

# MULTICULTURALISMO Y TOLERANCIA

Casilda PEÑALVER GÓMEZ  
Universidad de Sevilla

Las implicaciones políticas y éticas que recorre cualquier discurso acerca de la cultura hace de este tema un tema complejo, delicado, pero a la vez apasionante. Dice García Carrasco (1995) que, en educación, es preciso “analizar críticamente el estado de cosas cultural”. Utilizo esta afirmación para justificar las líneas que escribo a continuación.

Definir, en la medida de nuestras posibilidades, lo que recorre y caracteriza la cultura de nuestro tiempo es verdaderamente una tarea ardua si uno no marca previamente desde dónde va a hablar. La línea argumental de estas pocas páginas está marcada por un intento de delimitación y caracterización de la naturaleza de la cultura contemporánea así como por la búsqueda de las prioridades ético-morales de la civilización actual, enmarcada en el proyecto neoliberal; la pregunta en realidad es por la textura ética de nuestro presente. Sin duda esa aproximación temática puede facilitar la comprensión del hecho educativo, así como marcar sus posibles proyectos de intervención y acción.

La cultura de nuestro presente es expresión de un conjunto de hechos de tipo social e histórico que convierte al hombre de este final de siglo XX en un hombre –ciudadano, si se quiere,– radicalmente distinto al de otras épocas anteriores. Esta cuestión está sometida a un debate que se inscribe en una discusión social, política y epistemológica que inevitablemente habla de la conformación social y ética de nuestro presente.

El análisis del proceso de constitución y formación de las concepciones ético-morales del sujeto contemporáneo así como el análisis de las tendencias y orientaciones que toma este en el propio proceso de la civilización son las cuestiones que, desde aquí, consideramos previas y fundamentales para una reflexión del quehacer educativo, porque ese proceso de constitución de mi propio `yo` pasa necesariamente por la cuestión de mi manera de pertenecer a una cultura, a un sitio, a una morada, a un hogar, a una lengua<sup>1</sup>.

Es evidente la dificultad de hablar del tema cultural sin tener presente que es una cuestión marcada por cuestiones de índole socio-económica y política, por un lado, y por otras de tipo moral o ético. Efectivamente, gran parte de lo que se diga tendrá que estar sometido a la revisión de las políticas migratorias actuales, porque ellas son expresión de un desacuerdo radical y estremecedor acerca de cómo entender las relaciones entre las distintas culturas<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Este tema de la constitución de mi identidad pasa necesariamente por la idea de ‘morada’, de hogar; sin duda, la percepción del hombre, vivida de una manera radical por los emigrantes, exiliados etc., de su propio existir es una percepción de transitoriedad, de inestabilidad y de permanente cambio. En definitiva, significa “concebir la morada como un hábitat móvil, como una forma de vivir el tiempo y el espacio no como si fueran estructuras fijas cerradas, sino como fuentes que incitan a una apertura crítica...; mi morada se sostiene a través de encuentros, diálogos y disputas con otras historias, otros lugares, otros mundos”. CHAMBERS, I.(1996) **Migración, cultura, identidad**. Amorrortu Editores. Buenos Aires, pág.18.

<sup>2</sup> Los informes y estudios del propio Parlamento Europeo dan señales, a veces, de un planteamiento aterrador en relación al hecho multicultural. Juan M<sup>o</sup> Bandrés expresa la posición de los planteamientos políticos de la derecha europea diciendo que según ellos “no es este un buen momento para los “otros”, para los extranjeros. (...). El mejor

## 1. CULTURA, MULTICULTURALISMO, TOLERANCIA

Hablar de nuestra cultura es hablar de cosmopolitismo, de universalismo, de multiculturalismo, de solidaridad, de tolerancia, pero también de violencia, de barbarie, de racismo, de intolerancia. Celebramos el año 1995 como el año de la tolerancia. La idea de la tolerancia interviene desde su sentido más profundo y serio hacer posible la convivencia de la diferencia, quiere expresión social de una idea de universalismo y, en el fondo, no es otra cosa que el reconocimiento del multiculturalismo como condición de la sociedad y la cultura contemporáneas.

Las consideraciones que se pueden hacer al estado de la cultura actual son, sin duda, muchas y toman dimensiones muy variadas. En estas páginas, partimos de la idea previa de que el multiculturalismo es una dimensión propia de la cultura o, como dice Lamo de Espinosa, "el multiculturalismo lejos de ser una condición singular de la cultura moderna es la condición normal de toda cultura"<sup>3</sup>. Sin embargo, esta afirmación obliga a detenerse en la expresión concreta que toma el hecho multicultural en las sociedades modernas, de manera concreta en la occidental. El fenómeno multicultural contemporáneo está marcado por una serie de factores como son la expansión de los medios de comunicación de masas y el aumento de los movimientos migratorios, que hacen de él un fenómeno controvertido y difícil.

La cultura no es un fenómeno dado y acabado, la cultura se hace y se conforma en el encuentro con otras culturas, en el necesario diálogo con otros, con otra gente, con otras historias. Esta idea de cultura habla de viaje, de errancia, de movimiento, de ausencia de estructuras fijas y cerradas; habla fundamentalmente de apertura y de intercambios. Dice Lamo de Espinosa que "las culturas se hacen y se hacen en referencia unas con otras. Un hacerse que alude, sólo a su devenir consciente, no sólo a que es el contraste cultural lo que permite a los sujetos darse cuenta de la singularidad de su propia cultura, sino también a que mediante ese contraste las culturas se reconstruyen y reelaboran, cambian, aceptando mezclas parciales o segregan y rechazan"<sup>4</sup>. Esto es, sin duda, la clave fundamental de toda reflexión acerca de la cultura, naturaleza relacionante, comunicativa y transformadora.

Entender el multiculturalismo como esencia básica de nuestro ser cultural supone colocarnos en una perspectiva, en una mirada, que obliga a entender los modos de esos encuentros, los argumentos de ese diálogo, el equipaje de ese viaje; obliga a distanciarse, o al menos a poner bajo sospecha algunas concepciones del multiculturalismo. Desde nuestro punto de vista el relativismo, ni el universalismo cultural, al menos en su expresión actual, dan explicación válida a lo que realmente es el multiculturalismo.

Por un lado, la concepción relativista hace pensar en la posible simetría entre las culturas y que, por lo tanto, todas las culturas han aportado lo mismo al progreso de la humanidad. El relativismo, más allá de sus connotaciones de orden político y social, imposibilita de hecho el que se pueda llevar a cabo la discusión, tanto teórica como práctica, acerca de los supuestos, normas y hábitos de cada cultura. El relativismo cultural acalla la propia esencia de la cultura

---

modo de evitar actitudes xenofóbicas es eliminar su posibilidad. Si no hay extranjeros, no hay protestas. La solución es pues reducir y limitar y hasta, si es posible, impedir la entrada de nuevos flujos de inmigración, económica o política". BANDRÉS, J.M<sup>a</sup>.(1994) "Inmigrantes, refugiados y racismo en el mundo actual". ETXEBERRÍA, F. **Op. cit.** supra. pág.17.

<sup>3</sup> LAMO DE ESPINOSA, E.(Ed.(1995) **Culturas, estados, ciudadanos**. Una aproximación al multiculturalismo en Europa. Alianza Editorial. Pág.20.

<sup>4</sup> LAMO DE ESPINOSA, E. (Ed.) (1995) **Op. cit. supra**. Pág.17.

vacía de sentido el hecho multicultural y paraliza las posibilidades del verdadero encuentro entre culturas.

Por otro lado, el universalismo en su expresión fundamentalmente eurocéntrica ha dado muestras suficientes de su incapacidad y su falsedad como proyecto multicultural, mostrando e imponiendo relaciones y diálogos asimétricos, obligando al silencio y a la exclusión a las llamadas “minorías”, determinando y marcando espacios no convivenciales. En definitiva pensamos que el universalismo, entendido como dominación y expansión, no es capaz de atender a las diferencias y diversidades existentes entre las distintas culturas porque ha olvidado, o bien renunciado a su dimensión primera que es una dimensión propiamente ética.

Efectivamente, la idea de universalismo y de integración universalista toman expresiones muy concretas y limitadas en nuestra sociedad. Dice Habermas que “**universalismo** significa que se relativiza la propia forma de vida atendiendo a las pretensiones legítimas de las otras formas de vida, que se reconocen iguales derechos a los otros, a los extraños, con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellos nos resulta difícil de entender, que uno no se empecina en la universalización de la propia identidad, que uno no excluye ni condena todo cuanto se desvíe de ella, que los ámbitos de tolerancia tienen que hacerse infinitamente mayores de lo que son hoy, todo esto quiere decir universalismo moral”<sup>5</sup>.

Pero, la traducción socialdemócrata de esta idea de universalidad, ha sido una traducción restringida y limitada fundamentalmente a las necesidades del capitalismo avanzado. El discurso socialdemócrata occidental, dominante, arrogante y expansivo, ha transgredido los fundamentos éticos y morales de aquella idea y se “ha autocalificado de universal”<sup>6</sup>.

La crítica a esa simplificación de la idea de universalismo, así como la crítica que se hace desde muchos sectores a la multiculturalidad, entendida como meros intercambios mercantilistas de recursos y personas, es una crítica que hay que escuchar atentamente, porque en ellas está bajo sospecha la propia idea de igualdad entre los hombres, entre las culturas, pero de manera especial porque se están excluyendo, ignorando y silenciando las voces de los otros. Parfraseando a I. Chambers, podemos decir que en general “estamos dispuestos a reconocer las diferencias en la medida en que permanezcan dentro del dominio de nuestro lenguaje, de nuestro conocimiento y control”<sup>7</sup>. Visto así, el multiculturalismo es una relación, un asunto, de poder.

Hablar hoy día de multiculturalismo es hablar de diferencias, de distancias reconocidas, de espacios delimitados, de moradas errantes. La idea de apertura, de búsqueda, de incertidumbre es una idea que recorre gran parte de la experiencia del hombre y que afecta, de hecho, a la propia manera de estar y hacer del hombre actual. Dice Madan Sarup que en la actualidad, la mayoría de nosotros comparte la experiencia del extranjero<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> HABERMAS, J. (1989) **Identidades nacionales y postnacionales**. Tecnos. Madrid.

<sup>6</sup> Dice Borreil que la idea de universalismo expresada desde el discurso socialdemócrata hay que desterrarla y combatirla: “Hay que apostar contra el universalismo que es arrogancia, y mantener sin embargo la primacía de la igualdad entre los semejantes”. BORREIL, J (1993) **op. cit. sup.** En este mismo sentido habla CHAMBRES, I.(1995) **op. cit. supra**. cuando dice que “los europeos se convirtieron en el `nosotros` universal –capaz de sancionar la historia de los otros y de sustraérsela: el incisivo `yo` que habla desde la ciencia y el conocimiento, nunca el `ellos`, objeto de otros discursos”. Pág.175.

<sup>7</sup> CHAMBERS, I. (1995) **Op. cit. supra**. Pág.53.

<sup>8</sup> SARUP, M. (1995) “Hogar, identidad y educación”. En AA.VV. **Volver a pensar la educación**. Vol. I. Morata. Paideia. Madrid. Pág. 278.

Efectivamente, en el fondo de la discusión acerca de lo multicultural de nuestras culturas se debate, desde un punto de vista político y social, pero también ético, uno de los ideales ilustrados que más fuerza y potencia ha tenido en la modernidad: el principio de igualdad frente a él el principio de la diferencia.

Ciertamente el debate y el desacuerdo mantenido acerca de la traducción e interpretación de aquellos ideales de igualdad, identidad, autonomía y diferencia expresan muy bien una preocupación acerca de los términos que puedan explicar estos principios. Tal vez lo que agrada a estos pensadores es la crisis de la razón racionalista, la crisis del sujeto moderno, la crisis del pensamiento occidental. Esa crisis pone en duda la certeza de nuestros conocimientos, pero también abre la sospecha de la razón práctica. Tanto la ética como las propias concepciones epistemológicas se orientan hacia un pensamiento crítico que “se ve obligado a abandonar toda pretensión de un lugar fijo que proporcione los fundamentos estables sobre los cuales nuestras vidas puedan erigirse alegremente”<sup>9</sup>.

Tal vez se pueda ver en la noción de diferencia y en la categoría de la alteridad<sup>10</sup>, la expresión de esa concepción de apertura y de encuentro, de diálogo y de representación de una vida errante. Esa categoría de la alteridad profundiza la propia idea de multiculturalismo desplegándose sobre un discurso fundamentalmente ético acerca de nuestra condición humana.

El pensamiento contemporáneo se sitúa en unas coordenadas que hablan de la indeterminación, de la no finitud, de lo incierto, de aperturas, de desaparición de las categorías binarias de la modernidad (verdad-falsedad; bueno-malo; belleza-fealdad, etc). Esas posiciones hablan de un sujeto “descentrado”, de identidades que se forman y constituyen en el propio encuentro con el otro, identidades que se forman y constituyen en y desde el movimiento. Chambers explica muy bien esta idea cuando dice que “la conciencia de la naturaleza compleja y construida de nuestras identidades proporciona una clave que nos abre a otras posibilidades: reconocer otras historias nuestra historia, descubrir en la aparente completud del individuo moderno su incoherencia, el extrañamiento, la brecha abierta por el extranjero que lo subvierte y nos obliga a reconocer el problema: el extranjero en nosotros mismos”<sup>11</sup>. Más allá de fronteras y delimitaciones de espacios, estamos expuestos a la diferencia, a la interrogación, a la ambigüedad y a la radicalidad de la presencia del otro. En esa experiencia de apertura, de escucha y de interrogación reside la posibilidad de la generación de una ética de la solidaridad.

Puede pensarse, sin errar mucho, que la cuestión no es otra que aquella, ya casi tópica, que abre la discusión entre dos diagnósticos distintos: humanismo o barbarie. Antes de entrar en este tema es preciso atreverse a hacer una serie de consideraciones en relación a nuestro presente

<sup>9</sup> CHAMBERS, I. (1995) *op. cit. supra*. Pág.22. Se debe entender bien que la evolución del pensamiento moderno ha supuesto un rechazo de las posiciones perennes o las verdades eternas y la introducción de categorías como la incertidumbre, caos, ambigüedad.

<sup>10</sup> Sin duda uno de los pensadores que más ha profundizado en este tema es E. Levinas. Tal vez sea urgente introducir el pensamiento y la ética de Levinas en las consideraciones acerca del quehacer educativo. Su ética de la responsabilidad, de la responsabilidad para con el otro, refuerza de manera indiscutible las llamadas insistentes a la solidaridad y la tolerancia.

<sup>11</sup> CHAMBERS, I. (1995) *Op. cit. supra*. Pág.46. En esta misma obra Chambers explica el fenómeno de migración como “un movimiento en el que el lugar de partida y el punto de llegada no son inmutables seguros. Exige vivir en lenguas, en historias e identidades que están sometidas a una constante mutación”. Pág. 19. Es importante retener la idea de extranjero del propio E. Levinas, porque esa idea de extranjero es expresión de ese hábitat móvil del ser humano.

## 2. LAS DIFICULTADES DEL MULTICULTURALISMO

El debate, y el desacuerdo mantenido, acerca de las tendencias de nuestro momento actual es un debate muy amplio y complejo, con posiciones y definiciones muy distintas. Tal vez se puedan reconocer nuestras palabras en un discurso fundamentalmente crítico a la cultura contemporánea y, desde luego con ciertas dosis de pesimismo. Pesimismo provocado por las políticas migratorias actuales, por el fracaso radical de las democracias liberales, que han entendido la democracia como meros formalismos jurídicos o mercantilistas que han despojado a los individuos de toda identidad sustancial. La crítica fundamental que se puede hacer a esa democracia liberal es la de establecerse sobre vínculos mercantilistas y dinerarios. Y si el defecto primero de esa democracia liberal es el vínculo social que se establece en ella, tal vez tengan razón aquellos que dicen que hay que redefinir los vínculos sociales, entendiendo estos “como relación con el otro, con los diferentes”.

Las condiciones del hombre en las sociedades capitalistas neoliberales son excesivamente complejas y contradictorias, apoyado este modelo social, fundamentalmente, en una idea de progreso y de crecimiento económico como imperativo categórico de lo social. Esta idea, o esta ilusión del progreso, ha afectado fundamentalmente a la faceta material y objetivable de lo social, pero no ha ocurrido de la misma manera en la faceta moral. Dice Capella, y lo dice bien, que es el lado moral donde la idea de progreso y de crecimiento muestra su aspecto más débil: “la época del progreso ha condenado oficialmente cierta barbarie en la vida pública –de esa mejora es testimonio el derecho penal ilustrado–, pero en ella la humanidad ha obtenido tanto la capacidad para el genocidio instantáneo como para el gradual, microfísico, a pequeñas dosis. El progreso es fundamentalmente de una capacidad material omnidireccional: también en la dirección de la barbarie y del exterminio”<sup>12</sup>.

Los discursos acerca de las democracias liberales y su expresión política, el capitalismo contemporáneo, se han centrado muchas veces en torno a una crítica del concepto de “progreso” y “crecimiento” que han presidido el ideal de la modernidad.

Estos ideales, definidos y marcados desde el propio proyecto ilustrado, son ideales que se expresan de manera contradictoria y muchas veces inconexa en nuestra sociedad. Porque en la modernidad estos ideales han tomado forma mucho más de la mano de cuestiones de tipo económico, de la mano de las necesidades del capital, que de cuestiones o decisiones de tipo ético y moral. Calvo Buezas expresa muy bien esta situación cuando dice que “si echamos una mirada al mundo contemporáneo, observamos una serie de fenómenos contradictorios e inconexos. Por una parte nunca como ahora formamos parte toda la humanidad de una **aldea global**, interrelacionada por los medios de comunicación y caracterizada por la **integración**, el **universalismo** y la **globalización**; el mundo se ha convertido en un gran mercado, en el que libremente transitan

<sup>12</sup> CAPELLA, R. (1993) **Los ciudadanos siervos**. Trotta. Madrid. Pág. 23. Las palabras de W. Benjamin hablando del progreso son determinantes. “Hay un cuadro de P. Klee que se llama Angelus novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviera a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y éste deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina (...). Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irremediamente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos ‘progreso’”. BENJAMIN, W. (1989) **Discursos interrumpidos I**. Taurus. Madrid. Pág. 183.

capital, tecnología, recursos, empresas y productos. Algunos analistas explican el incremento de esta **integración universalista** por el triunfo del **capitalismo liberal**, de naturaleza transnacional y expansionista. (...). Ahora bien, la expansión capitalista produce dialécticamente otros efectos, socialmente necesarios, como son la desintegración social, las fanáticas resistencias universalistas y los baluartes étnicos particularistas”<sup>13</sup>

Son discursos que alertan sobre la debilidad y la fragilidad, cuando no el fracaso del ideal universalista, multiculturalista y, por tanto, de la propia idea de la tolerancia en la sociedad capitalista y liberal contemporánea.

Desde aquí, parece que se pueda decir que los efectos que produce una sociedad altamente tecnificada, de amplios mercados –tanto humanos como materiales–, apoyada ideológicamente en la idea de la propiedad privada y la alta competitividad, han debilitado, por no decir extorsionado el ideal universalista, situando ese universalismo y su expresión propia en la tolerancia y la solidaridad, en meras cuestiones mercantilistas, que por su propia naturaleza contradicen las bases mismas de esos ideales. De hecho, gran parte de las realizaciones de Occidente han estado apoyadas en una práctica universalista y tolerante débil cuando no en una verdadera, aunque oculta, práctica de dominación y violencia bajo mecanismos de olvido, de exclusión, y de destrucción, del **otro que no soy yo**, del extranjero.

Ramón Capella expresa muy esta idea cuando dice que “lo cierto es que el único ámbito en el que los occidentales se representan a los demás como iguales a sí mismos, el único en el que el fondo no les es posible representarse a los demás como iguales (condiciones naturales – aparte) resulta ser el ámbito puramente jurídico. Todos los occidentales –todos los miembros de sociedades mercantilistas– se representan los unos a los otros como iguales para comprar y vender”. En la sociedad capitalista, los vínculos son fundamentalmente mercantilistas.

La cuestión, planteada desde ese punto de vista, obliga a determinar los sentidos que pueden tomar cada uno de esos términos, términos completamente encardinados en una filosofía y en una ética de carácter humanitario, solidario, pero también incluidos en el discurso político de la socialdemocracia. Si bien es cierto, y Habermas lo dice, que el ideal cosmopolita y universalista hay que desarrollarlo hoy día en el sentido de un multiculturalismo<sup>14</sup>, también es cierto que gran parte de la idea y de la práctica de la multiculturalidad, en las democracias liberales, es completamente insuficiente. El desvelamiento de esa insuficiencia puede hacerse al hilo del análisis de la condición humana en este final de siglo, para intentar ver la posibilidad de hablar de tolerancia y solidaridad en nuestro contexto civilizatorio.

En los estados capitalistas avanzados, y la propia Europa ha dado muestra de ello, el universalismo en su sentido más amplio tomó expresión de un verdadero imperialismo social y moral; también el proyecto igualitario, base y fundamento de las democracias liberales expresa su fracaso en contextos muy determinados. Las democracias liberales han asumido de manera muy lenta, y han expresado, también con mucha lentitud, el principio de igualdad ante la ley, el derecho a la libertad de creencias y formas de vida, pero, paralelamente a todo esto hay que destacar que el sujeto contemporáneo ha sido despojado, lo dijimos antes, de todas sus cualidades personales, sujeto a condiciones civilizatorias muy específicas, como son la alta complejidad de la vida moderna en ciudades cada vez más inhabitables y la progresiva

<sup>13</sup> CALVO BUEZAS, T. (1995) *Crece el racismo, también la solidaridad*. Tecnos. Madrid. Pág. 20.

<sup>14</sup> HABERMAS, J. (1989) *Identidades nacionales y postnacionales*. Tecnos. Madrid.

colonización de la comunicación personal por los cada vez más poderosos medios de comunicación de masas<sup>15</sup>.

Efectivamente, nuestra cultura no es pensable si no es bajo la idea y el reconocimiento de dos hechos fundamentales, los de complejidad y de simultaneidad. La complejidad es el fenómeno básico y fundamental que recorre tanto nuestro presente como nuestro propio proyecto.

Tal vez sea la conciencia de esa complejidad la que atraviesa al hombre contemporáneo; conciencia de la complejidad de las relaciones en nuestro mundo, conciencia de lo ilimitado e impredecible de los acontecimientos, conciencia de la fragilidad y debilidad de nuestro ser en el mundo. A esa conciencia de complejidad se añade la conciencia de la simultaneidad, generada fundamentalmente por los medios de comunicación de masas que hace crear el sentimiento de cercanía, de ser simultáneos con el resto de la especie humana y que, muchas veces, actúan como reductores de esa misma complejidad. Se puede decir, parafraseando a Thiebaut, que los mass media reducen la complejidad tematizándola; la tematización “opera como mecanismo de reducir la complejidad de la sociedad moderna y así operar como lubricante de tensiones en una realidad compleja. Para ello, en el interior de los mass media se desarrolla un proceso de control de acceso de material informativo, de jerarquización y selección temáticas”

De esta manera se puede entender que el marco cultural actual plantea no pocas dificultades a la hora de dibujar el horizonte ético de nuestra contemporaneidad. Porque si es verdad, lo dijimos antes, que vivimos en una aldea global, “no es fundamentalmente porque estemos informados –solemos estarlo poco, interesadamente y mal–, sino por existir una comunicación material, objetiva entre la práctica totalidad de los habitantes del planeta”<sup>16</sup>.

### 3. MULTICULTURALISMO Y ÉTICA

Hablábamos antes de la condición del hombre actual y decíamos que la constitución de nuestras identidades, de nuestra subjetividad en el marco social actual se realiza a través de hondas y profundas contradicciones, contradicciones marcadas, de manera importante, por la dicotomía existente entre el mundo de lo privado y el mundo de lo público, entre lo jurídico como regulación de lo social y lo propiamente social como realización de las individualidades, entre lo que resulta ser la identidad colectiva y la identidad subjetiva. Esta, la identidad subjetiva se construye sobre y desde la conciencia de alteridad, bien como identificación con la comunidad, bien como constitución de una subjetividad que permanece diferenciada del “otro que no soy yo”, y aunque esa autoidentificación tenga siempre un referente colectivo, es una identidad que se realiza en el encuentro con el otro. Nuestra identidad es necesariamente plural.

El multiculturalismo, entendido como encuentro entre culturas, está profundamente relacionado con la propia idea de tolerancia, pero sobre todo con la idea de solidaridad y de responsabilidad para con el otro, y desde ahí con una idea fuerte y radical de justicia.

Y aunque las maneras de hablar y de referirse al concepto y a la idea de tolerancia son muchas, tal vez la aclaración etimológica del término pueda dar alguna luz. Dice Claude Sahel que “la palabra tolerancia procede de la raíz indoeuropea *tol. tel. tla*, de la que derivan *tollere*

<sup>15</sup> Para este tema es interesante el artículo de PEÑALVER, P. (1994) “Aporías de la democracia”. En *Rev. Cuestiones Pedagógicas* n° 10-11. Universidad de Sevilla.

<sup>16</sup> CAPELLA, R. (1993) *op. cit. supr.* Pág. 40

y tolerare. Tollere significa levantar, quitar, y a veces, destruir. Tolerare significa llevar, soportar a veces combatir<sup>17</sup>. Tolerar, pues, no es sólo soportar, es también combatir, y por lo tanto supo actividad, ejercicio, movimiento.

Las reflexiones que hace P. Ricoeur en torno a la tolerancia y lo intolerable son reflexiones importantes y que aclaran la necesidad del ejercicio de la tolerancia como única vía de reducir la violencia, tanto a nivel institucional, político, como a nivel individual. La tolerancia institucional no puede ir más allá del ámbito de regulación del orden civil, fundamentalmente en el sentido de arbitrar pretensiones e intereses rivales o encontrados, y en ese sentido es o debe ser reductora de violencias. El ámbito real y único de esa tolerancia es el derecho o la justicia. En el plano individual, la tolerancia supone no imponer a los otros nuestras convicciones, nuestras creencias. Si en el plano institucional es el derecho y la justicia la base de la tolerancia, en el individual es el respeto al otro, a sus convicciones y creencias. En ningún caso esa idea de tolerancia puede significar indiferencia hacia el pensamiento del otro, ni siquiera puede apoyarse en una actitud relativista; el respeto “debe ser un respeto conflictual, propio del que asume sus convicciones y las pone a debate”<sup>18</sup>.

Porque la tolerancia no es otra cosa que el ejercicio moral del universalismo, su territorio es el diálogo y su espacio la polis. La tolerancia como virtud y como actitud conviene a un estado democrático que considera a las personas como libres e iguales.

En cualquier caso, la conciencia del hombre contemporáneo de pertenencia a una sociedad cosmopolita, multicultural, sin barreras, ni fronteras, conciencia muy bien expresada desde la filosofía de la sospecha, presenta rasgos contradictorios y, desde luego resistencias importantes. El multiculturalismo hay que pensarlo desde una actitud de inquietud, de alerta, el multiculturalismo tiene necesariamente que ser activo, requiere, él mismo, un ejercicio activo y permanente de tolerancia. Como dice Jean Borreil, “la tolerancia no es una indiferencia blanda, es energía de un combate”<sup>19</sup>. Es una actitud de escucha, de espera, pero también y fundamentalmente una virtud de la democracia como forma de vida, que lleva al reconocimiento y al encuentro del otro, que se debate en la alteridad. El hombre es un ser fundamentalmente relacionante, pero en ese encuentro con el otro, con lo plural, con lo multicultural, la propia identidad puede resultar alterada, puede romper mi identidad. Esa identidad que no es sino alteridad marca muy bien el carácter de combate que puede aplicarse al término tolerancia.

El caso de Europa, lo señalaba antes, es un caso paradigmático para este tema. La multiculturalidad de la que los occidentales hacemos gala, no ha sido, en algunos casos, más que un agresión al otro, de silenciamiento y de exclusión<sup>20</sup>. Quiero decir, que muchas veces, bajo bandera de la tolerancia o del multiculturalismo, ha ocultado formas de violencia y de intolerancia. La intolerancia silencia al otro, al diferente, le quita la voz.

Evidentemente, la dimensión moral de la idea de tolerancia hay que plasmarla en nuestra realidad presente y creo que lo que recorre en la actualidad el tema de la ética de las acciones humanas es una cierta debilidad, un saberse frágil. Carlos Thiebaut habla de la fragilidad de la mirada moral del hombre contemporáneo, Capella y otros del desencantamiento de la ética. Thiebaut explica cómo la fragilidad de nuestra existencia y por tanto la fragilidad de la id

<sup>17</sup> SAHEL, C. ed. op. cit. supr. pág 16

<sup>18</sup> ETXEBERRÍA, X. “El pensamiento de Paul Ricoeur en torno a la violencia”. En BINAURO, J.A. ETXEBERRÍA, X. (eds.) (1994) **Pensando en la violencia**. Desde W. Benjamin, H. Arendt, R. Girard y Ricoeur. Bakeaz/Los libros de la catarata. Bilbao/Madrid. Pág.91

<sup>19</sup> BORREIL, C. “El verbo ausente” en SAHEL, C. op. cit. supr. pág. 137

del bien en nuestro presente deben hacernos sospechar que la solidez (desde luego teórica que no práctica) sólo oculta quiebras, fracturas y desencuentros<sup>20</sup>. ¿Cómo pensar moralmente una sociedad que se construye sobre supuestos radicalmente contradictorios?, ¿cómo hacer, en ese contexto ético de debilidad, fragilidad o desencantamiento, de la idea de tolerancia, una idea certera y fuerte?. La posible línea de determinación de esas contradicciones culturales, se pueden hacer, siguiendo a Capella, desde el reconocimiento de la doble dificultad que encuentra la ética en su definición contemporánea: la primera dificultad es el carácter crecientemente artefactual, o artificial, de la acción humana, la segunda dificultad proviene del carácter crecientemente socializado- “hecho a piezas”, dice Capella- de nuestras acciones. Estas dos dificultades, aunque no nos debemos en su comentario, afectan de manera directa a la acción humana, a la manera de proceder e intervenir en el mundo.

La artificialidad de nuestro presente, muy bien representada por la alta tecnología, y la socialización que representa la dificultad o imposibilidad de “operar individualmente para la obtención de resultados significativos” (Capella, pág. 38), afectan de manera profunda a nuestra propia conciencia moral. La complejidad del mundo tecnológico y el sentimiento de insignificancia de nuestros actos individuales nos provocan un cierto malestar cultural, un cierto desencanto hacia las posibilidades de humanizar nuestra civilización, un cierto desarraigo y profundo sentimiento de contradicción entre lo que sabemos (estamos muy informados) y lo que hacemos. Sabemos de las guerras, del sufrimiento de los otros, del hambre y de la miseria, no queremos que existan, pero, a la vez, los mantenemos esa situación a costa de defender nuestro propio sistema de vida, consumista y profundamente insolidario. Estamos hablando de las relaciones Norte-Sur<sup>21</sup>.

La pregunta que hacíamos acerca de la posibilidad de hablar de moralidad o eticidad en este contexto social no puede encontrar respuesta si no es haciendo una verdadera apuesta a favor del ejercicio de la tolerancia, acciones que estarán siempre mediadas a través de un diálogo intra e intersubjetivo. La tolerancia, en ningún caso es un ejercicio teórico, la tolerancia no puede mostrarse, enseñarse, tiene necesariamente que ejercerse y de este modo tomar existencia.

Nos hemos situado en las posiciones que señalan crítica y activamente la fragilidad de nuestra conciencia moral, hay que decir que esto no puede suponer, en ningún caso, el escudarse o refugiarse en esa debilidad para legitimar acciones o para disfrazar actos de violencia y de barbarie<sup>22</sup>. Ni siquiera el reconocimiento de la debilidad ética o de la confusión ética contemporánea debe entenderse como un dejarse llevar por el laberinto de nuestra vida. Lo

<sup>20</sup> El caso de la mujer es paradigmático. No por casualidad, uno de los temas centrales de los análisis feministas gira en torno al análisis de la constitución de la identidad moral y cultural de la mujer, considerando este proceso como un proceso de apartamiento de la mujer del mundo de lo público y de lo considerado como “universal”. Es muy interesante la lectura del artículo de Benabid, S. (1990) “El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg - Gilligan y la teoría feminista”. En BENAVID, S. y CORNELL, D. (1990) **Teoría feminista y teoría crítica**. Alfons el Magnanim. Valencia.

<sup>21</sup> La idea de la fragilidad de la ética contemporánea recorre gran parte del pensamiento filosófico actual. Es interesante la lectura de THIEBAUT, C. (1988) **Cabe Aristóteles**. Visor. Madrid. Se puede encontrar una buena colección de artículos en VATTIMO, G. y ROVATTI, P. A. eds. (1983) **El pensamiento débil**. Cátedra. Madrid

<sup>22</sup> El análisis de Capella es contundente en este sentido cuando dice que “el nivel de desarrollo de las sociedades occidentales no es extensible a todos los pobladores de la tierra”. CAPELLA, R. (1993) **op. cit. sup.**, pág.41.

<sup>23</sup> La expresión más clara de la violencia y de la barbarie en la actualidad es, sin duda, el racismo. Un análisis claro sobre este tema puede encontrarse en MONTOYA, M<sup>a</sup> A. (1994) **Las claves del racismo contemporáneo**. Libertarias/prodhufi. Madrid

único que podemos hacer es mantener una actitud reflexiva, crítica, una actitud que se manifieste como actitud de inquietud y de alerta. En eso estamos, en el intento de mantener una actitud permanente de comprensión e interpretación de la realidad que nos ayude a mostrar la verdadera cara de lo humano.

#### 4. A PROPOSITO DE LA EDUCACIÓN

De lo dicho hasta ahora puede entenderse que nuestra posición ante el multiculturalismo es una posición que quiere hacer fuerte y radical la idea del encuentro, del diálogo, del respeto de la tolerancia, de solidaridad. Es una posición que deja clara la crítica a las prácticas interculturales apoyadas sobre actitudes que sólo ocultan indiferencia cuando no dominación. Hemos apostado por una idea del hombre y de la ética abierta y reflexiva, fundamentalmente dialógica. Todo esto no está alejado de las posiciones que, desde el mundo intelectual y científico hablan del pensamiento crítico.

Las consideraciones que se puedan hacer a este tema son muchas. La tarea educativa concretamente la escuela actual pasa por momentos críticos porque la escuela no es impermeable a las condiciones y realidades de la cultura y la civilización contemporánea, a sus contradicciones y avatares. De hecho, el pensamiento educativo actual es consciente de la urgencia de introducir en las intervenciones escolares aprendizajes hasta ahora considerados de segunda categoría las llamadas “marías” y ahora sospechosamente conocidas como materias transversales. Es evidente que todo ese movimiento de introducción de nuevas “materias” o “aprendizajes” proviene de una preocupación por alejarse de una enseñanza tecnicista, “positivista”, de “aprendizaje instrumental” y situarse en una actitud de reconocimiento de la necesidad de preparación para una vida plural, en permanente cambio, sometida al control y al poder de los medios de comunicación de masas.

En definitiva, es un pensamiento educativo crítico que quiere expresar desde él mismo y su propia práctica intelectual no un discurso teórico “acerca” de la práctica o prácticas educativas sino su decisión clara y radical de hacer de la educación, de los procesos educativos, procesos de realización de ese sujeto que se realiza en y a través del otro, del diferente, espacios y lugares de encuentro y de debate. Una ética que quiera ser educativa tiene necesariamente que estar engarzada en los ideales de tolerancia, de solidaridad. Pero la dificultad es que estos ideales más que enseñarse como si de técnicas se tratara, necesitan mostrarse y no está claro que lo que trabajamos hoy día en educación estemos preparados para hacerlos, muchas veces porque no nos lo creemos. Nuestros departamentos, las instituciones educativas en general dan muestras de lo contrario, de penosas y lamentables estancias, de ausencias de encuentros de debate, discusión, de perversos ejercicios de poder y dominación, de exclusión y silenciamiento de lo que no son “los míos”, etc. La reflexión que se puede hacer al hilo de todo esto es la de la necesidad de apostar por una ética de la solidaridad y hacer de ella la base y el fundamento de las relaciones en la escuela y el resto de las instituciones educativas, hacer de nuestros espacios educativos espacios donde las fronteras y los límites no marquen exclusiones sino diálogos, debates, considerar la necesidad de replanteamientos permanentes acerca de las relaciones de fuerza dentro del aula y también dentro de las propias instituciones educativas. Sin duda, sólo una reconsideración del quehacer educativo que mire y proyecte la acción educativa desde un punto de vista radicalmente ético podrá avanzar en el sentido de hacer valer y potenciar vínculos afectivos y sentimientos positivos hacia los otros, hacia los diferentes.