

2005-11-01

Elementos sartreanos para una política multicultural

Alfredo Gómez-Muller

Instituto Católico de París, agomezmr@hotmail.com

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

Citación recomendada

Gómez-Muller, Alfredo (2005) "Elementos sartreanos para una política multicultural," *Logos*: No. 9 , Article 5.

Disponibile en:

This Artículo de investigación is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

ELEMENTOS SARTREANOS PARA UNA POLÍTICA MULTICULTURAL

ALFREDO GÓMEZ-MULLER

Profesor Instituto Católico de París

agomezmr@hotmail.com

RESUMEN:

El objetivo del texto es identificar algunos de los campos en donde el pensamiento de Sartre ofrece recursos teóricos para el debate contemporáneo sobre la justicia cultural. Para lograr este fin, se establecen cuáles son las críticas sartreanas a la universalidad abstracta a partir del texto *Reflexiones sobre la cuestión judía*.

Palabras clave: Justicia cultural, universalismo abstracto, universal concreto, diferencia cultural, particularismo efectivo, persona.

SARTREAN ELEMENTS FOR A MULTICULTURAL POLICY

Abstract.

The text focus is to identify some of the fields where the Sartre's thought offers theoretical resources for the contemporaneous debate about the cultural justice. To reach this goal, it is established which the Sartrean critics are to the abstract universality, beginning from the "*Reflexiones sobre la cuestión judía*" text.

Key words: cultural justice, abstract universalism, concrete universal, cultural difference, person.

INTRODUCCION

De manera tanto teórica como práctica, la exigencia de justicia cultural plantea hoy en día un problema mayor a la reflexión ética y política. Diversas circunstancias históricas, entre las cuales se puede mencionar la descolonización, la aparición de una nueva crítica social y teórica desde finales de los años 1960 y la mundialización contemporánea, han planteado la necesidad de reformular la cuestión fundamental de la relación entre lo universal y lo particular. Desde la perspectiva del universalismo liberal «clásico», fundado sobre el principio de la igualdad abstracta de las personas entendidas como puros sujetos de derecho, la exigencia de justicia cultural – asimilada a menudo a la exigencia «multiculturalista» – se presenta como una reivindicación vana y como una amenaza para la unidad social y política. Reivindicación vana, dado que, al adoptar el principio de la «neutralidad benévola», la democracia liberal deja a cada individuo la libertad de asumir o no su identidad cultural propia ; reivindicación amenazante, puesto que atentaría contra la unicidad del derecho y significaría una regresión histórica por encima de la Ilustración. Frente a estas críticas, otros autores defienden, incluso desde la perspectiva liberal, la exigencia de justicia cultural sobre la base de los propios principios modernos de universalidad, igualdad y autonomía de las personas. Rechazando la ficción de la «neutralidad benévola», que en realidad no es más que un dispositivo de opresión cultural, oponen a la universalidad abstracta y supuestamente neutra del liberalismo abstracto una forma «concreta» de universalidad, capaz de acoger la diferencia cultural y de tomar en serio las situaciones históricas de desigualdad y opresión cultural.

La problemática de la justicia cultural, planteada desde contextos definidos por la exigencia de universalidad, constituye un aspecto central de la reflexión de Sartre sobre la justicia a partir del giro de la segunda guerra mundial. En la práctica,

proporciona la base de la posición antirracista y anticolonialista que Sartre asumirá hasta el final de su vida; en la teoría, encuentra su primera expresión en las *Reflexiones sobre la cuestión judía*, redactadas a partir de 1944 y publicadas en 1946, y se desarrolla posteriormente en textos tales como «Orfeo negro» (1948), los *Cuadernos para una moral* (1947-1948), el prefacio a los *Condenados de la tierra* de Franz Fanon (1961) y el artículo sobre la cuestión vasca de 1971, escrito en una época en que la problemática de la justicia cultural surge de una manera inédita, prolongando los movimientos de crítica social y cultural de finales de los sesenta. En estos escritos, Sartre aborda de manera diversamente sistemática una serie de problemáticas que ocupan un lugar central en el debate contemporáneo sobre el « multiculturalismo » y, más ampliamente, sobre la justicia cultural: los conceptos de universalidad y de sujeto práctico, la articulación entre justicia cultural y justicia distributiva, la relación entre persona, economía y cultura. Nuestro objetivo, dentro del marco limitado de este artículo, es establecer los puntos mayores de la crítica sartreana de la universalidad abstracta, apoyándonos en particular sobre las *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Sobre esta base, podremos identificar algunos de los campos en donde el pensamiento de Sartre ofrece recursos teóricos para el debate contemporáneo sobre la justicia cultural.

1. DOS NEGACIONES DE LA DIFERENCIA CULTURAL

En la vida y en el pensar de Sartre, la pregunta por la justicia cultural y étnica surge como problema político a partir de dos experiencias contemporáneas de no reconocimiento de la universalidad de los derechos y del sujeto de derechos: el régimen racista instaurado en Francia luego de la derrota de 1940, y el régimen de segregación racial en los Estados Unidos, que Sartre descubre en 1945 durante su primer estadía en ese país. En el primer caso, la opresión, que culmina en el genocidio, es negación explícita de la universalidad de los derechos y de la universalidad de lo humano: el antisemita – anota Sartre – quiere destruir al judío

como hombre, esto es, como universalidad humana, para sólo dejar subsistir en él « al paria, al intocable », a lo que se asigna como inhumano (Sartre, 1985: 68). En el segundo caso, que representa la herencia de un antiguo genocidio, la opresión étnica y cultural se ejerce dentro del marco institucional de una democracia liberal que reconoce formalmente la universalidad de derechos y la igualdad universal de los humanos : « En esta tierra de igualdad y libertad viven trece millones de intocables (...). En todas partes, en el Sur, se practica la "segregación" : no hay ningún lugar público en donde se vea mezclarse a blancos y negros » (Sartre, 1945).

Más allá de las diferencias que las separan, estas dos experiencias históricas comparten una base común, a saber, la negación de la universalidad de lo humano y de los derechos de lo humano. En un caso, la negación se hace contra la universalidad liberal; en el otro – el régimen de segregación racial en los Estados Unidos –, se hace bajo la universalidad liberal. Aquí tocamos lo que parecería ser a primera vista una paradoja, e incluso una contradicción fundamental: la negación de la universalidad de lo humano y de los derechos humanos dentro de un marco constitucional fundado sobre el principio de la universalidad humana y de los derechos humanos. La reflexión de Sartre relativa a la opresión étnico-cultural y a las condiciones de su superación histórica parte del análisis de esta aparente paradoja. Descartando la respuesta cómoda del humanismo liberal, que establece un vínculo puramente contingente entre la realidad social de la segregación y el principio universalista liberal, el análisis de Sartre deconstruye la oposición dicotómica entre el « universalismo liberal » y el « particularismo antiliberal ». Pese a las diferencias que los separan, la universalidad formalista del liberalismo abstracto y el antiuniversalismo racista convergen en una posición común etnocéntrica, hostil a la diferencia cultural o étnica⁴. En las *Reflexiones sobre la cuestión judía*, el análisis de esta proximidad reviste la forma de una crítica del « liberalismo abstracto » y de su principio

⁴ Will Kymlicka, que defiende la idea de un multiculturalismo liberal, evoca la relación entre el liberalismo universalista de la « neutralidad benevolente » y el « etnocentrismo de las culturas europeas ». (2001: 78 y 165).

fundador, el universalismo abstracto. Lo esencial de esta crítica se refiere a dos puntos: a) el universalismo abstracto es el dispositivo político de una particularidad hegemónica; b) en tanto que negación de lo humano en situación, el universalismo abstracto no puede responder a las dos exigencias correlativas de justicia cultural y justicia distributiva.

1.1. Universalismo formal y particularismo efectivo³

La concepción liberal de la democracia y de la « Nación » expurga los lazos de pertenencia que definen la identidad simbólica de las personas y las comunidades concretas, para sustituirlas por vínculos meramente contractuales, vale decir, jurídicos: « la igualdad » equivale aquí a la indiferenciación de los sujetos de derecho, formalmente indistintos. En los términos de Alain Renaut, el sujeto de derecho.

No es ni hombre, ni mujer, ni judío, ni negro, ni blanco, ni joven, ni viejo, ni propietario, ni no-propietario, ni rico, ni pobre; no es propiamente "nada", y es porque el sujeto de derecho no es nada que el derecho de los Modernos, neutralizando las diferencias, es un derecho universal, esto es, un derecho del ser humano como tal (Renaut, 2002: 119).

Sin embargo, es precisamente en esta afirmación de su carácter « abstracto » que el universalismo liberal se revela particularista y hostil a la diferencia: el demócrata liberal, escribe Sartre, pretende « separar al judío de su religión, de su familia, de su comunidad étnica, para introducirlo en el crisol democrático, de donde resurgirá solo y desnudo, partícula individual y solitaria, semejante a todas las demás partículas » (Sartre, 1985: 67). De este modo, el « liberalismo abstracto » retoma, a otro nivel, la intención fundamental del antisemita: la *negación* del judío. Más allá de las diferencias que por otra parte pueden separarlos, el liberalismo y la extrema derecha racista convergen por lo tanto en esta negación de la identidad simbólica del ser judío:

para un judío consciente y orgulloso de ser judío, que reivindica su pertenencia a la comunidad judía, sin desconocer por ello los lazos que lo unen a una colectividad nacional, no hay tanta diferencia entre el antisemita y el demócrata. Aquél quiere destruirlo como hombre

para sólo dejar subsistir en él al judío, al paria, al intocable; éste quiere destruirlo como judío para sólo conservar de él al hombre, al sujeto abstracto y universal de los derechos del hombre y del ciudadano. Se puede detectar en el demócrata más liberal un matiz de antisemitismo: es hostil al judío en la medida en que al judío se le ocurre pensarse como judío (Sartre, 1985: 68; subrayado nuestro).

Este matiz de antisemitismo se traduce, al nivel social y político, en la exigencia de *asimilación total* (p. 69) que es dirigida al judío; en últimas, es preciso que la particularidad judía se disuelva dentro de la universalidad *a priori* abstracta de la « Nación ». En determinados momentos de la historia – Sartre menciona el caso de Napoleón – se llegó a considerar medidas políticas y jurídicas de presión para realizar esta asimilación: afrancesamiento de los nombres, política de matrimonios mixtos, prohibición de las prácticas religiosas (p. 175). Desde el contexto político de la posguerra, el « demócrata » liberal confía más en los efectos, a mediano y largo término, de la negación pública de las identidades concretas – religiosas, culturales, étnicas, etc. No obstante, sean cuales sean las diferencias de método – asimilación según la « manera fuerte » o la « manera suave » –, el representante autoritario o el representante demócrata liberal de la « Nación » entienden la asimilación como disolución de la identidad particular del hombre concreto dentro del todo *aparentemente* indiferenciado y abstracto de la « Nación ». Sin embargo, la « Nación » jamás ha tenido un contenido puramente contractual, como en la célebre definición de Sieyès⁸ ; contiene igualmente, como lo puede mostrar por ejemplo la política de idiomas de la República, desde la Revolución hasta nuestros días⁹, contenidos culturales particulares. La exigencia de asimilación cultural, que distinguimos de la exigencia de integración social, es la expresión política del hegemonismo de una particularidad que se relaciona a sí misma como a una Esencia absoluta, inmutable y ahistórica.

⁸ « ¿ Qué es una nación ? Un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y representados por la misma legislatura ». (Sieyès, 1988: 40).

⁹ Ver: M. de Certeau, D. Julia et J. Revel, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois : l'enquête de Grégoire*, Gallimard, París, 1975 ; A. Renaut, « Le débat français sur les langues régionales », en : *Comprendre. Revue de philosophie et de sciences sociales*, n° 1 (2000), p. 381-400.

1.2. El universalismo abstracto y la persona concreta

El universalismo abstracto no puede ser el principio exclusivo de lo político, porque no está en medida de responder a las exigencias propias de lo humano en situación, esto es, a las exigencias de las personas concretas. Las *personas concretas*, anota Sartre, son siempre seres *en situación* : esto significa que cada persona «...forma un todo sintético con su situación biológica, económica, política, cultural » ; ella es un « conjunto indisociable en donde lo psíquico, lo social, lo religioso y lo individual se interpenetran », un « producto » concreto y singular de la historia, en breve, un « singular » o, más precisamente, una singularidad que se hace en y por su situación y que, por esto mismo, confiere sentido a su situación (Sartre, 1985: 66, 72, 77 y 142). Para « hacerse », es decir para constituirse como sí mismo o como persona capaz de (re)crear socialmente sentido y valores, el sujeto procede desde una « situación » que comporta, entre otras condiciones, contenidos simbólicos transmitidos por culturas, así como un determinado acceso a los bienes y ventajas sociales. Al pretender la disolución de las identidades simbólicas y concretas en el crisol de una identidad puramente jurídica y abstracta, y al reducir la relación política a un vínculo meramente contractual, el liberalismo abstracto « respeta » y *funda* lo que Theodor Adorno ha denominado una « vida mutilada », una vida que tiene por único contenido la producción y el consumo, esto es, una vida enteramente significada por las lógicas anónimas de la producción material. En los términos de Sartre, el liberalismo abstracto condiciona formas de vida « inauténticas ».

2. EL UNIVERSAL CONCRETO

A partir de esta crítica del universalismo y del liberalismo abstractos, Sartre orienta su pensamiento ético y político hacia la búsqueda de una nueva concepción de lo universal, capaz de acoger la diferencia cultural y fundada sobre una comprensión del sujeto de derechos como sujeto en situación : un universal normativo concreto.

2.1. Acoger la diferencia cultural

En las *Reflexiones sobre la cuestión judía*, el tema de la universalidad concreta se sitúa primordialmente en el terreno político – pero de una idea de lo político no disociada de la ética. La universalidad concreta es el principio de una concepción de lo político que Sartre denomina *liberalismo concreto*, y que presenta como el proyecto de construcción de una nueva ciudadanía democrática. A diferencia del « liberalismo abstracto » (p. 142), que borra abstractamente la multiplicidad de las identidades culturales, el « liberalismo concreto » es una forma de universalidad capaz de integrar efectivamente en su seno la singularidad y la diferencia. « Los judíos, como también los árabes o los negros » participan igualmente, con los demás ciudadanos, a la ciudadanía universal, pero lo hacen «...en tanto que judíos, negros o árabes, es decir como personas concretas » (p. 177). El liberalismo concreto reconoce no sólo los « derechos legales » (los derechos-libertades) del judío, sino también « derechos más oscuros, pero igualmente indispensables, que no se hallan escritos en ningún código »: el derecho a tener « su carácter, sus costumbres, sus gustos, su religión si tiene alguna, su nombre, sus rasgos físicos » (p. 178). Sartre no precisa cuáles serían las leyes e instituciones públicas encargadas de garantizar el reconocimiento efectivo de tales derechos, que podríamos designar como derechos relativos al reconocimiento de las minorías culturales y/o étnicas. Sin embargo, a pesar de esta ausencia de precisiones, y pese a la ambigüedad de su idea de una asimilación histórica del judío, Sartre esboza, en su primer ensayo político, lineamientos esenciales de lo que podríamos llamar hoy en día una teoría política de la ciudadanía multicultural. Así, el liberalismo concreto pretende asumir a la par las dos exigencias de universalidad y de reconocimiento de la particularidad : la universalidad de la ciudadanía se halla determinada no por el ser (la « nacionalidad ») sino por el obrar, esto es, por la participación activa de cada cual – blanco o negro, judío o árabe, creyente o increyente – a la vida de la sociedad (p. 177) ; la particularidad cultural o étnica, constitutiva de la identidad simbólica de las personas, es reconocida y protegida en tanto que derecho fundamental de la persona concreta.

Por esta disociación de la ciudadanía y la « nacionalidad », el liberalismo concreto propone en el ámbito del derecho una respuesta original, más allá de toda política de « asimilación total » (p. 69), a la « cuestión judía », es decir, de manera más general, a la cuestión política del reconocimiento de derechos específicos a las minorías culturales y/o étnicas. Sin embargo, el reconocimiento público del Otro como persona concreta no se juega únicamente al nivel del derecho: debe asimismo, y ante todo, verificarse en la vida social. El reconocimiento universal de la igual dignidad del judío, del árabe o del negro no puede ser efectivo por fuera de una política de justicia socioeconómica. La justicia cultural y la justicia distributiva no deben ser separadas.

2.2. Lo humano en situación: justicia cultural y justicia distributiva

El « liberalismo concreto » propone una política fundada sobre una concepción de la persona como *síntesis concreta* o *síntesis viva* (Sartre, 1985: 65 y 77)¹¹. La persona es unificación *interior* de múltiples determinaciones: físicas, biológicas, síquicas, históricas, culturales, económicas, etc., que constituyen la *situación* de la persona (p. 72 y 77). Si llamamos « libertad » este acto de totalización interior de la multiplicidad de lo dado, entenderemos la persona como una « libertad en situación ». A partir de esta concepción de la persona, el liberalismo concreto se propone como tarea principal – sin soslayar por ello la educación y la prohibición por la ley de los discursos y actos antisemitas – la transformación de las condiciones históricas que mantienen el antisemitismo: se requiere « cambiar las perspectivas de opción para que la opción se transforme » (p. 180). El antisemitismo resulta posible en sociedades definidas por la « separación entre los hombres y su aislamiento en el seno de la comunidad », separación que se expresa, al nivel económico y jurídico, por la apropiación privada de la riqueza social. Existen condiciones sociales y económicas que alimentan el antisemitismo, y sobre las cuales debe obrar, por consiguiente, toda política que pretenda

¹¹ Sartre emplea por otra parte las expresiones de « totalidad sincrética » (p. 19) y de « realidad sintética » (p. 66).

instaurar en el terreno de la vida social el reconocimiento efectivo y universal del Otro. Refiriéndose al universalismo abstracto que se opone analíticamente a lo particular, Sartre explicita en sus *Cuadernos para una moral* esta relación entre la economía, la ética y la política:

Lo económico era justamente aquello que por principio caía por fuera de la moral universalista ; era simplemente el conjunto orgánico de los medios de subsistencia del hombre (...). Por el contrario, si demostramos que [tales medios) condicionan la actitud del hombre frente al hombre, nuestro quehacer deja de ser abstracto y universal para convertirse en concreto y particular. Se trata, en ese momento, de destruir una organización determinada »¹².

El « liberalismo concreto » de Sartre en 1944 no se opone por lo tanto al socialismo, entendido como proyecto de construcción de una « sociedad sin clases y fundada sobre la propiedad colectiva de los instrumentos de trabajo ». El liberalismo de Sartre, en esta época, no es económico sino político. Sartre se afirma « liberal » en tanto que asume la exigencia de una universalidad normativa referida a sujetos libres e iguales; se afirma « socialista » en tanto que reivindica una redistribución de la riqueza social que haga posible para todos, el reconocimiento de la dignidad, la igualdad y la libertad de las personas. El socialismo, al igual que el liberalismo concreto, apunta por ende a realizar la exigencia de universalidad normativa, y no a negarla. El liberalismo *concreto* es el socialismo: universalidad concreta, capaz de reconocer efectivamente a cada ciudadano a la par las necesidades materiales (acceso igual para todos a los bienes y ventajas sociales) y simbólicas (reconocimiento a cada sujeto humano de « su carácter, sus costumbres, sus gustos, su religión si tiene una... », p. 178). Este socialismo no excluye ni la religión ni la diversidad cultural; por el contrario, les asegura las condiciones de su existencia, puesto que disocia la ciudadanía de la nacionalidad: el principio de la universalidad ciudadana no se basa en la neutralización de la identidad concreta de los sujetos, sino en la « participación activa » de cada cual a la vida de la sociedad, esto es, en el obrar solidario. Fundada sobre la solidaridad actuante de todos con todos, la ciudadanía universal

¹² *Cahiers pour une morale*, p. 174.

es el espacio en donde se afirma a la vez la universalidad concreta y la particularidad concreta, es decir la responsabilidad positiva de todos con todos y la responsabilidad de cada uno con sí mismo en tanto que persona concreta, definida por una identidad simbólica. Siendo cualificada éticamente por la universalidad concreta del obrar solidario, la afirmación de sí no se hace desde la indiferencia frente al otro, ni menos aún a expensas del otro. Desde la perspectiva de este « liberalismo concreto » o de este « socialismo », que articula la justicia cultural y la justicia distributiva, la política no se encuentra separada de la ética. La política tiene sentido y valor: su tarea es « *hacer existir el reino humano* » (Sartre, 1985: 181).

BIBLIOGRAFÍA

Kymlicka, Will, *La Citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, traducción francesa de P. Savidan, París, La Découverte, 2001.

Renaut, Alain, « Le multiculturalisme est-il un humanisme ? », en : Lukas K. Sosoe (ed.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Laval-París, L'Harmattan/Presses de l'Université de Laval, 2002.

Sartre, Jean-Paul, « Retour des États-Unis. Ce que j'ai appris sur le problème noir », *Le Figaro*, 16 de junio de 1945.

Sartre, Jean-Paul, *Réflexions sur la question juive* (1946), Gallimard, colección « Folio », París, 1985.

Sieyes, Emmanuel Joseph, *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, París, Flammarion, colección « Champs », 1988.