



RACISMO, ETICA Y MODERNIDAD

Jorge NOVELLA SUAREZ

*Qué ponen las nuevas mitologías en lugar
de la dignidad y la solidaridad*

Jürgen Habermas

Sarajevo no es sólo el nombre de una ciudad de la antigua Yugoslavia asolada por la guerra y sus epígonos (limpieza étnica, genocidio, racismo). No. Hoy Sarajevo es el símbolo de la degradación a que puede llegar el ser humano en los albores del siglo XXI. Los terrores del año 2000. Mueren a diario mujeres, niños... y con ellos los grandes ideales que han ido conformando la democracia y la civilización occidental; libertad, justicia, solidaridad.

Fin de siècle

La vida sigue y uno no pensaba que tuviera que explicar a sus hijos, como lo hizo mi padre, que Ana Frank y su historia eran algo pasado,

que nunca volvería a ocurrir y que no tendríamos que avergonzarnos de ser hombres.

La guerra no puede ser un modelo para pensar la historia, la dialéctica amigo/enemigo engendra el racismo, la gran metafísica de la muerte del siglo XX como la llamaba Michel Foucault. Asistimos anonadados a cómo se pasa de la lucha de clases a la lucha de razas. Por eso, hoy más que nunca hay que apostar, luchar por aquellos valores que nos legó la modernidad. Empieza a ser preciso ser intolerante con los intolerantes. Ser firme en nuestras convicciones contra la heterofobia y defender una cultura de la diversidad, del multiculturalismo, en definitiva, del mestizaje.

La reflexión que ofrezco a continuación es el primer paso, la *minima moralia* para combatir la barbarie producida por la guerra de los Balcanes, aunque muchos gobiernos europeos apoyen a los genocidas, otros callen con un silencio que los hace cómplices; *los más*, la inmensa mayoría nos resistimos a creer en el fin del hombre. Y de lo que le es más caro, su libertad y dignidad.

Después de Auschwitz

La barbarie del Estado totalitario y el nazismo dejó perpleja a la mayor parte de la humanidad, a la razón sin esperanza y a la ilusión sin porvenir. T. W. Adorno reflexiona en *Dialéctica negativa* acerca de cómo no sólo murieron las víctimas de los nazis, también los supervivientes llevarían las secuelas hasta sus últimos días, «¡Qué culpa tan radical la del que se salvó! Su pago son los sueños que padece, como el de quien ya no vive, sino que fue pasado por la cámara de gas en 1944...», aunque el propio Adorno reconoce «que quizá haya sido falso decir que después de Auschwitz ya no se puede escribir poemas. Lo que en cambio no es falso es la cuestión menos cultural de si se puede seguir viviendo después de Auschwitz» (1).

¿Cómo volver a tener esperanza?, en el sentido blochiano de afecto de expectativa, anhelante, del elemento decisivo para un rearme moral y un cambio social que superara esta situación. Es la crisis final del modelo que nos legó la Ilustración y de la razón instrumental, de la ciencia y de la técnica como ideología. Por ello tenemos que plantearnos los interrogantes siguientes: «¿Qué porvenir aguarda a la razón humana después de Auschwitz (y del Gulag o Hiroshima), después de la muerte de Dios, después del ocaso de la religión sobrevinida con la modernidad? (2) Y este otro: «¿Es posible aún la reconstrucción racio-

(1) T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, p. 363.

(2) J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, México, F.C.E., 1991, p. 24.

nal del ideal progresista de la Ilustración y la promoción de programas prácticos orientados a la prosecución de formas de convivencia fundados en los principios de libertad e igualdad?» (3). De cuál sea la respuesta a estas cuestiones pende la realización histórica del proyecto de la modernidad. Un «proyecto inconcluso» a juicio de Habermas, pese a las críticas de Adorno -Horkheimer al iluminismo, que supone la crítica a esa razón instrumental, o unidimensional según Marcuse, en tanto que totalitaria, ya que pretende ser la única y someter todo marco instrumental. Continuando así el *carácter crítico* consustancial a la razón, Habermas continúa defendiendo el proyecto ilustrado de un modo crítico, incluso critica a Adorno y Horkheimer (4). Y sigue defendiendo la racionalidad, «señalando a cada paso las patologías de una modernidad, o mejor, de un tipo de modernidad fracasada, pero no agotada», y se plantea: «o seguimos teniendo firme la intención ilustrada o damos por perdida la modernidad y su proyecto» (5). El proyecto de los ilustrados de la emancipación del hombre y la instauración de un orden político donde se realizasen los valores, ideales, principios de justicia y libertad. Ese es el reto. Hacer una lectura crítica de la modernidad o nos quedaremos en el discurso de la pura inmanencia.

Modernidad crítica e identidad europea

Para enfrentarnos en nuestros días al racismo y a la xenofobia hay que tener una identidad común, una identidad europea. Habermas sostiene que «la vieja Europa sólo logrará encontrar el camino de una nueva identidad cuando a este cortocircuito de crecimiento económico, carrera de armamentos y viejos valores le oponga la visión de una ruptura de ese destino, que es en definitiva un destino autoinfligido, cuando ponga fin al error de que el contenido normativo de la modernidad sólo podría desatarse en sistemas cada vez más complejos (...). La Europa moderna ha creado los presupuestos espirituales y las bases materiales de un mundo en que esa mentalidad ha usurpado el puesto a la razón» (6). Identidad Europea, pero no entendida como bloque o conjunto de Estados nacionales que la forman jurídica y políticamente, tampoco en un sentido geográfico, sino el sentido espiritual que utiliza Husserl: «Bajo el rótulo de Europa lo que está en juego es la unidad de una vida espiritual, de un hacer y de un crear: con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con las configu-

(3) M. A. Quintanilla y Vargas-Machuca, *La utopía racional*, Madrid, Espasa Calpe, 1989, p. 53.

(4) J. Habermas, «Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e ilustración», *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 135-162.

(5) A. Maestre, «Modernidad y/o posmodernidad: un posible debate para la filosofía política», *Arbor*, número 503-504, C.S.I.C., 1987, p. 194.

(6) J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, *op. cit.*, p. 432.

raciones teleológicas, con las instituciones y organizaciones» (7). En La crisis refleja Husserl todo un periodo histórico, el de una Europa que se esforzaba por restañar las heridas de la Primera Guerra Mundial, convulsionada por la crisis del capitalismo, que sufre efectos y reacciones de la revolución bolchevique y asiste al advenimiento del nazismo al poder. El ambiente intelectual está dominado por esa ola de pesimismo que invadió Europa después de la Gran Guerra y cuya muestra la tenemos en los escritos de Hermann Hesse, Thomas Mann, Robert Musil, Stefan Zweig y, sobre todos ellos, Spengler con *La decadencia de Occidente*. La crisis deviene en «una crisis del humanismo europeo mismo en toda la significación de su vida cultural», y también como expresión no de la crisis de la ciencia misma, sino de una determinada interpretación de la ciencia (la objetivista o positivista que la llama Husserl). El imperio de la razón mecanicista ha relegado todo tipo de cuestiones que se refieren al «sentido o sin sentido de nuestra existencia humana». Se priva a la ciencia misma de todo sentido, pues en su afán de reducir todo a hechos, abstrae y anula a la subjetividad humana. Crisis de la existencia humana, de *Europa como símbolo de la civilización occidental*, que asiste a cómo la irracionalidad y la barbarie, fascismo y guerra, son los protagonistas de su tiempo.

La salida de la crisis tiene dos caminos, «la decadencia de Europa» (léase civilización occidental), que se distancia de su propio sentido racional de la vida y que la conduce nuevamente al holocausto, o bien «el renacimiento de Europa por el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón». La apuesta por la racionalidad (como teoría tradicional no teoría crítica, dirán los francfortianos) le lleva a considerar al filósofo «como funcionario de la humanidad». Espero que esta excursión-incursión habrá ilustrado el uso del término Europa.

Es también la decadencia de esta «Europa» identificada no por sus fronteras sino por las formas de vida. Quizás hoy los brotes xenófobos y racistas son producidos por la caída de los países del Este y el proceso de unificación alemana; la Unión Europea camina renqueante entre la oposición, la desconfianza y el desconocimiento de los ciudadanos. Cuando los Estados de la CE se reagrupan para afrontar los nacionalismos, el racismo y los fenómenos migratorios, hay que tener clara la concepción de esa identidad europea. Victoria Camps la entiende como identidad moral, «basada en el valor de la democracia y de los derechos humanos suscritos por las Constituciones de los Estados de Derecho. Las identidades se constituyen a partir del pasado, y el pasado cultural de Europa ha consistido en la gestión de unos valo-

(7) E. Husserl, «La crisis de la humanidad europea y la filosofía» *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 328. Esta conferencia se pronunció en Viena, mayo 1935.

res pretendidamente universales» (8). Los valores a los que se refiere la autora de *Virtudes Públicas* son los valores de la Ilustración racionalista y laica; la identidad europea es una *búsqueda de unanimidad en lo fundamental*. Para hacer frente a ese regreso de lo irracional, la exaltación de nuevas «identidades nacionales», fundamentalismos, etc., nos sirve el planteamiento *crítico* del *Aufklärung* y los valores que desde la Revolución Francesa lanzaron al mundo, Libertad, Igualdad, Fraternidad (hoy hablaríamos de Solidaridad). Claudio Magris (9), escritor fronterizo y amante de las culturas mestizas (quizás por haber nacido en Trieste) señala que hay que «llenar» la cáscara vacía de la palabra Europa para convertirla en un peculiar argumento donde se entrecruzan la apuesta por el individuo, la defensa de la solidaridad, la seducción de la persuasión, la fascinación por la complejidad y el reto de la tolerancia.

El diagnóstico es claro, «defender los universales de la moral ya establecidos como tales... La libertad de conciencia, de expresión de asociación, la tolerancia o el derecho a la autodeterminación son derechos universales. Como deben serlo también la igualdad o no discriminación por razón de religión, raza, sexo, opiniones políticas, propiedades o nacimientos, así como los distintos derechos económicos y sociales» (10). Estos son los universales de la moral que romperían el etnocentrismo, combatirían el progreso como desarrollo a ultranza, donde imperan los modos de vida actuales regidos por la cultura de la satisfacción y la ética del éxito. Facticidad, actualidad, el frenesí de la inmanencia (otra vez). Estos universales morales no son unificadores, no uniforman la pluralidad de las culturas. Constituyen *la unanimidad en lo fundamental*. Esos principios los podemos identificar con los derechos fundamentales vulnerados en muchos países. Respecto de los derechos humanos, Camps sólo los valora como «puntales para la crítica», puntos de referencia «para censurar las conductas claramente inmorales», luego hay que «priorizar los derechos económicos-sociales allí donde las libertades son inútiles, porque quien carece de lo básico nada puede hacer con la libertad...» (11).

Pienso que las libertades nunca son inútiles. El hecho de que estén legalizadas, contempladas e incorporadas a una norma básica es importante. Sin menoscabo de conseguir el acceso a los derechos sociales, pues sin éstos los derechos civiles pueden quedar vacíos de contenido. Ese es el matiz, podíamos recordar la libertad ¿para qué?, que preguntó Lenin a Fernando de los Ríos, en su viaje a la Unión Soviética.

(8) V. Camps, «La identidad europea», *Claves de la Razón Práctica*, número 19, febrero 1992, p. 32.

(9) C. Magris, *El País*, 30 enero 1993.

(10) V. Camps, «La identidad europea», p. 32.

(11) V. Camps, *ibid.*, p. 34. Subrayado mío.

tica, *libertad para ser libres*. Una identidad europea como identidad moral basada en esos principios, en esos valores superiores, valores compartidos, virtudes públicas o cívicas, que estén plasmados en el derecho positivo y reforzadas por garantías y mecanismos democráticos para que se respete su ejercicio y su consecución plena. Victoria Camps caracteriza lo que ella llama virtudes públicas: «Es una cualidad —o una serie de ellas— favorable al ejercicio y al perfeccionamiento de la democracia representativa» y van dirigidas a crear «un clima de colaboración y cooperación» (12); y Adela Cortina hace descansar el sentido profundo de la moral civil «en unos valores compartidos que por verdaderos hemos aceptado explícitamente en buen número de sociedades» (13).

Estos valores o como les queramos llamar son la raíz misma de los derechos fundamentales. Estos son una *mínima moralía*, mínimos de moralidad pública pero a su vez proyectan una utopía del futuro. Resumiendo, los derechos humanos tendrían fundamentalmente las siguientes funciones:

1. *Crítica del presente*

2. *Plasmación de la moralidad*

Como *Moralidad legalizada* cuando están incorporados a los sistemas jurídicos democráticos, cuando están fuera *moralidad crítica*, que presiona y sirve como criterio racional para enjuiciarlos.

3. *Inspiración leyes positivas*

Como perspectiva ético-jurídica del Estado de Derecho son principios de organización de los distintos poderes. En la producción normativa se desarrollarán las concreciones de estos principios, valores, etc.

4. *Exigencia de actuación en nuestro presente histórico*

Destino a lograr la autonomía moral del ser humano, para que éste sea considerado siempre como un fin en sí mismo y no como un medio. Lograr la emancipación del hombre y la consecución plena de su libertad y dignidad.

5. *Instancia utópica*

Lo que todavía no es pero puede ser, en el sentido de la descripción de Herbert Marcuse: «La libertad sólo es concebible como realización de lo que hoy es todavía utopía».

(12) V. Camps, *op. cit.*, pp. 32 y 12.

(13) A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 2ª, 1989, p. 154.

Pero estos ideales del humanismo cosmopolita son los que fustigan las ideologías racistas y los grupos que hoy propugnan y realizan actos xenófobos. La historia se repite. Si Gobineau, Vacher de Lapouge y Chamberlain repudiaban la Revolución Francesa y los ideales de la Ilustración, hoy sectores de la extrema derecha hacen el mismo discurso, niegan las doctrinas que afirman la unidad del género humano. Recordemos la definición del racismo que nos da Levi-Strauss: «El racismo es una *doctrina precisa* que se puede resumir en cuatro puntos:

1. Hay una *correlación* entre el patrimonio genético, por una parte y, por otra, las capacidades intelectuales y las disposiciones morales.
2. Ese patrimonio genético, del que dependen esas aptitudes y esas disposiciones, es *común* a todos los miembros de determinados grupos humanos.
3. Esos grupos llamados *razas*, se pueden jerarquizar en función de la calidad de su patrimonio genético.
4. Esas diferencias autorizan a las *razas* consideradas superiores a *dominar, explotar* y, eventualmente, *destruir* a las otras» (14).

Hablar de razas o de tipos biológicos es un dislate después de la crítica científica de la antropología física, la genética de poblaciones o los *test* de inteligencia diferencial.

Pero no debemos quedar sólo en el rechazo y crítica de la xenofobia y del racismo. El etnocentrismo, la preferencia del ámbito de lo nuestro, el considerar que nuestra cultura es superior a cualquier otra «es una absurdidad» para Levi-Strauss, un rechazo ciego a lo que no es nuestro.

Derecho a la diferencia y deberes de los inmigrantes

Xenofobia, racismo, etnocentrismo. La identidad europea, esa identidad de valores, debe tener como primera premisa, *el derecho a la diferencia*, pues sólo adquiriremos esa identidad en la medida en que respetemos a los diferentes, a los no iguales, a los otros, al extranjero. No podemos caer en el argumento del etnocentrismo de considerar la diferencia como inferioridad. Alain Finkielkraut (15)

(14) C. Levi-Strauss, *De près et de loin*, Odila Jacob, 1988. Citado por J. Aranzadi en «Racismo y piedad», *Claves de la Razón Práctica*, número 13, junio 1991, p. 4.

(15) A. Finkielkraut, *La derrota del pensamiento*, Anagrama, Barcelona, 1987.

piensa que el racismo no ha sido eliminado porque una vez eliminado el argumento biológico se presenta con el argumento culturalista. Quien ha ofrecido este argumento culturalista ha sido, también, Levi-Strauss. Si denunció en *Raza e Historia* (16), que data de 1951, la nulidad científica del concepto de raza, veinte años más tarde en *Raza y cultura* da una legitimidad parcial al concepto de raza», pues establece «lejos de que debamos preguntarnos si la cultura es o no función de la raza, descubrimos que la raza —o lo que se da a entender generalmente con ese término— es una función entre otras de la cultura» (17). Por supuesto que esta «vuelta» de Levi-Strauss ha sido utilizada, instrumentalizada para intereses espúreos, y se cifra todo no en los conflictos de raza, como antaño, sino en los conflictos entre diversas identidades culturales. La exaltación del nacionalismo y la concepción étnica de la sociedad se imponen a los ideales del humanismo cosmopolita.

«A cada pueblo, su personalidad cultural; a cada cultura, sus valores morales, sus tradiciones políticas y sus normas de comportamiento» (esto ya no es privativo de los pueblos del Tercer Mundo), «la suscribe también la fracción de la opinión pública que denuncia la invasión progresiva de Europa por los oriundos de los países subdesarrollados» (18). El discurso político que se desprende de estas afirmaciones es la imposibilidad de convivencia en un país de dos culturas diferentes. En la historia de España la ciudad de Toledo es un ejemplo de convivencia de tres culturas, judía, cristiana y árabe, hasta que la intolerancia se hizo presente. El derecho a la diferencia existía. Hoy nos planteamos el problema desde otra óptica. En *Los derechos y los deberes de los inmigrantes*, Finkielkraut comenta el famoso caso del uso del *chador* en la escuela francesa; el velo islámico es para él un *símbolo de la relegación de la mujer en la fe islámica*, en una escuela pública, como la francesa, que es laica, *no se tienen por qué permitir signos religiosos*, «no es casualidad que las muchachas que lo llevan sean aquellas a las que luego no se les permite continuar sus estudios o casarse a voluntad. Es un dispositivo de secuestro de la mujer incompatible con la declaración de derechos humanos, en la que se funda la escuela francesa» (19). No es una postura etnocentrista que desprecie otras manifestaciones culturales, sino que quiere que el inmigrante respete las señas de identidad de esa cultura, de ese país que le acoge. Luego hay que respetar ciertos principios para que la convivencia sea posible, si no se producirán los «guetos», y la integración —ya difícil— no se producirá. Finkielkraut cuestiona el que ayudar a los inmigrantes sea

(16) C. Levi-Strauss, «Race et histoire», en el colectivo *Le racisme devant le science*, Unesco, París, 1961, pp. 241-281.

(17) C. Levi-Strauss, «Race et culture», *Le regard éloigné*, Plon, 1983, cit. por Finkielkraut, *op. cit.*, p. 84. Subrayado mío.

(18) A. Finkielkraut, *op. cit.*, p. 93.

(19) A. Finkielkraut, *El País*, 21 noviembre 1990.

«respetarles tal cual son, tal como quieren ser en su identidad nacional, su especificidad cultural, sus raíces espirituales y religiosas» (20) y lo ejemplifica con costumbres, leyes, que atentan contra la dignidad de la persona. ¿Queremos imponer incluso la dignidad, la libertad, etc., a pueblos y culturas que han vivido y viven al margen de ellos? ¿Será un etnocentrismo benéfico e inconsciente? Sigamos al autor de *La derrota del pensamiento*, cuando establece:

— «La ideología antirracista es hoy la coartada de una uniformización planetaria. Si uno se opone a esa uniformización se le tacha de arcaico, racista, xenófobo, fascista y toda una ristra de adjetivos. Eso es un escándalo. Es el uso *benetton* del antirracismo».

— «No se integra a nadie en una sociedad diciendo que se carece de principios, entonando el *mea culpa*, y permitiendo instalarse a los recién llegados como bien les parezca» (21).

Estas dos puntualizaciones del filósofo francés nos sirven para entroncar con una serie de reglas que deben cumplir los inmigrantes, huyendo de posiciones maximalistas de condena que son, a veces, retóricas. Evitando quedarse en el discurso de la buena causa, aunque sin olvidar que el racismo parte del «derecho» de la explotación del hombre por el hombre, que lamentablemente ha sido el correlato histórico del progreso técnico. Agnes Heller (22) desarrolla las diez tesis que vamos a sintetizar y comentar a continuación.

1. La emigración es un derecho humano. La inmigración no lo es. Si alguien quiere *abandonar* nuestra casa, no debemos retenerle a la fuerza. Si alguien quiere *quedarse*, decidiremos si lo permitimos o no.

2. Desde siempre han existido costumbres, normas éticas que permiten quedarse *durante el tiempo que dure su situación de necesidad* (fugitivos inocentes, personas amenazadas por enemigos mortales...).

3. Decidir *quién debe quedarse, por cuánto tiempo* y en qué condiciones es también una *decisión ética* y una *decisión difícil*. No se trata de una decisión programática sino moral.

4. Que las leyes de inmigración sean tales que si lo hicieran (inmigrar a nuestro Estado) fueran admitidos. No sabemos nada de su *raza* ni de su *cultura*. Pero sabemos:

— que se *atuvieron a las normas domésticas*;

(20) A. Finkielkraut, *op. cit.*, p. 109.

(21) A. Finkielkraut, *El País*, 21 noviembre 1990.

(22) Agnes Heller, «Diez tesis sobre inmigración», *El País*, 30 mayo 1992.

— que hicimos lo que pudimos para que su estancia fuera *lo más comfortable posible*.

5. Generalidad de las normas (domésticas) en Asia o Latinoamérica.

Normas: *minima moralia*, establecen las condiciones mínimas para la vida en común.

Vivir bajo el mismo techo obliga a:

— Viven un periodo corto: no tienen porqué cumplir *todas* las normas.

— Viven un periodo largo: *sí deberían cumplirlas*.

6. ¿Cuáles son estas normas domésticas?

a) Leyes del Estado (no infringirlas, aunque no se amen).

b) Llegan a un *Estado* y a una *sociedad* luego deben cumplir leyes *no escritas* (higiene, urbanidad, voluntad de aprender el idioma...). *Condiciones mínimas para las relaciones humanas*.

c) Contribuir al bienestar del hogar.

Son reglas de civilización, no de cultura.

7. No confundir *cultura* (proceso de concretización de la diferencia) con *civilización* (condiciones mínimas de la interacción humana).

— Respeto a la diferencia es la primera obligación de un buen anfitrión. Obligación ética y pragmática.

— Anfitrión (siempre en posición de poder).

* Sus *obligaciones éticas* son inmensas.

* Concede/niega refugio.

* Establece las normas.

— Si se abolieran las normas de civilización común se podrían producir hostilidades y conflictos étnicos o culturales.

— Actitud responsable: *Distinguir correctamente* entre el *mínimo de civilización* (normas domésticas) y la *diferencia cultural*.

— Etnocentrismo: Personas que practican *otras costumbres* «no son lo suficientemente racionales para apreciar la verdad».

— Buen anfitrión: Cree con Leibniz en la posible armonía de toda clase de diferencias inconmensurables.

8. Distinción civilización/cultura en base a la *educación*.

9. Universalismo (primer año).

Proceso de socialización, aprender las reglas de su civilización (condiciones mínimas interacción humana, diferencia abstracta).

La concretización de la diferencia como proceso: cultura.

10. Aceptar normas domésticas significa:

— *Renunciar* (el inmigrante) a algunos *rasgos abstractos* de su diferencia. Produce dolor.

— Pero que sus *diferencias concretas* no se vean afectadas.

— Anfitrión: Obligación de aliviar el dolor y el sufrimiento *con un nivel aumentado de respeto*.

Las obligaciones son recíprocas y tienen que hacerse lo más simétricas posible

Esta sinopsis de los preceptos que mantiene Heller entronca con lo expresado anteriormente por Finkelkraut; se trata de conseguir una reciprocidad en las obligaciones, un *reequilibrio* para racionalizar los flujos migratorios. Jürgen Habermas coincide con la filósofa húngara-norteamericana en muchas de sus tesis, en un artículo titulado «Ciudadanía e identidad nacional: Algunas reflexiones sobre el futuro de Europa» (23), analiza los problemas que se presentan en el viejo continente a través de tres hechos: el futuro de los Estados-nación, a dónde va la Comunidad Europea en ese proyecto de integración económico-político supranacional y, en tercer lugar, los tremendos flujos de inmigrantes que se van a producir en el Sur de Europa. Lo que interesa es lo que señala Habermas: «El derecho democrático a la autodeterminación incluye, por supuesto, preservar la propia cultura *política*, lo cual incluye el contexto concreto de los derechos de los ciudadanos, aunque no incluye la autoafirmación de una forma de vida *cultural* privilegiada. Solamente dentro del marco

(23) J. Habermas, «Citizenship and national identity: some reflections on the future of Europe», en *Praxis International*, 12:1 abril, 1992.

constitucional de un sistema legal democrático pueden coexistir en términos de identidad sistemas de vida diferentes. Sin embargo, éstos deben interrelacionarse dentro de una cultura política común...» (24).

Y más ahora, que el Estado-nación entra en crisis por el resurgir de las identidades nacionales, y por cierta «pérdida de soberanía» ante esa ciudadanía europea/mundial. Sólo «dentro del marco constitucional», dice el autor de *La acción comunicativa*, pueden darse la coexistencia de dos sistemas de vida diferentes, ateniéndose al decálogo de Agnes Heller.

El problema puede surgir del anfitrión o del invitado, siguiendo el símil expuesto, pero creo que la preocupación, desde el punto de vista ético, debe ser el *neutralizar las posturas etnocéntricas de ambos*. Hoy existe una política restrictiva de inmigración (común en los países de Europa) que puede ser «lógica desde el discurso económico, desde la construcción de la Europa fuerte. Su única objeción no es de tipo lógico: es que resulta insolidaria» (25) Solidaridad. Pero no como una palabra rimbombante, sino como lo contrario de egoísmo. Solidaridad como extensión del ámbito del nosotros. Y tolerancia frente a los intolerantes. Y sobre todo, como señala Fernando Savater parafraseando a Marcuse, «la paradójica tarea de la tolerancia hoy consiste en delimitar con precisión el perfil de lo intolerable y defenderse con tolerante firmeza ante ello» (26).

Pienso que he esbozado algunos planteamientos éticos ante el racismo que trascienden el discurso, hoy generalizado, de la indignación moral. Esta es válida como punto de partida para nuestro actuar, pero hay que ir a las raíces del racismo: las causas económicas, el miedo, la inseguridad, ya que el racismo emerge en momentos en que las democracias entran en esas crisis (yo diría que cíclicas), en las que renacen formas agresivas basadas en el fundamentalismo, en las diferencias raciales y en los localismos regionales. Una vez que sabemos los motivos *históricos* (guerra, colonialismo y sistema productivo); los *políticos* (concepciones autoritarias, defensa de los privilegios ante las ideas igualitarias nacidas en la Revolución Francesa); *sociológicos* (cohesión social del grupo) del fenómeno del racismo y la xenofobia, estamos en situación de afrontar nuestra tarea moral. Esta consiste, una vez más, en lograr la emancipación del hombre y la consecución plena de su dignidad, como algo que está «más allá de la justicia».

(24) J. Habermas, *ibid.*, p. 17.

(25) M. Pasquau Riaño, «Racismo, nuevos argumentos para un debate antiguo», *El País*, 9 mayo 1992.

(26) F. Savater, «La tolerancia, institución pública y virtud privada», *Claves de la Razón Práctica*, número 5, 1991, p. 31.