convivencia.

Con esos tres frentes tan distintos abiertos, en 1988 Canadá estableció una Ley de Multiculturalidad para «preservar y realzar el carácter multicultural del país», ley que pretende acudir a todos esos extremos. Cita la Ley a los pueblos aborígenes, las dos lenguas, francesa e inglesa, oficiales, así como a las minorías de otro origen y declara que «Es política del Gobierno de Canadá reconocer y promover el entendimiento de que el multiculturalismo refleja la diversidad racial y cultural de la sociedad canadiense y reconoce la libertad de todos los miembros de la sociedad canadiense de preservar, realzar y compartir sus patrimonios culturales». Canadá, ha de tenerse en cuenta, es uno de los escasos países que solicita al día de hoy emigrantes y cuyas prácticas de asilo son más abiertas. Está positivamente empeñado en avalar la idea de que «diversidad es riqueza» y poner freno a cualquier brote racista.

Cito el caso canadiense porque es uno de los primeros en que el multiculturalismo pasa de ser un debate académico a convertirse en una regla de uso de la comunidad política. El multiculturalismo, en la acepción que lo toma la ley canadiense, procede de lo que he llamado «el elogio de la diferencia»^② y como tal se manifiesta en los considerandos y proemio de esta Ley^③. Asume la concepción de una democracia participativa en la que «todos los individuos tengan asegurado igual trato e igual protección bajo la ley respetando y valorando su diversidad». Se refiere también a las comunidades como sujetos y objetos de protección.

Y ello nos lleva a otro asunto, otro aspecto, que también se encuentra, además del previo debate filosófico del multiculturalismo, debajo de ese texto legal: el comunitarismo.

② En *Ética para un mundo global*, Madrid, Temas de Hoy, 2002.

③ Que cita además como fundamento declaraciones anteriores: La Convención Internacional para la eliminación de todo tipo de discriminación racial y el Pacto Internacional de Derechos Políticos y Cíviles.



Alberto Giacometti:
Dos cabezas

El comunitarismo De nuevo nos encontramos ante otro debate en filosofía política, debate que surge en los años ochenta del siglo XX, y que también tiene la pretensión de mejorar y profundizar una democracia avanzada. El asunto consiste en la vindicación de la comunidad como sujeto moral y político dentro de la estructura estatal de administración. Es un asunto simple: si el principal cauce de expresión de la democracia es solamente el voto libre y secreto de los individuos votantes, la democracia queda limitada a un procedimiento para la toma de decisiones; pero todos sabemos que una democracia, y más la democracia como ideal normativo, no se reduce a esto. Comporta también un conjunto de valores que el Estado democrático tiene como trasfondo. Ahora bien, el comunitarismo afirma fundamentalmente dos cosas: que las comunidades que se integran en el Estado son sujetos morales y políticos que han de encontrar vías de interlocución y participación en el estado y que el individualismo es un mal compañero moral. En cuanto a lo primero, es fácil estar de acuerdo en que limitar la democracia al voto cada cierto tiempo marcado para ello es, sin lugar a dudas, tergiversar lo que «democracia» significa en toda su extensión. Y, yendo al segundo argumento, la estructura simple de participación que el voto supone es individual. En opinión de los comunitaristas este hecho, sumado a un concepto prevalente de los derechos como derechos individuales, ratifica *de facto* una de las peores características del conjunto social y político actual, el individualismo.

El individualismo es el responsable, según los comunitaristas lo entienden, del emotivismo moral y sus funestas secuelas: sobreimpostación del interés propio y pérdida de sentido de la acción moral humana ④. Por el contrario, y a su entender, los individuos no pueden ser vistos como previos a sus comunidades de origen y adhesión en las cuales sus acciones cobran sentido y durabilidad. El individualismo es el principal disolvente del sentido de comunidad, que sin embargo ha sido y continúa siendo el único pilar capaz de marcar fines a los individuos en tanto que sujetos morales. Para contar con gente que esté dispuesta a ser moral —lo que implica necesariamente no poner el interés propio por encima de todas las cosas—, esta gente ha tenido que ser llevada a otra disposición, la obediente y altruista, dentro de su grupo de amparo y subjetivización, normalmente una comunidad, sea ella la familia, la aldea, su iglesia, su pueblo, etc. Si tenemos todavía sujetos capaces de ser morales es porque las comunidades los fabrican. Pero las comunidades poco pueden hacer si no son reconocidas ni ayudadas en esta función imprescindible. Por ello las comunidades no reclaman, sin más, un derecho a la diferencia fundado en una especie de narcisismo, sino que exigen ser atendidas como las fuentes privilegiadas, si no únicas, de sociabilidad moral. Hasta el momento, y quizá a causa de un universalismo mal entendido, las comunidades no se han sentido apoyadas por el Estado; por el contrario, han sido vulneradas por él y por su capacidad uniformadora. Perfeccionar la democracia quiere decir, en el lenguaje comunitarista, prestarles voz, canales y recursos.

Vemos ahora como se vinculan el comunitarismo y el multiculturalismo. La suposición es que la diferencia añade un plus de riqueza a la convivencia estatal. Pero, para poder realizar esa benéfica labor cada comunidad no debe ser obstaculizada por el propio Estado que, con prácticas ajenas a ella, la deslegitime o peor aún, la disuelva. Si el pueblo hurón, por ejemplo, ha elegido siempre a sus jefes por medio de un consejo de ancianos que actúan inspirados por antiguos ritos, no tiene sentido imponer a los hurones el sistema de listas y voto que utiliza un ayuntamiento pequeño corriente. Los hurones obedecen a sus jefes porque advierten en ellos una marca de sacralidad que viene directamente de su modo de ser seleccionados y tal marca desaparecería de serles conferida la jefatura por el sistema demo-

④ El máximo expositor de este punto de vista es A. McIntyre en su conocida obra *After Virtue* (1981). Trad. cast., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.

crático corriente. Así pues –por ejemplo– si la existencia del pueblo hurón supone una riqueza a la que la comunidad estatal canadiense no quiere ni debe renunciar, ello implica que los hurones han de ser eximidos de los procedimientos democráticos corrientes. Ellos son distintos, desean seguir siendo distintos y todos queremos que sean distintos y lo que son; por lo tanto han de poder mantener rasgos diferenciales aunque ello suponga modos comunitarios y políticos arcaicos o poco compatibles con ciertos derechos individuales.

En el caso de la «Ley de multiculturalidad» canadiense los casos a que se ha querido atender, aunque disímiles, están claros. Y con independencia de cual sea nuestro juicio sobre el asunto, se ha buscado un criterio abstracto, la «riqueza cultural», para enfocar la cuestión. Un caso bastante similar se produce en otro de los ámbitos del pensamiento político donde multiculturalismo y comunitarismo han tenido gran presencia y desarrollo, los Estados Unidos. Es cierto que el debate académico no ha producido todavía resultados constantes políticos, pero está en vías de hacerlo.

No tenemos en este caso dos comunidades fuertes en cierta tensión ⑤. Los pueblos indígenas tampoco son tan fuertes y variados como sus vecinos del norte. Pero están las diversas comunidades europeas, africanas y asiáticas de origen, muchas de las cuales insisten cada vez con mayor fuerza en la interlocución directa con el Estado. De hecho los llamados «líderes de las comunidades» son personas suficientemente significativas como para que se las convoque o se les den a juzgar los programas electorales. Debemos además pensar que en el caso de la democracia americana este modo de actuar ha sido relativamente corriente. Tocqueville, en su temprana descripción de su funcionamiento, nos informa del gran protagonismo de los «grupos de interés» ⑥ en la vida política que contempla. Todos estos grupos buscaban y buscan interlocución con las instituciones públicas e introducir en la agenda común sus objetivos. Las comunidades son, sin ninguna duda, fuertes grupos de interés. Ahora bien, la novedad reside en que en los Estados Unidos del siglo XIX la mayor parte de las comunidades que buscaban de este modo sus fines eran las iglesias y grupos similares. Por su propia naturaleza tenían que aliar sus objetivos con la idea de tolerancia religiosa. Ahora es otro asunto.

Los grupos comunitarios de interés han suplido, puesto que son grupos de encuadre que suponen un origen común y una voluntad de conservar sus diferencias, la idea de tolerancia religiosa por la de riqueza multicultural. Han avanzado un paso, que consideran decisivo, el elogio de la diferencia, sobre los planteamientos anteriores. Y no ahora un elogio de la diferencia simple, sino moralmente motivado, el que plantean los principales pensadores comunitaristas, como McIntyre o Sandel. Sea mediante la recuperación de la ética aristotélica o por otros procedimientos, la convicción de fondo es que la democracia y la pertenencia tienen que hacer ajustes entre sí. Muchos intuyen que no son del todo compatibles. La dinámica entre particularismo y universalismo se muestra compleja.

Multiculturalidad, migraciones y comunidades

En Europa no desconocemos tampoco esta dinámica, pero, desde luego, ni nuestras políticas ni nuestras costumbres asociativas han llegado tan lejos... todavía. América es, en casi su totalidad, un continente formado por emigrantes. Ha sido colonizado en oleadas en las que, quienes primero llegaban, difícilmente podían justificar ante los más recientes un primitivo y previo *ius solis*. Ese no parece ser nuestro caso. Pero, dejando por el momento esto aparte, lo único previo entonces sólo podía consistir en la forma general

⑤ Como es el caso de anglófonos y francófonos, pero hay que decir que «todavía». La comunidad hispana, si su ritmo demográfico y de autoconciencia continúa, podría presentar en breve tiempo un escenario parecido al canadiense.

⑥ «Los americanos de todas las edades, de todas las condiciones, de todas las mentalidades, se unen constantemente. No solamente tienen asociaciones comerciales e industriales, sino que también las tienen de mil otras especies: religiosas, morales, intelectuales, serias, fútiles, muy generales y muy particulares, inmensas y muy pequeñas. Los americanos se asocian para dar fiestas, fundar seminarios, edificar albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misioneros a las antípodas. Si se trata en fin de poner en evidencia una verdad o de desarrollar un sentimiento... se asocian... he encontrado en América clases de asociaciones de las que confieso que ni siquiera tenía idea y frecuentemente he admirado el arte infinito con que los habitantes de los Estados Unidos conseguían fijar un objetivo común a los esfuerzos de un gran número de hombres y hacerles marchar hacia él libremente... Así, el país más democrático de la tierra resulta ser entre todos aquel en que los hombres han perfeccionado más en nuestros días el arte de perseguir en común el objeto de sus deseos comunes y donde han aplicado esta nueva ciencia a mayor número de propósitos. ¿Ha sido esto el resultado de un accidente o será que existe, en efecto, una relación entre las asociaciones y la igualdad?», *La democracia en América*, Aguilar, 1989, tomo II, pág. 147.

de la convivencia política, cuyas reglas y procedimientos generales habían de asumirse. El problema ahora es que el comunitarismo, aliado con la multiculturalidad, pone en duda alguno de esos supuestos de fondo.

Lo más significativo es que, para la mejor existencia de la comunidad, no sólo los rasgos del individualismo han de ser desterrados de su cultura moral común, sino que, me temo, han de serlo también los ejercicios plenos de algunos derechos individuales. Y adelanto que esto reza sobre todo para los derechos individuales de las mujeres.

Hablar en abstracto de la comunidad compromete poco con la forma efectiva en que una comunidad se produce y reproduce y además borra las diferencias «de género» que en ella están vigentes. Una comunidad no es sólo el intento de mantener la memoria del origen común y la voluntad actual de diferencia; es, en los hechos, también y ante todo un conjunto de prácticas entre las cuales son especialmente relevantes las de género. Las mujeres son el «como siempre» de todas las comunidades, real o ficticio. Una comunidad supone costumbres, creencias a veces religiosas, rituales, normas familiares, matrimoniales, vestimentarias, de uso de espacios, de tiempos, tabúes alimentarios, relaciones de los grupos de edad y, en lugar principal, grupos de género.

En realidad este enorme sustrato normativo fue señalado tempranamente por la filosofía. Primero lo señaló Montesquieu, al marcar la diferencia entre leyes y costumbres y al oponer las normas explícitas legales y religiosas a las normas que cada sociedad tenía por más seguras ⁷. Poco más tarde, a principios del siglo XIX, Hegel en la *Fenomenología* le dio nombre a ese monto previo normativo: *eticidad*. Filósofos y comentaristas posteriores han alabado la perspicacia hegeliana o han usado su distinción *moralidad/eticidad* para diversos fines. Pero pocos han reflexionado sobre algo evidente: que Hegel hace correlatar en directo la *eticidad* con la división sexual de la normativa social.

Varones y mujeres no están separados por una mera dimorfia natural espontánea, biológica, diríamos utilizando un término anacrónico en el contexto hegeliano pero que permite comprender lo que Hegel afirma. Ser lo uno o lo otro, dice, es una realidad espiritual; y con ello quiere afirmar que son conjuntos normativos los que separan a los sexos. Los varones viven para el espacio público y las mujeres para el privado. Ellos para el Estado y ellas para la familia. Ellos son, por la naturaleza de su espacio simbólico, móviles, y ellas, por lo mismo, inertes. Unos se arriesgan y otras conservan. Sin tener que recurrir a caracterizaciones de la eticidad tan abstractas como suelen serlo las hegelianas –la eticidad llega a ser definida como «lo sabido y querido»–, podemos reconocerla en todos los aspectos normativos tan asumidos por todos que no necesitan por lo común ser explícitos. Varones y mujeres se visten de modo diferente y tienen también reglas diferentes del vestir honesto. Se expresan y han de expresarse de modo diferente. Asumen disposiciones corporales y posturas diferentes. Ningún grupo humano –ninguna comunidad en los términos en que venimos hablando– ha visto con buenos ojos un proceso de aglutinación e indiferencia de estas normas basales. Las relaciones en que estén los sexos y que cada comunidad considere óptimas pueden variar; pero lo que no varía es que la existencia de la comunidad siempre ha implicado normativas diferentes en función del sexo ⁸. Creo que conviene seguir echando mano de Hegel porque su análisis es magistral: los varones, dice, son lo diferenciado y las mujeres lo indiferenciado. Ellas son un continuo y ellos una reunión de individuos. Y recuerdo esto porque traerlo al caso permitirá saber algo sobre de qué se habla cuando se habla de individualismo.

⁷ En *El Espíritu de las Leyes*; las costumbres son previas a las leyes y su forma de enunciación es diferente. Pero también leyes penales, religiosas y morales explícitas son distintas de las normas que una sociedad sabe realmente vigentes. Por ejemplo, en las sociedades monárquicas, marcadas por la virtud prevalente del honor, dará igual que las leyes del Estado y la religión prohíban el duelo: este se realizará porque todo varón adecuado sabe que su honor depende de llegar a mantenerlo por medio de él. Así existirán siempre dos morales: la que se enseña en la educación formal, que se acata pero no se cumple, y la que se aprende cuando se sale del colegio, que resulta ser la que no admite violaciones.

⁸ La obra definitiva en que esta verdad se expresa con la mayor exactitud y finura es *Masculino y Femenino* de la antropóloga M. Mead, de 1949, notablemente el mismo año de publicación de *El segundo sexo* de S. de Beauvoir.

El individualismo, ese azote que los comunitaristas quieren prevenir y combatir, responsable del deshacerse del tejido moral y social moderno, les está supuesto por su normativa a los varones y prohibido completamente a las mujeres. En otros términos: que nadie puede ser individuo si no es también un tanto individualista, pero que quien tiene por eticidad el deber de mantener lo homogéneo no puede en modo alguno permitírselo. El relativo individualismo de los unos asegura la capacidad grupal de amoldarse a cambiantes circunstancias, readaptar la tradición y triunfar, asegura la pervivencia del grupo en último término. Sin embargo sería nefasto en quienes cargan con el deber de mantener la inercia.

Algunos de los más significativos comunitaristas, McIntyre por ejemplo, hacen tabla rasa de todos estos más que importantes aspectos, pero enseñan sus verdaderas convicciones cuando realizan el juicio a la Modernidad. Llamamos así al gran período de innovación y cultura que comenzó en Europa una vez cerradas las Guerras de Religión por la Paz de Westfalia en 1648. Casi todo el repertorio de nuestras ideas se gestó en el pensamiento barroco y tomó carne durante la época que le siguió, la Ilustración. Ahí es donde McIntyre señala el comienzo de la disolución del sentido moral y el ascenso rampante del individualismo. Su solución es conocida: como vivimos en un período de barbarie del que no somos conscientes, algunos pocos avisados deben reconstruir pequeñas comunidades, no de otro modo que como lo hizo San Benito cuando el Imperio romano desapareció. La catástrofe iniciada por la Modernidad ha sido tan grave que casi nadie se da cuenta de ella. Peor aún, en vez de percatarnos, consideramos que son logros las más evidentes marcas de la disolución generalizada que vivimos. El lenguaje moral no funciona, la gente cree tener derechos individuales, pero los individuos están lanzados a una lucha cínica de todos contra todos. ¿Tendrán estos juicios generales algo que ver con la disolución de la eticidad?

El cuidado y las reglas Capturemos otro hilo argumental que viene aparentemente desde otras posiciones. En la filosofía moral contemporánea y también en el feminismo ha tenido presencia en los mismos momentos del arcejar comunitarista una distinción bien conocida: ética de las normas y ética del cuidado, los deberes abstractos contra los deberes concretos. Gilligan, en un bestseller internacional ⑨, fue la autora que la consagró. El origen estaba en un estudio previo de otro autor, Kohlberg. Éste encontró diferencias significativas entre la forma en que varones y mujeres parecían abordar los mandatos morales. Los unos solían fijarse en la noción de derechos individuales y en los criterios universales de justicia, eran capaces de buscar tales criterios incluso saliéndose para ello de los corrientes en sus grupos de encuadre; las otras no solían pensar en tales términos, sino que más bien estaban situadas en un marco emocional caracterizado por «un fuerte sentido de ser responsables del mundo», pero, subrayo, del mundo próximo: una misma, la familia, la gente que se conoce... y tenían dificultades para traducir las abstracciones morales a deberes concretos ⑩. Kohlberg sacó de todo ello la chusca idea de que las mujeres nunca alcanzaban el desarrollo moral completo; y este fue el detonante de la obra de Gilligan, quien, por otra parte, había trabajado con él.

Ella, por el contrario, sostuvo la existencia de una ética diferencial entre mujeres y varones; el nombre que ha venido recibiendo tal ética es «ética del cuidado». El argumento de Gilligan es que lo que Kohlberg supone estadios de desarrollo moral humano son sólo los rasgos de la moral masculina, marcada por las abstracciones, mientras que

⑨ *In a different voice* (1982), nueva edición con un nuevo y largo prefacio en 1993, Harvard U.P.

⑩ L. Kohlberg, *The Philosophy of moral development*, San Francisco, Harper and Row, 1981.

las mujeres tendrían un sentido acusado de la proximidad moral. Al ser ambos psicólogos y operar desde su disciplina, en la que tan difícil parece hacer entrar el sentido histórico y algunos de los datos de la antropología, ambos suponen que sus caracterizaciones son, sin más, intemporales, sin radicación territorial y verdaderas «en cualquiera de los mundos posibles». Pero, considerada su polémica desde otro ángulo, lo cierto es que sus caracterizaciones casan perfectamente con lo esperable si los rasgos de la individualidad se toleran o no en función del género.

Hegel, también en la *Fenomenología*, no sólo señalaba esta escisión en el seno de la *eticidad*, sino que suponía la existencia muy posterior de un nuevo modo moral que habría dependido del proceso general de autoconciencia humana, la *Moralität*, a la que propiamente llamaba *moral*. Su formación habría sido tan tardía como la época ilustrada, aunque habría tenido formas y precedentes en las escuelas helenísticas, la religión cristiana antigua y la Reforma. En verdad y entonces asimilaba su hallazgo a la formulación del imperativo categórico kantiano: una moral a la vez individual y universalista que abolía la tradición y las religiones como fuentes normativas primarias.

Tal moral, decidió Hegel más tarde ¹¹, era «abstracta». Y cierto que se parece bastante a la que Gilligan llama «moral masculina». Esto es así porque Kohlberg se inspira directamente en un kantiano, Habermas, a la hora de diseñar sus «estadios» del desarrollo moral. Pero lo que ella mantiene que es una moral diferente, femenina, «del cuidado», es toda la larga serie de deberes inargumentados asociados además con fuertes sentimientos de responsabilidad y culpa que caracteriza a las morales previas a la libertad de conciencia. Sostengo, por lo tanto, que no se está hablando de una «moral femenina», sino de la moral que es forzado a mantener todo aquel que es dependiente, sea mujer, sirviente, esclavo, vasallo o inferior. Concluir que tal conglomerado se tiene por naturaleza me parece simplemente una monstruosidad carente de sentido social e histórico.

Recuperando el tema de las comunidades, he afirmado que en todas ellas el estatuto diferencial de varones y mujeres se mantiene; siempre hay una *eticidad* que norma, sobre todo, al colectivo femenino, llámese cuidado, decencia, abnegación o por nombres todavía más sonoros. Y que cualquier comunidad, aunque es vigilante del excesivo individualismo de sus miembros, se fija especialmente en que sean las mujeres las que no se desmanden. Esto es tan conocido que no necesita ejemplos y explica que las mujeres se sientan «hipernormadas» no sólo por la existencia de una doble moral, sino por tener que cumplir con el doble o el triple de deberes.

Evidentemente, hasta las sociedades más individualistas mantienen cierta tasa, bastante alta, de *eticidad*. Y todos la reconocemos cuando se producen lo que llamaré «situaciones de contraste». Por individualista que sea la sociedad en que vivimos, cuando una persona mayor cae enferma, nunca se busca con la mirada a sus hijos varones, sino a sus hijas, hermanas o nueras. Del mismo modo, no se las busca si de lo que se trata es de ejercer presión o violencia sobre extraños. Los papeles, por así decirlo, siguen asignados. Y existen, además, regresos significativos y queridos a esa *eticidad* grupal en fechas señaladas: los ritos de paso, por ejemplo, o ciertas festividades, suelen volver a separar los espacios entre los varones y las mujeres, incluso en los grupos cuyos miembros son acusadamente individualistas por inoculación social.

Seguimos, y lo sabemos, teniendo reglas diferenciales, algunas de las cuales estamos dispuestos a asumir, al menos de modo esporádico aunque significativo, pero también es

¹¹ En la *Filosofía del Derecho*, catorce años posterior a la *Fenomenología*.

cierto que nos hemos deshecho de un gran conglomerado anterior de ellas. Y en este trance, o medio camino, nos cogen tanto el comunitarismo como la multiculturalidad.

La vieja Europa La vieja Europa no es, en principio un lugar que carezca de un *ius solis* previo y haya tenido que pactar principios reguladores universales con comunidades celosas de su propia identidad. Como mucho, y en algunos Estados solamente, comunidades que se declaran previas a la propia existencia del Estado-nación han luchado por un cierto grado de autonomía política. Pero, y no precisamente de modo pacífico, en su mayor parte los estados de la vieja Europa se libraron de sus propias comunidades distintas o disidentes por medio de asimilaciones forzosas, expulsiones e incluso genocidio. Europa, e excepción de su pluralidad de lenguas y sus estados del todo independientes, es relativamente homogénea, tanto étnica como religiosamente.

La importación del «debate de la multiculturalidad» ha afectado sobre todo a las alas más progresistas del pensamiento político europeo, por un lado para dotar de legitimidad a las escasas autonomías y por otro para completar la idea primitiva de tolerancia religiosa con una tolerancia cultural que se enfoca hacia los todavía pequeños grupos de emigrantes. Algunas de las naciones europeas han sido, en el no tan lejano pasado, imperios. Los procesos de descolonización han llevado hacia las antiguas metrópolis oleadas de emigración que dependen, para su homogeneidad o no con la población metropolitana, del tipo colonial prevalente en el siglo colonizador. Así la colonización española, que fue territorial y religiosa, como la más temprana de ellas y lo mismo en el caso de Portugal, recibe principalmente un reflujo migrante que es homogéneo cultural y religiosamente con la población peninsular, aunque no exista uniformidad racial.

Los casos de Gran Bretaña y Holanda son distintos: al haber sido su colonización sobre todo comercial y como mucho administrativa, el reflujo contiene diferencias religiosas y culturales notables. Y este es el mismo caso de Francia, cuyo protectorado sobre el Magreb da ahora como resultado la presencia de un número considerable de emigrantes musulmanes. Los grupos asiáticos son numéricamente y de momento poco significativos. Y a este reflujo se está añadiendo en los últimos tiempos una emigración ilegal africana y otra bastante fuerte de los antiguos países del Este. Pero, incluso contados todos estos grupos, Europa dista bastante de ser un mosaico cultural. Pero es probable que está abocada a convertirse en él.

La combinación del atractivo que nuestra sociedad rica produce en las zonas deprimidas de África y América con la bajísima tasa de fecundidad de nuestro continente llevaría a cualquier lego a vislumbrar el horizonte a medio plazo: lo que ahora se presenta como reflujo de los imperios coloniales, se extenderá cada vez más y dará como resultado una sociedad europea tan diversa como pueda ser la estadounidense. De ahí que el pensamiento progresista, siempre más ocupado por las cuestiones de horizonte que el conservador, se afane en incorporar los términos del debate multicultural y realizar con ellos los debidos ajustes. Pero no podemos esperar que encajen por sí solos.

Las demandas, por justas que fueren, de unos y otros, no son asintóticas, sino que existen aquí y ahora. La tolerancia no es ninguna panacea y plantea bastantes problemas prácticos. Desde luego a una fuerte rama del progresismo, el feminismo, se los plantea. Y pensemos que el feminismo, aunque sigue teniendo su núcleo principal de emergencia y propuesta en el progresismo, es, de alguna manera, un rasgo general y común del mundo en que vivimos. La democracia lo ha incorporado y los individuos, mal que bien, lo asumen. Al menos hasta cierto punto ⑩.

⑩ Hasta este, notable, de que un varón o mujer de escasas convicciones feministas de nuestro modo de vida occidental, casi con seguridad las tiene más asumidas que cualquier varón o mujer de los mundos que nos preceden o que nos son contemporáneos, por avanzados que pudieran ser en sus planteamientos individuales.

Universalismo y feminismo El feminismo es un universalismo de raíz ilustrada que ha dirimido siempre su agenda política con la ayuda de las declaraciones universales. Lo que nace como una polémica sobre la igualdad de los dos sexos, remitida exclusivamente a su igual capacidad y dignidad, se transforma en una lucha por los derechos individuales y políticos cuando éstos son por primera vez enunciados. Ha funcionado por una lógica deductiva irrefutable, pero sus conquistas no se deben precisamente a la fuerza en sí misma de la lógica deductiva, sino a su sistemática puesta en ejercicio por medio de grupos de interés que tuvieron que afrontar un grave rechazo moral y social.

Resumiendo, que me temo que en el campo político, y por mucho que Franklin introdujera esa expresión en la Declaración de Independencia, no hay casi nada auto-evidente. Evidencia es como llegamos a llamar a las innovaciones políticas cuando han alcanzado el consenso y la fuerza suficientes. Pero, por la propia naturaleza de las innovaciones que plantea, el feminismo tiene su nicho de acogida más asentado dentro de las tradiciones progresistas y es ahí donde recientemente también el multiculturalismo busca su lugar.

El feminismo es, por descontado y por su raíz ilustrada, un universalismo y un adherente a la idea de derechos individuales. Por tales rasgos, resulta disolvente para la eticidad y, es más, ha contribuido como nadie a disolverla. Ha venido marcando una agenda en los últimos tres siglos que, a medida que se ha ido cumpliendo, ha sacado a las mujeres de la eticidad y ha convertido en opresión política lo que era sin más admitido anteriormente como buenas costumbres. Esto ha sucedido en el plano práctico, pero no quiero ocultar que en el sustrato teórico del feminismo y en las argumentaciones que usa y ha tenido que usar para desmontar tramos completos de prácticas y valores, el feminismo se ha servido de fuentes muy próximas a las del multiculturalismo. Me refiero al relativismo cultural. Es un precedente del multiculturalismo que se presenta, esta vez en el panorama europeo, a mediados del siglo xx. Y en parte se debe al propio desarrollo de la antropología como discurso experto.

La idea de que todas las sociedades, incluidas aquellas que han alcanzado un alto desarrollo institucional y las que no han pasado de ser pequeños grupos tribales, son más o menos equivalentes, es el mismo núcleo del relativismo. Pero el relativismo, con independencia de ese exagerado aserto, ha sido extremadamente útil al feminismo. El relativismo permite, justamente, relativizar. Y cuando una situación, y fuerte como era la femenina con la eticidad en todo su esplendor, se presenta como absoluta, sin contraejemplos e inmune a las argumentaciones, ha de ser desfondada, el relativismo y su compañero el comparativismo son y han sido una excelente ayuda. Contra la idea de que los rasgos que una cultura atribuye a lo femenino son «naturales» basta con invocar a otra que los sitúe de otra manera, y los ejemplos abundan. Y no menos servicio ha hecho al feminismo la antropología cultural, de sí fundada siempre en un cierto relativismo, cuando ha desmontado el mismo concepto de «cosas que son como son por naturaleza»¹³. De hecho, una de las herramientas conceptuales que el feminismo utiliza a menudo, incluso con demasía, el concepto de «género», tiene también este origen próximo. Digamos que en estos casos el relativismo ha presentado su faz más amable, pero desde luego posee otra bastante peor: si se extrema —si todo vale lo mismo— cualquier principio moral o político queda abrogado.

Normalmente el feminismo ha usado la cara amable del relativismo. Pero el multiculturalismo puede y suele usar la otra. Cada cosa es, simplemente un rasgo de cultura, defendible en su contexto, de modo que igual da que en Occidente las mujeres elijan a sus pare-

¹³ Por ejemplo, en los espléndidos trabajos de M. Douglas *Símbolos naturales, Pureza y peligro o Cómo piensan las instituciones*.

jas sin coerciones familiares que el que en otras culturas se venda a las esposas. Por ejemplo. Y visto ello, el feminismo ha solido usar con cautela el relativismo y normalmente no lo ha llevado al extremo.

Pero, allí donde el debate de la multiculturalidad ha alcanzado mayor desarrollo, Estados Unidos y Canadá, se asiste también a la inclusión de la teoría feminista dentro de los «estudios culturales» o los «estudios de género». Todos ellos están marcados, en efecto, por la impronta de cierto grado de relativismo cultural.

Y, cierto, encontraremos que esa cercanía produce ciertos discursos académicos de «feminismo multicultural» cuando menos complicados de asumir. Que también tienen sus respuestas dentro de su propia área cultural, todo hay que decirlo. Autoras como Young o Ferguson coquetean con el multiculturalismo y el feminismo diferencialista y otras como Okin o Benhabib mantienen posiciones más templadas o universalistas. De todos modos el resultado es, de momento, variable. De ahí que otros autores, por ejemplo Bloom, identifiquen sin más los fines del feminismo y el multiculturalismo y los hagan, en compañía de otros, responsables de la decadencia cultural, moral y política de Occidente ¹⁴.

Como ya he dicho, del hecho de que todas las vindicaciones del progresismo se autoconciban como asintóticas, esto es, capaces de ser puestas todas vigentes a la vez en el horizonte utópico, no se sigue que tales vindicaciones sean realmente compatibles entre sí. En el horizonte utópico cada progresista desea que se llegue a instaurar una sociedad igualitaria, participativa, pacífica, ecológica, libre y planificada; pero en el aquí y el ahora, y ya escribió Hegel que siempre hay aquí y ahora, muchas de estas demandas o son incompatibles entre sí o necesitan severos ajustes. La demanda de respetar la diferencia cultural, por ejemplo, nos puede llevar a pasar por la violación de demasiados derechos individuales duramente conseguidos en los dos últimos siglos. Son, sobre todo, los derechos individuales de las mujeres aquellos cuyo estatuto es más vacilante. Y de los primeros, elementales e inalienables, no de los derivados. El derecho a la libertad puede ser interrumpido por varias prácticas matrimoniales o paternales de algunos grupos. El derecho a la integridad física pasa por los mismos avatares. Y otro tanto sucede con derechos más recientes, pero no menos importantes, como la salud, la educación, la libre circulación, etc. (El extraño caso del derecho a la imagen.)

Cuando el feminismo ha afirmado que, pese a que en la Declaración de 1948 se hace expresa mención de abolir toda forma de discriminación en función del sexo, las mujeres aún no tienen reconocidos la plenitud de sus derechos individuales, no se equivoca en absoluto. Lo prueban todas las cifras que nos son conocidas. Y no hace falta para ello ni siquiera salirse de las sociedades occidentales que son, hoy por hoy, aquellas en que la condición de las mujeres ha experimentado mejoras más sensibles. Con la familia como principal mecanismo de encuadre de las mujeres, sometidas a una eticidad diferencial en honor de la decencia grupal, aceptando y reproduciendo prácticas de minoramiento y exclusión y todo ello avalado por las instancias religiosas y en bastantes ocasiones las políticas, la mayor parte de las mujeres del planeta simplemente no ha adquirido todavía el estatuto de individuos de pleno derecho.

¹⁴ *El canon occidental*, Anagrama, Barcelona, 1994, especialmente págs. 525 y ss. Bloom habla de una «escuela del resentimiento» de la que hace formar parte al feminismo.