



CIUDADANÍA Y BIEN COMÚN EN LA SOCIEDAD MULTIÉTNICA Y MULTICULTURAL*

Ivo Colozzi

1. INTRODUCCIÓN

Se vuelve a hablar de bien común, tras un largo período de latencia, en el que se ha preferido utilizar términos como “interés común” o “valores comunes”, que revelan la hegemonía en la cultura de la Modernidad del planteamiento utilitarista y de su variante funcionalista.

Los motivos que justifican este renovado interés por el tema son muy evidentes: el fin de las “grandes narraciones” de la modernidad (Lyotard, 1979), es decir, de las ideologías y de los proyectos políticos que habían sido capaces de aunar a millones de hombres, pero también de ubicarlos dentro de “bloques”, en algunos casos rodeados de muros. El planeta se ha desbloqueado tanto físicamente como consecuencia de los desplazamientos desde un país a otro de individuos, familias y grupos; como culturalmente, en cuanto que nuevas y viejas identidades culturales, étnicas y lingüísticas reivindican con fuerza sus propios “derechos” de ciudadanía y su propia autonomía. En ambos casos se replantea la integración política de los Estados-nación, alentando en algunos

* Traducción de Manuel Herrera Gómez.

países el sentido del vínculo común de pertenencia y de la común identidad.

Hay quien tiende a interpretar como un inevitable “conflicto de civilizaciones” (Huntington, 2000) estos fenómenos, que indican el riesgo de una real disgregación del modelo de relación asentado tras la II Guerra Mundial; modelo que ha tenido como símbolo el nacimiento de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y sus principios fundadores (igualdad de derechos para todos los hombres y para todos los Estados-nación). Cada día más personas se dan cuenta de que la semántica de los intereses, camino seguido por Occidente, no es suficiente para fundar la ciudadanía, entendida como sentimiento de pertenencia a una comunidad societaria intra-nacional e internacional. Tampoco es posible apelar a los valores producidos por la tradición religiosa; camino seguido por los países que actualmente considerados fundamentalistas.

De aquí nace la recuperación de la idea de bien común. Con ella se quiere expresar la necesidad de redescubrir algo que pueda ser reconocido como intrínsecamente bueno por todos, y que, en consecuencia, pueda frenar empujes disgregadores y redescubrir positivamente el vínculo de lo social, especialmente entre las personas y las comunidades, pero también en y entre las naciones.

Actualmente, sin embargo, ¿qué puede ser reconocido como bien común y recrear o reforzar el sentido de la ciudadanía, es decir, el sentimiento de pertenencia a una comunidad societaria, en unas condiciones que cada día están más caracterizadas por la fuerte permeabilidad de los límites, tanto geográficos y territoriales como culturales?

Propondré una respuesta a esta interrogante, que tiene como punto de referencia las sociedades europeas contemporáneas.

2. LAS FORMAS MODERNAS DE LA CIUDADANÍA

La primera reflexión que me gustaría plantear es que la situación relativamente nueva que se ha abierto con el fin de la guerra fría y con el crecimiento de los procesos de globalización económica, impacta de modo peculiar sobre los países europeos. Y esto es así por un motivo: los Estados-nación que componen la Europa moderna se han formado a partir de dos proyectos muy diferentes entre sí.

2.1. *El modelo pluralista/confederal*

El primero se funda en la petición de reconocimiento o de tolerancia, por parte de grupos o comunidades. En la primera fase de la Modernidad estas comunidades se identificaban fundamentalmente con las iglesias, las denominaciones y las sectas reformadas, que reivindicaban la libertad de expresión y el reconocimiento de su existencia por parte de los gobiernos. La comunidad, que se autogobierna en el ámbito de su propio territorio, reclama para sí la libertad de existir manteniendo la propia identidad, los propios ritos, las propias formas de transmisión cultural, las propias reglas morales. Acepta que esos mismos derechos se reconozcan a otras comunidades, dentro de sus respectivos territorios, y confía al Estado una gama limitada de objetivos que faciliten la estabilidad y la permanencia del acuerdo.

En Europa, este proyecto se ha realizado especialmente en Alemania y en los países influenciados por ella. Ha dado lugar a un específico modelo institucional de corte confederal, es decir, un Estado fundamentalmente bi-nacional o tri-nacional, como Bélgica o Suiza.

En este modelo toda comunidad (religiosa, étnica y lingüística) tiene derecho a vivir en un territorio propio, a mantener su propia lengua y sus costumbres, a tener escuelas donde se enseñe su

historia. La esfera común, la de los derechos y los deberes, es negociada por las élites de las diversas comunidades y se funda en el principio de una recíproca tolerancia de las diversidades específicas. Tolerancia recíproca que ha sido posible gracias a una identidad última: la de culturas que remiten a la doctrina cristiana y comparten sus valores y concepciones éticas fundamentales.

2.2. *El modelo ilustrado/asimilacionista*

El segundo modelo típico de la Modernidad es el de la liberación del individuo de la comunidad de pertenencia gracias al rol del Estado. Es el proyecto típicamente ilustrado y rousseauniano llevado a cabo por la Revolución Francesa y por todos los Estados nacionales que han imitado tal modelo.

En este proyecto, el Estado nacional define un conjunto fundamental de derechos (civiles, políticos y sociales) del individuo que son garantizados con independencia de su religión, su raza o cultura de pertenencia. Más aún, a menudo contra comunidades religiosas, étnicas y culturales, en la medida en que sus tradiciones tienen una concepción diferente o más limitada de los derechos.

En la forma menos rígida del modelo, las comunidades no son abolidas sino que se toleran, aunque se ubican en la esfera de lo privado. El espacio público, es decir, el espacio en el que el conjunto de los derechos se discute y negocia, se reducía a la relación entre Estado y ciudadanos.

Es evidente que el Estado nacional, configurado de tal forma, es por definición neutral respecto a todas las culturas particulares. Mientras, elabora su propia cultura nacional, que difunde a través de la escuela pública, las fiestas nacionales y, recientemente, de la creación de televisiones públicas.

Refiriéndose a los Estados Unidos, que en la primera fase de su historia adoptaron este modelo, Bellah (1973) se ha referido de esta cultura común como a una “religión civil”, que se añade y, de alguna forma, se sobrepone a las religiones tradicionales. Es ella quien define el bien común de los individuos en cuanto ciudadanos, apelando a la memoria de sus contenidos mediante los ritos y los mitos que la caracterizan¹.

3. PROBLEMAS PLANTEADOS A AMBOS MODELOS POR LA RECIENTE EMIGRACIÓN

Si tenemos en cuenta este diferente punto de partida, hemos de ser también conscientes de que, para afrontar el problema de la multiculturalidad, los Estados “pluralistas” se encuentran en situación más favorable que los de tradición ilustrada, entre los que estarían Italia y España.

La situación contemporánea presenta ulteriores elementos de complejidad derivados tanto de fenómenos endógenos –es decir, internos ambos modelos– como de fenómenos exógenos, ligados a factores externos, concretamente a la inmigración desde otros continentes hacia Europa.

En los países de tipo confederal la inmigración ha tenido el efecto de multiplicar el número y la tipología de los grupos y de las comunidades que solicitan reconocimiento; que piden que su cultura y sus prácticas sean toleradas, pero también tuteladas en el plano jurídico y económico. En estos países una petición de ese

1. Es este tipo de tradición la que se está afirmando tras el terrible atentado de las torres gemelas de Nueva York. Pensemos en el uso generalizado de la bandera nacional como símbolo de unidad bajo el que se reúnen y se reconocen los representantes de todas las confesiones y denominaciones religiosas, invitados por las autoridades públicas a participar en las manifestaciones en las que se busca relanzar la unidad y la solidaridad de los ciudadanos con iniciativas gubernamentales de respuesta al terrorismo.

tipo no es difícil de acoger teóricamente, pero en la práctica obliga a revisar equilibrios seculares. Debido, por una parte, a que las diversas comunidades que solicitan el reconocimiento no están aisladas en territorios diferentes, sino que deben convivir codo con codo. Por otra, porque, al decaer esa común base antropológica garantizada por la común cultura cristiana de referencia, actualmente se plantea la aceptación de diferencias anteriormente impensables.

Sin embargo, en los países de tradición ilustrada la nueva situación, creada por la globalización y por la llegada de masas de inmigrantes procedentes de países con culturas alejadas de la propia, ha derivado casi por reacción hacia un redescubrimiento por parte de muchos individuos de sus comunidades locales, es decir, de sus propios orígenes, étnicos, religiosos o culturales, y del derecho a verlos re-legitimados en términos “públicos”. Esto explica la tendencia hacia el autonomismo de las regiones², que comporta la re-adquisición de poder decisorio relativo a la lengua, a la educación y a la gestión de los servicios.

Las comunidades de inmigrantes solicitan, a su vez, ser reconocidas como comunidades; que sean respetados como derechos sus usos y costumbres: en el calendario de fiestas, en los menús ofrecidos en los comedores escolares y en las fábricas, etc. Estas peticiones son ajenas a la cultura ilustrada de los derechos universales, que –iguales para todos– prescinden por definición de las diferencias. En consecuencia, es muy posible que, al no aceptarlas las élites gubernamentales, se difundan acusaciones de discriminación en las confrontaciones con una o más cultura/as y/o religión/es. Es posible también que se produzcan, por parte de los grupos que se sienten discriminados, fenómenos de protesta violenta y, en último término, de terrorismo.

2. Pienso en primer lugar en España, con el problema del País Vasco, pero también en la fuerza que ha asumido en Italia el debate sobre el federalismo.

4. LAS FORMAS NEO-MODERNA Y POST-MODERNA DE LA CIUDADANÍA

Ante estos nuevos problemas parecen diseñarse dos tipos de respuestas que podremos definir como una actualización en forma débil de los dos proyectos modernos anteriormente diseñados. Para caracterizarlas aludiré a la posición de dos filósofos morales. El primero de ellos –W. Kymlicka– representa la versión actualizada del proyecto ilustrado, mientras que el segundo –C. Taylor– plantea una variante del proyecto pluralista o multiculturalista.

4.1. *El proyecto neo-liberal*

En “Liberalismo, Comunidad y Cultura” (1991) Kymlicka defiende el liberalismo contra aquellos críticos comunitaristas, como Taylor y Walzer, que lo acusan de ser excesivamente atomista y, en consecuencia, poco atento al bien de la pertenencia cultural. No sólo negará esta acusación, sino que sostiene que para los liberales la cultura es un valor importante a la hora de justificar la afirmación de derechos diferenciados de ciudadanía para los miembros de minorías culturales desfavorecidas. Su objetivo es demostrar que los argumentos utilizados por Rawls y Dworkin en contra de las diversas formas de desigualdad individual podrían y deberían ser aplicados también para justificar el reconocimiento de derechos peculiares a las minorías que experimentan en diversos Estados liberales condiciones de desigualdad en sus oportunidades culturales. Por tanto, el punto de partida de Kymlicka no es simplemente que el liberalismo pueda dejar espacio a un fuerte multiculturalismo a través del reconocimiento de derechos culturales, sino que condiciones de desigualdad, como las actuales, lo requieren.

En su libro más reciente, *“La ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías”* (1999), Kymlicka afina y amplía su argumentación. Introduce la distinción entre dos tipos de comunidades multiculturales: las “multinacionales” y las “poliétnicas”. Son Estados multinacionales aquellos en los que se ha incorporado una o más minorías culturales que antes se concentraban en su propio territorio y se auto-gobernaban. Los Estados poliétnicos son más bien producto de procesos de inmigración³.

Kymlicka sostiene que las minorías indígenas deben ser reconocidas como “culturas societarias”, y deben por ello ser protegidas garantizando sus derechos de auto-gobierno, pero que sin embargo no debe reconocerse a los inmigrantes por dos motivos. El primero, porque la meta de los inmigrantes ha de ser la “integración” en la cultura social dominante en su nueva nación. En segundo lugar, al decidir desarraigarse voluntariamente de su cultura de origen, los inmigrantes pierden o abandonan algunos de los derechos que caracterizaban su pertenencia precedente.

Para Kymlicka tal distinción no es absoluta; no significa que los inmigrantes voluntarios no tengan derecho a expresar sus identidades. Lo que rechaza es que se opte por permitir a los inmigrantes recrear sus culturas sociales, mediante la concesión de derechos “poliétnicos” a las minorías inmigradas. Estos derechos protegen específicas prácticas religiosas y culturales que la lógica del mercado no podría sostener adecuadamente, o que son penalizadas por la legislación vigente. Resulta para él decisiva la insistencia en que no puede permitirse que ninguno de estos derechos específicos del grupo prevalezca sobre la autonomía de los individuos, valor que considera fundamento de la concepción liberal.

Distingue la tolerancia liberal de la comunitaria partiendo del compromiso de la primera por garantizar que los individuos sean

3. Naturalmente, un Estado puede ser tanto una cosa como otra.

libres de escoger y modificar sus propios objetivos como deseen. La fórmula en que sintetiza la teoría liberal de los derechos de las minorías es: “libertad dentro del grupo minoritario e igualdad entre grupos de minoría y de mayoría”. De esta forma, Kymlicka piensa que los derechos de las minorías pueden “completar” los derechos humanos tradicionales siempre que estén a su vez limitados por los principios de libertad individual, de democracia y de justicia social.

Para ejemplificar que se debe entender por derechos poliétnicos legítimos, dentro de su modelo, Kymlicka alude a la exención para musulmanes y judíos del cierre de los negocios o de la legislación sobre el sacrificio de animales; la exclusión de los judíos ortodoxos y de los Sikh del uso del casco de policías o militares; y la legitimidad de ponerse los trajes tradicionales –por ejemplo, el chador– incluso en lugares públicos como la escuela. Sostiene que negando peticiones de este tipo los Estados liberales de occidente protegen de modo incorrecto a la mayoría cristiana a costa de estos grupos. En tales casos, musulmanes, judíos y Sikh simplemente solicitan que sus necesidades religiosas reciban la misma consideración que siempre se ha prestado a las de los cristianos.

Kymlicka realiza una posterior distinción entre dos significados diversos del término “derechos colectivos”, que es decisiva para su posición. El primero se refiere al derecho que tiene un grupo para limitar el poder político o económico ejercido por la sociedad en su conjunto: define este derecho como “proyección hacia el exterior”. A este se contraponen las “restricciones internas”, es decir, el derecho por parte de un grupo a limitar la libertad de sus miembros por motivos de solidaridad o pureza cultural. Lo que distinguirá a una teoría liberal de los derechos de las minorías, respecto a planteamientos como el sistema de los “millet” practicado en el imperio otomano, es que acepta la legitimidad del principio de las proyecciones hacia el exterior, pero no el de las restricciones internas.

4.2. La política del reconocimiento

C. Taylor en su influyente ensayo “*Multiculturalismo. La política del reconocimiento*” (1993), defiende la razones del multiculturalismo. Sostiene un tipo de liberalismo que se basa en juicios referentes al concepto de bien o vida buena, que considera un aspecto importante para la integración de las culturas. Taylor constata que existen sociedades, como el Québec canadiense, que parten de un axioma: es un bien que su cultura común, en este caso la francesa, sobreviva y florezca. La sociedad política en este caso no puede ser neutral entre los que quieren ser fieles a su cultura y los que, en nombre de la autonomía individual, quieren romper con ella; actuará para garantizar que la cultura pueda sobrevivir y para que las generaciones futuras continúen reconociéndose en ella. Un ejemplo de estas políticas sería la introducción del bilingüismo en las escuelas.

Que una sociedad pueda organizarse en torno a una definición del bien, de lo que considera bueno, no significa forzosamente que no sea liberal. Su liberalismo dependerá de cómo trata a las minorías, comprendidas aquellas que no comparten la definición pública del bien y, especialmente, de los derechos que concede a cada uno de sus miembros (p. 85). Por tanto, este modelo debe escoger entre la importancia de ciertas formas de igualdad de trato y la de la supervivencia de la cultura y, “en determinadas circunstancias”, optar por la segunda. Naturalmente esto plantea la siguiente cuestión: ¿cuáles son esas circunstancias en las que el principio de la supervivencia debe prevalecer sobre el de la igualdad y viceversa?

Taylor utiliza el ejemplo del caso Rushdie para responder a esta cuestión y para distinguir su concepción de un planteamiento liberal “ciego a las diferencias” (p. 88), rígidamente centrado en los derechos individuales y en la neutralidad cultural. Para la mayoría del Islam es impensable separar política y religión tal y como es habitual en las sociedades occidentales. Esto demuestra

que el liberalismo no es un posible terreno de encuentro para todas las culturas. Es la expresión política de una cierta cultura, incompatible con otros modelos culturales. Para Taylor el liberalismo no es tanto una expresión de ese planteamiento laico y post-religioso muy popular entre los intelectuales liberales, como un descendiente orgánico del cristianismo, y esto los musulmanes lo saben muy bien.

Por tanto el liberalismo no puede presentarse como un ámbito de neutralidad cultural ya que también es un “credo militante” (p. 89). Desde el momento en que todas las sociedades se hacen más multiculturales y “porosas”, no nos podemos limitar a decir: “nosotros aquí lo hacemos así”, imponiéndolo a otras culturas. Aunque en casos como el de Rushdie ésta es la respuesta, al estar en juego cuestiones como el derecho a la vida y la libertad de expresión.

En la concepción de Taylor el liberalismo es un credo militante: deben garantizarse algunas libertades y derechos que no pueden eliminarse, ni siquiera para proteger a las culturas minoritarias. Se trataría del derecho a la vida, a la libertad, a un proceso justo, a la libertad de palabra y de religión. Propone distinguir estas libertades o “derechos fundamentales” de los “privilegios e inmunidades” (p. 85) que sí podrían ser reducidos o revocados en nombre de la salvaguarda de una cultura.

Al introducir esta distinción, Taylor trata de fundar teóricamente un espacio intermedio entre las versiones atomistas del liberalismo que no hacen concesiones a las diferencias culturales, y las pretensiones inaceptables de algunas culturas minoritarias que pretenden restringir derechos fundamentales de los individuos para preservar su integridad.

El problema que encierra esta posición emerge cuando se plantea el siguiente interrogante: ¿cómo es posible que diversas culturas lleguen a un consenso sobre estos derechos o libertades fundamentales? En efecto, si se parte del relativismo cultural, es decir, de la idea de que todas las culturas son equiparables, por

tener la misma dignidad, la defensa de ciertos derechos, por ejemplo el que respalda la libertad de palabra y, consiguientemente, de crítica o de sátira en sociedades multiétnicas y multi-culturales, se convierte en moralmente arbitraria, al configurarse como una imposición de la concepción típica de la cultura liberal, dominante en cuanto mayoritaria.

En un artículo de 1996, Taylor sostiene que la idea de los derechos individuales, tanto en su específico significado sustantivo como en sus límites, es un peculiar producto de occidente. Pero si es así, el intento de distinguir derechos fundamentales de privilegios e inmunidades se vincula a un específico contexto cultural; no posee una base teórica legítima para prevalecer sobre otras concepciones de la justicia sostenidas por culturas no occidentales.

La pregunta vuelve a ser: ¿Por qué los pertenecientes a otras culturas deberían aceptar la distinción introducida por Taylor entre derechos fundamentales y privilegios o inmunidades y las implicaciones prácticas que esta distinción comporta?

Para darle una respuesta convincente se necesitaría definir unos criterios de discurso no determinados culturalmente (como trata de hacer Habermas en su teoría de la razón discursiva), o mostrar las razones de la superioridad del liberalismo respecto a otras posiciones culturales. Sin embargo, Taylor no hace ninguna de las dos cosas; parece avalar como criterio arbitral el principio de las mayorías, es decir, el hecho de que “entre nosotros las cosas se hacen de esta forma”.

Nos encontramos ante una conclusión extraña en quien es uno de los más fuerte defensores de la comunicación y de la crítica inter-cultural. El planteamiento metodológico que Taylor ha defendido en toda su obra ha sido el diálogo entre las culturas, diálogo encaminado a crear esa “fusión de horizontes” preconizada por Gadamer, presuponiendo hipotéticamente que todas las culturas, en la medida en que expresan el sentido de lo bueno, de lo verdadero y de lo sacro de muchas generaciones de seres

humanos, poseen algo que merece admiración y respeto, junto a cosas que no pueden aceptarlas.

5. CONDICIONES PARA SALIR DEL *IMPASSE*: RE-SITUAR EN EL CENTRO LA RELACIÓN SOCIAL

Las dos respuestas que hemos analizado resultan insuficientes para afrontar el desafío planteado por la nueva situación.

La primera, objetiva las culturas como si fuesen “cosas” –o, como dice el mismo Kymlicka, “contextos de elección”– externas al individuo, que podría escoger sus orientaciones y valores. La segunda, en contraste, absorbe al individuo en el interior de su cultura hasta considerar imposible que pueda preguntarse por las razones que justifican las ideas y las prácticas compartidas, o eventualmente discutir las y revisarlas.

Tanto en un caso como en otro, lo que se olvida es la idea de la sociedad como relación (Donati, 1994). El individuo está siempre (desde el nacimiento) inmerso en una cultura que representa y define un modelo de “vida buena”, es decir, de la vida que vale la pena vivir. Este modelo no es un “objeto” que el individuo pueda asumir o dejar a su suerte como se acepta o se rechaza un regalo. Es mucho más. Es un aspecto constitutivo de la propia identidad, algo que forma parte de su personalidad (podríamos decir, utilizando la terminología de Habermas, que es aquello que ha permitido el proceso mismo de individualización) y que condiciona su forma y ejercer la misma libertad de elección.

Reconocer esto implica ir más allá de la idea de ciudadanía ilustrada/liberal. También de su variante tardo-moderna, que admite la garantía jurídica de la posibilidad de que los individuos que comparten ciertos usos y costumbres no se vean obligados a cambiarlos porque sean económicamente poco beneficiosos. Ha-

bría que reconocer que también las subjetividades sociales⁴, dentro de las que se desarrolla y realiza la personalidad de los individuos, tienen derechos propios, diferentes de los de los individuos y no reducibles a la suma de ellas. Esto significa reconocer tales subjetividades como esferas sociales diferenciadas, relativamente autónomas, capaces de producir internamente un código de funcionamiento⁵.

El individuo no es su cultura. Tiene la posibilidad de afrontarla críticamente, de inquirir los motivos de ciertas prácticas o normas y de evaluar su bondad valiéndose, más allá de la propia razón, de lo que aprende a través de la confrontación con otras culturas. Existe, por tanto, una esfera de derechos de las personas cuya ausencia de reconocimiento por parte de algunas subjetividades sociales constituye objetivamente un límite, discursivamente argumentable; es decir, que no sólo depende de un punto de vista o del hecho de pertenecer a una cultura más que a otra –como sostiene el multiculturalismo radical–, sino que toda persona razonable podría reconocerla como tal a partir de buenas razones⁶.

El planteamiento relacional permite pensar un nuevo paradigma de la ciudadanía, capaz de ir más allá de la Modernidad sin perder lo que de positivo aporta, es decir, de desarrollar una idea de universalismo o de bien común que, por una parte, no se re-

4. Utilizo el término empleado por P. DONATI, en *La ciudadanía societaria* (2000), que define a la subjetividad social como “el lugar en el que la sociedad abre un espacio de convivencia entre los hombres, que no está encaminada al beneficio ni al poder político sino a valores. Como tal, es la forma de la cultura que, estructurada dialógicamente, permite al hombre buscar y encontrar la propia identidad como individuo y como comunidad a través de una visión y una práctica del bien común” (p. 219).

5. Este código corresponde al modelo de “humanización”, es decir, de vida humana plena, que la cultura ha hecho propio y funciona a partir de la distinción humano/no humano.

6. Sobre este aspecto me remito a las posiciones defendidas por Boudon (2000) y Habermas (1985; 1998), cercanas a la hora de criticar al relativismo radical. Ambas son diferentes en muchos aspectos, pero no es el momento para profundizar en ellos.

fiere sólo a individuos atomizados; por otra, no legitima las diversas culturas o subjetividades sociales a partir de su historia. Concibe la esfera pública como el ámbito en el que los sujetos sociales, políticos y económicos se encuentran (o se separan) para definir reglas comunes argumentadas mediante el discurso, es decir, basadas en la confrontación entre motivos y razones.

7. ELEMENTOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UN NUEVO MODELO DE CIUDADANÍA

Si se comparte el planteamiento que anteriormente he desarrollado, ¿qué modelo de sociedad multiétnica y multicultural se podría construir sobre esta base?

Podríamos responder diciendo: la sociedad de las lealtades múltiples⁷. Las sociedades imaginadas por todas las culturas históricas y por la modernidad requieren en primer lugar que la lealtad al grupo, a la etnia o a la religión, y en segundo lugar la lealtad al Estado-nación, asuman todas las restantes pertenencias y todas las referencias simbólicas.

Sin embargo, la nueva idea de sociedad parte de la presuposición de que las personas se realizan en su humanidad. Por tanto, realizan su bien tanto en el interior de las relaciones sociales (familias, comunidades étnicas y/o culturales, iglesias, asociaciones), como a través de las instituciones sociales (Estado y mercado), por lo que el bien común de esta sociedad consiste en la posibilidad de que estos bienes (que son también pertenencias) puedan coexistir sin negarse recíprocamente.

La construcción de este tipo de sociedad requiere ir, más allá de una forma simple, hacia a una forma más compleja de ciudadanía, capaz de reconocer una multiplicidad de pertenencias y

7. La expresión evoca el concepto de “universalismo de las lealtades múltiples” planteado por P. Donati (2000).

lealtades y, por tanto, de tolerar un nivel más elevado de diferenciación sin perder capacidad de integración.

Un instrumento indispensable para realizar esta perspectiva es la utilización del principio de subsidiariedad, como piedra angular o principio arquitectónico de la nueva ciudadanía, tanto en los Estados nacionales, como en la Unión Europea. No es este el lugar para ilustrar analíticamente los contenidos de tal principio (I. Colozzi, 2002, cap. 3). Sin embargo es importante tener claro que el principio de subsidiariedad es un concepto complejo en tres sentidos.

Fundamentalmente, porque se articula en esferas diferentes: dentro de la sociedad política; dentro de la sociedad civil (en la que se ubican las instituciones del trabajo y del mercado, las asociaciones y las comunidades, las familias); en las relaciones entre sociedad política y sociedad civil, dando paso a modos diversos de diferenciarlas e integrarlas. Cada una de estas esferas requiere modalidades apropiadas de aplicación concreta.

En segundo lugar, es complejo por tener un doble valor: por una parte, es un principio de defensa de la justa autonomía de cada sujeto, que tiene derecho a no ser expropiado de sus funciones; por otra, es un principio de promoción: la acción o intervención de todo sujeto no sólo debe respetar, sino también valorar y promover la autonomía del otro.

En tercer lugar, porque es un principio que no sólo regula las relaciones verticales —entre sujetos de orden superior e inferior—, sino también las relaciones horizontales; es decir, entre sujetos “pares” situados en el mismo nivel. Precisamente por la amplitud de sus aplicaciones e implicaciones, tal principio reclama un trabajo de re-elaboración, también conceptual, muy complejo y articulado que está aún por hacer.

8. BIBLIOGRAFÍA

- BELLAH, R. N., La religione civile in America, in S. S. Acquaviva e G. Guizzardi (ed.) *La secolarizzazione*, 1973, pp. 145-166.
- BOUDON, R., *Il senso dei valori*, Il Mulino, Bologna 2000.
- COLOZZI, I., *Le nuove politiche sociali*, Carocci, Roma 2002.
- COLOZZI, I. (ed.), *Varianti di comunitarismo*, Angeli, Milano 2002.
- DONATI, P., *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1994.
- The challenge of universalism in a multicultural postmodern society: a relational approach, in HALAS E. (ed.), *Florian Znaniecki's sociological theory and the challenges of 21st century*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2000, pp. 31-47.
- *La cittadinanza societaria*, Laterza, Roma-Bari 2000 (traducción castellana de Manuel Herrera, *La ciudadanía societaria*, Universidad de Granada, 1998).
- DONATI, P., COLOZZI, I. (ed.), *Generare «il civile». Nuove esperienze nella società italiana*, Il Mulino, Bologna 2001.
- *Religione, società civile e stato: quale progetto?*, EDB, Bologna 2001.
- *La cultura civile in Italia: fra stato, mercato e privato sociale*, Il Mulino, Bologna 2002.
- HABERMAS, J., *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1985.
- HABERMAS, J., TAYLOR, C., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.
- HUNTINGTON, S. P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000.
- KYMLICKA, W., *Liberalism, community and culture*, Clarendon Press, Oxford 1991.
- *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999.
- KURTZ, L. R., *Le religioni nell'era della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000.
- LYOTARD, F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1979.
- MARSHALL, T., *Cittadinanza e classe sociale*, UTET, Torino 1976.
- RAWLS, J., *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.
- TAYLOR, C., *Multiculturalismo: la politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993.
- WALZER, M., *La tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 1998