

+Lectura
GRATIS
en la nube

LA RECEPCIÓN DE LOS OTROS

Rostros del liberalismo contemporáneo frente a los inmigrantes: un debate entre Giovanni Sartori y Tzvetan Todorov

Luis Miguel Obando Tobón



**UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA**

Facultad de Derecho y Ciencias Políticas

LA RECEPCIÓN DE LOS OTROS

Rostros del liberalismo contemporáneo
frente a los inmigrantes: un debate entre
Giovanni Sartori y Tzvetan Todorov

COMITÉ CIENTÍFICO DE LA EDITORIAL TIRANT LO BLANCH

MANUEL ASENSI PÉREZ

*Catedrático de Teoría de la Literatura y de la Literatura Comparada
Universitat de València*

RAMÓN COTARELO

*Catedrático de Ciencia política y de la Administración de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
de la Universidad Nacional de Educación a Distancia*

M^a TERESA ECHENIQUE ELIZONDO

*Catedrática de Lengua Española
Universitat de València*

JUAN MANUEL FERNÁNDEZ SORIA

*Catedrático de Teoría e Historia de la Educación
Universitat de València*

PABLO OÑATE RUBALCABA

*Catedrático de Ciencia Política y de la Administración
Universitat de València*

JOAN ROMERO

*Catedrático de Geografía Humana
Universitat de València*

JUAN JOSÉ TAMAYO

*Director de la Cátedra de Teología y Ciencias de las Religiones
Universidad Carlos III de Madrid*

Procedimiento de selección de originales, ver página web:

www.tirant.net/index.php/editorial/procedimiento-de-seleccion-de-originales

LA RECEPCIÓN DE LOS OTROS

Rostros del liberalismo contemporáneo
frente a los inmigrantes: un debate entre
Giovanni Sartori y Tzvetan Todorov

LUIS MIGUEL OBANDO TOBÓN



tirant lo blanch

Bogotá D.C., 2021

Copyright © 2021

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética, o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación sin permiso escrito del autor y del editor.

En caso de erratas y actualizaciones, la Editorial Tirant lo Blanch publicará la pertinente corrección en la página web www.tirant.com.

Directores de la Colección:

ISMAEL CRESPO MARTÍNEZ

*Catedrático de Ciencia Política y
de la Administración en la Universidad de Murcia*

PABLO OÑATE RUBALCABA

*Catedrático de Ciencia Política y
de la Administración en la Universidad de Valencia*

© Luis Miguel Obando Tobón

© Universidad de Antioquia

© TIRANT LO BLANCH
EDITA: TIRANT LO BLANCH
Calle 69A No. 4-88, Bogotá D.C.
Telf.: 4660171
Email: tlb@tirant.com
www.tirant.com
Librería virtual: www.tirant.es
ISBN: 978-84-1378-078-8
MAQUETA: Disset Ediciones

Si tiene alguna queja o sugerencia, envíenos un mail a: atencioncliente@tirant.com. En caso de no ser atendida su sugerencia, por favor, lea en www.tirant.net/index.php/empresa/politicas-de-empresa nuestro procedimiento de quejas.

Responsabilidad Social Corporativa: <http://www.tirant.net/Docs/RSCTirant.pdf>

A la Universidad de Antioquia, donde nacieron todas mis preguntas. A la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, al Instituto de Estudios Políticos y al Grupo de Investigación Gobierno y Asuntos Públicos por el acompañamiento, el apoyo en mi formación y por ser los espacios que permitieron el desarrollo de la investigación que deja como resultado este libro.

Índice

Prólogo	11
Introducción.....	17

Capítulo I.

Liberalismo contemporáneo y migraciones en el siglo XXI: preguntas, problemas, retos y transformaciones

1.1 Sobre los autores	34
-----------------------------	----

Capítulo II.

El liberalismo y la democracia liberal de Sartori y Todorov

2.1. Introducción.....	41
2.2. El liberalismo	47
2.3. La democracia liberal	55

Capítulo III.

Los problemas actuales de la democracia liberal para Todorov y Sartori, y sus incidencias en la visión que tienen de los inmigrantes: ¿Un problema externo o interno?

3.1. La visión de Todorov.....	66
3.2. La visión de Sartori	77
3.3. Los inmigrantes: ¿un problema económico?	83
3.4. Los inmigrantes: ¿un problema para la civilización occidental?	88
3.5. Los inmigrantes: ¿un problema para el pluralismo?.....	113

*Conclusiones***El liberalismo contemporáneo:
entre la absolutización y la moderación**

La absolutización del liberalismo	157
La base antropológica y la incomprensión de las culturas	167
El problema del pluralismo	170
La necesidad del humanismo para el futuro de la democracia liberal	176
 Referencias bibliográficas	 183

Prólogo

El triunfalismo del liberalismo universalista, impulsado por las dinámicas de globalización en el escenario de la posguerra fría, parece haber llegado a su fin. En los discursos de los líderes de algunos países históricamente concebidos como baluartes de los valores liberales y democráticos, suele hablarse hoy en día más de muros, cierres de fronteras, proteccionismo mercantil, restricciones a la movilidad humana y limitaciones de derechos individuales, que constituyen precisamente la antítesis del globalismo que durante décadas fue impulsado por quienes confiaban en la corrección moral y política de unos principios y valores germinados en el contexto de las revoluciones del siglo XVIII, y que se reclamaban como ciertamente victoriosos frente a las violentas vicisitudes del corto siglo XX. Las contradicciones inherentes al neoliberalismo, el auge de los populismos de distinto cariz ideológico y el repliegue de variadas alternativas políticas hacia la defensa cerrada de espacios comunitarios excluyentes de los “otros” han puesto contra las cuerdas a quienes aún defienden la vigencia de unos valores y unas prácticas institucionales que parecen no responder satisfactoriamente a los desafíos más acuciantes del presente. El orden internacional liberal, construido desde el final de la Segunda Guerra Mundial, ha entrado en una profunda crisis de sentido y de funcionamiento, al tiempo que las estructuras de las comunidades políticas que se reclaman funcionales a dicho orden demuestran agotamiento y resultan cada vez menos confiables para sus ciudadanos.

Pese a que existe plena conciencia de este crudo diagnóstico, llama la atención que buena parte de la filosofía política y de la ciencia política hegemónicas en el mundo anglosajón insistan aún en que la respuesta a los problemas de la democracia liberal sea más democracia liberal, de la misma forma que los internacionalistas apuestan por defender un orden internacional liberal, a todas luces insostenible como antídoto de su insalvable decadencia. Algunos autores recientes resultan ilustrativos al respecto; Jan-Werner Müller, David Runciman, Yascha Mounk, Francis Fukuyama y Mark Lilla —por mencionar los más notorios y difundidos— parecen compartir las mismas bases interpretativas del presente y la apuesta por rastrear en los principios constitutivos del modelo democrático liberal las convicciones y la

guía para orientarnos en estos tiempos extraordinarios de marcada incertidumbre, derivados de las amenazas más graves a nuestro orden político.

Como bien lo ilustra Luis Miguel Obando, a estos diagnósticos críticos del presente subyacen una serie de malas comprensiones de la matriz ideológica de la dupla democracia-liberalismo. Tanto en sus fundamentaciones teóricas, como en la evolución de sus prácticas institucionales, la democracia liberal oscila entre distintas variaciones o caras del liberalismo, que pueden acomodarse a diferentes pretensiones ideológicas, y prácticas democráticas, que asimismo pueden acomodarse o no al molde liberal. Por ello, resulta obvio contemplar que existen democracias no liberales y formas de liberalismo poco o nada democráticas. En lugar de concebir un modelo único de democracia liberal, puede ser más útil y pertinente analizar las variedades y contradicciones internas de una forma política que sigue reclamándose victoriosa, pero es todo menos homogénea y acabada.

El texto de Obando opta por esta última forma de análisis, rastreando y discutiendo con rigurosidad las tensiones y complementariedades que se evidencian en la obra de dos autores clásicos, pero poco discutidos en nuestro peculiar medio intelectual: Tzvetan Todorov y Giovanni Sartori. Para ello, Obando identifica un acontecimiento clave que determina las comprensiones que de la democracia y el liberalismo tienen estos autores, pero que se sitúan en un marco de discusión más amplio y complejo: las migraciones contemporáneas y las formas en que las comunidades democrático-liberales reciben, acogen o excluyen a esos otros seres humanos que no son connacionales.

Para abordar estas cuestiones, el trabajo de Luis Miguel Obando, *La recepción de los otros. Rostros del liberalismo contemporáneo frente a los inmigrantes: un debate entre Giovanni Sartori y Tzvetan Todorov*, combina de manera aguda y magistral el análisis político y la reflexión filosófica para construir un relato propio de la teoría política que funde armónicamente las discusiones normativas y empíricas. Puede concebirse como un texto que aprovecha un drama real de la política actual, para reivindicar la pertinencia del lenguaje filosófico más tradicional, o, también, como un trabajo que aprovecha la exégesis amplia de la obra de dos clásicos contemporáneos para plantear una discusión pública de urgencia manifiesta en todas

las democracias recientes, estén ellas consolidadas desde el molde hegemónico en la perspectiva liberal o no. En relación con este último aspecto, cabe anotar que, si bien el problema migratorio ha sido especialmente relevante para los Estados de las sociedades avanzadas del norte global, y son precisamente estas las que Sartori y Todorov tienen como referente inmediato, también las comunidades del sur global enfrentan hoy los dilemas de la recepción de estos “otros” migrantes que pueden ser sus vecinos inmediatos —en Centroamérica, el Norte de África, Sudamérica o el Sudeste asiático— hecho que ha permitido el ascenso de discursos xenófobos y discriminatorios que se sitúan en el centro de la agenda de discusión pública y electoral.

La versatilidad de este trabajo puede explicarse justamente a partir de la trayectoria intelectual de los autores abordados y de las preferencias manifiestas de Obando respecto a las propuestas de uno de ellos. Mientras que la obra de Giovanni Sartori constituye una referencia fundamental en el campo de la ciencia política de la más rigurosa científicidad —sin olvidar que el autor también se dedicó al análisis de las teorías de la ciencia y de la filosofía política más convencional—, la obra de Tzvetan Todorov es más difícil de encasillar en las fronteras de una disciplina académica concreta, pues osciló a lo largo de su carrera entre el análisis semiótico y la historia de las ideas, entre los estudios culturales y el ensayo político de ocasión.

Podría intuirse, entonces, que el posicionamiento disciplinar de estos autores tiene consecuencias en sus lecturas de algunos desafíos políticos relevantes. En el caso concreto del problema migratorio, no es osado aventurar la hipótesis según la cual la obsesión de reclamar un estatus autónomo para la ciencia política¹ que la distinguiese del derecho, la sociología y la filosofía podría afectar la visión que Sartori tendría de las comunidades políticas como asociaciones autocontenidas, que entran en contacto con otras pero que a su vez definen de manera precisa sus fronteras. En contraste, el pluralismo metodológico y epistémico de Todorov lo conduce a un pluralismo político que se funda en una interpretación amplia del humanismo ilustrado,

¹ Postura que bien supo criticar al final de su trayectoria intelectual, con el breve pero incendiario artículo que dio origen al debate sobre la “muerte de la ciencia política”, como bien lo apunta Obando en el texto.

y sugiere siempre una actitud de apertura frente a ese “otro”, bien sea el extranjero o el discurso ideológico contrario al propio. Luis Miguel Obando es consciente de ello, razón por la que su trabajo, si bien motivado por preocupaciones e indagaciones politológicas, no renuncia a la ineludible interdisciplinariedad que permite enriquecer un análisis, por lo demás ya complejo, y que también desconfía de la construcción de esos muros artificiales que se erigen como fronteras entre discursos y áreas académicas.²

En una sistemática selección y revisión de la amplísima obra de Todorov y de Sartori, Obando identifica grandes líneas de convergencia, a la vez que establece precisos puntos de desacuerdo que permiten matizar la riqueza inherente al discurso liberal y las variedades democráticas que asumen apuestas diversas frente a esos desafíos del presente, los cuales nos obligan a hablar desde hace varios años de las crisis de la democracia liberal, tanto en su esfera interna como a escala global. Dos tesis harto discutidas —aunque terriblemente malinterpretadas— nos permiten, tal como lo hace Obando, situar la perspectiva general de ambos autores. La superioridad ideológica y el triunfo político de la democracia liberal, esbozada por Fukuyama en *El fin de la historia*, es tal vez el punto de partida común que identifica a ambos autores con el *mainstream* académico y político dominante durante el cambio de siglo: debe procurarse, en esta línea, que el mundo se democratice progresivamente, en una suerte de homogénea estandarización de los valores y prácticas demoliberales, aparentemente exitosas en el mundo occidental.

La respuesta culturalista a ese universalismo, sintetizada en *El choque de civilizaciones* de Huntington, es en cambio asimilada de maneras radicalmente opuestas: mientras que Sartori no vacila en afirmar que Occidente se encuentra en una guerra contra el desafío representado en la amenaza islamista —que se funde rápidamente con la amenaza terrorista—, Todorov defiende que uno de los rasgos del humanismo liberal radica justamente en el reconocimiento de la pluralidad

² Asunto que Luis Miguel Obando Tobón ya adelantó en versiones previas de este trabajo y que se conecta con algunas reflexiones esbozadas en su anterior libro, *La institucionalización de la ciencia política en la Universidad de Antioquia: actores, procesos, logros y desafíos*, publicado en el 2014 por la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquia.

política, cultural e ideológica constitutiva de eso que llamamos civilización, y que el mundo occidental no escapa a ese pluralismo; así, el Occidente democrático y liberal no es unívoco —aunque sí único—, ni superior a las demás civilizaciones. En esa pluralidad constitutiva, Todorov encuentra las bases de un liberalismo democrático de corte progresista y social que responde al encuentro de los otros con una disposición flexible de apertura e inclusión, contra el liberalismo del miedo, de corte conservador, mediante el cual Sartori intenta blindar las democracias avanzadas de Occidente, aunque al intentarlo termine defendiendo un liberalismo pobremente democrático.

Este libro puede vincularse también con una amplia literatura que hoy analiza las dimensiones ideológicas y las implicaciones éticas de los discursos sobre las migraciones. A este respecto, la defensa liberal de los derechos humanos también hace patentes algunas divisiones internas que Luis Miguel Obando reconstruye apropiadamente en su argumentación. Determinar quién está adentro y quién está por fuera de la comunidad política, la asignación de los derechos plenos de ciudadanía y las condiciones de entrada y permanencia siguen siendo prerrogativas de los Estados soberanos. Aun así, la impronta inclusiva e igualitaria del ideal democrático moderno se pone en entredicho al revisar las respuestas liberales a los desafíos migratorios más recientes. Oscilando entre el liberalismo cosmopolita más radical y el soberanismo *securitario* tanpreciado por quienes defienden las restricciones más drásticas a la movilidad humana, los liberalismos de Sartori y Todorov ofrecen sugerentes miradas sobre cómo las democracias asumen el fenómeno migratorio y cuál debería ser la política adecuada de integración o asimilación, bien se considere el problema como eminentemente económico y cultural-civilizatorio, o como un desafío interno que cuestiona los límites propios de un pluralismo liberal-democrático que nunca logra consolidarse en la práctica.

La forma como se discuta esta situación será determinante en aras de solventar las contradicciones de una globalización neoliberal que abre las puertas a la circulación del capital, pero articula simultáneamente la defensa de una política de cierre de fronteras, lo que ha permitido que en Europa y Estados Unidos los populismos radicales lancen propuestas antiliberales que gozan de amplia aceptación democrática. Por ello resulta urgente una revisión crítica de los supuestos morales y políticos de nuestras instituciones, para darnos cuenta de que hemos

asumido como evidente lo que siempre será motivo de disputa, y que la reivindicación del ideal democrático-liberal no implica que abandonemos la urgencia del diagnóstico crítico y la revisión continua.

El trabajo investigativo de Luis Miguel Obando, cuyo proceso tuve el placer de acompañar en distintas etapas hasta esta última versión convertida en libro, es una invitación a leer de distintas maneras un problema coyuntural con hondas implicaciones filosóficas. El lector juzgará si la apuesta normativa y analítica subyacente es adecuada o no, pero seguramente disfrutará de la entrada en ese diálogo crítico con dos autores probablemente conocidos pero poco estudiados, cuyas miradas abren perspectivas que, sin abandonar un canon tradicional de reflexión, nos obligan a determinar qué esperamos hoy de nuestras democracias y cómo asumimos los compromisos de pertenencia e identidad, en un mundo cuya interconexión nos obliga a pensar en el otro, para reconocer cómo somos nosotros.

Luis Felipe Piedrahita Ramírez
Instituto de Filosofía–GIFP
Universidad de Antioquia

Introducción

Las migraciones recientes en el continente europeo han puesto en duda elementos básicos del liberalismo, generando un debate entre sus autores representativos en torno a la manera en que debe enfrentarse esta situación. Las diferentes respuestas de los autores liberales contemporáneos muestran las divergencias dentro de esta tradición de pensamiento y permiten conocer los rostros y límites de cara a los retos de las sociedades contemporáneas. Para este caso, Giovanni Sartori y Tzvetan Todorov, los autores escogidos para este análisis, representan posiciones diferentes de las respuestas del liberalismo y, además, reviven disputas entre vertientes del mismo, como la conservadora y la social, respectivamente.

Este libro, por lo tanto, tiene la pretensión de mirar si el liberalismo puede, aún, contribuir a resolver dicha situación, para lo cual no parte de un estudio de las migraciones en sí mismas, sino que estas se proponen como la posibilidad de interrogar, a partir de dos autores, al liberalismo contemporáneo en torno a las respuestas que ha ofrecido frente al reto de las migraciones y los inmigrantes. La teoría política evalúa la consistencia moral y política de los ideales y valores de los proyectos y sus propuestas de materialización, en este caso, los proyectos y prácticas de las democracias liberales con respecto a los inmigrantes, pues lo que se pone en disputa entre estas dos versiones del liberalismo es tanto la legitimidad e idoneidad de las mismas como el tratamiento de la pluralidad en las sociedades actuales a raíz del encuentro de diferentes culturas.

Por lo tanto, la pretensión de dar alternativas al problema de estudio es ineludible, de allí que se asuma una preferencia por la propuesta de Tzvetan Todorov, representante de la versión del liberalismo social, pues da claves para que el liberalismo pueda seguir teniendo legitimidad en las sociedades contemporáneas a través del equilibrio de sus principios o valores, en busca de la flexibilidad necesaria para que el régimen democrático liberal logre tramitar las diferencias dentro de un marco común compartido que hace posible el entendimiento y la comprensión entre diferentes culturas, manteniendo siempre como trasfondo la dignidad y la igualdad de todos los individuos. Esto es posible porque tal postura parte de una base antropológica que enri-

quece al liberalismo y, con ello, logra comprender mejor las culturas y proponer un régimen que tramite los conflictos en vez de defender un valor en particular. Además, porque logra moverse por las diferentes capas del liberalismo, lo que implica que, si bien reconoce la defensa y el valor del individuo y su libertad, sabe que la sociabilidad y la igualdad siempre deben estar presentes para la vida en común.

La visión de Giovanni Sartori, por su parte, tiene una mala comprensión de las culturas y, por lo tanto, no logra tramitar el pluralismo de las sociedades contemporáneas. Esta mala comprensión se debe a que Sartori defiende un liberalismo que absolutiza uno de sus elementos: la libertad individual; de allí que siempre haya defendido que es la democracia la que debe insertarse en el liberalismo, pues este permite que se pueda seguir estando dentro de la demoprotección. Precisamente uno de los principales problemas que ve con los inmigrantes es que, debido a la falta de cualificación de ellos, más la defensa por parte del multiculturalismo de sus costumbres y demandas, el fenómeno llevará a que el Estado intervenga cada vez más para atender sus demandas y, por lo tanto, esto hará que se ponga en juego el liberalismo y los límites al poder de un Estado interventor, cuya pretensión será generar iguales condiciones de llegada —y no solo de partida— para lograr el reconocimiento y el bienestar de los inmigrantes, de manera que se deje a un lado la igualdad ante la ley y, con ello, se vuelva al arbitrio. Es decir, defender la integración de los inmigrantes es un peligro para la libertad en cuanto supone un crecimiento excesivo del Estado y, frente a ello, la respuesta del autor es defender la libertad individual radicalmente.

Esta defensa radical de la libertad individual lleva a Sartori a interpretar la pertenencia de los inmigrantes musulmanes a su cultura como una obediencia ciega, en cuanto entiende que hay una negación de la autonomía. El problema, entonces, es que las otras culturas se evalúan teniendo como referente la civilización occidental liberal y, en ese sentido, no pueden verse sino como un problema. Su lectura corresponde, pues, a que occidente se enfrenta a una guerra civilizatoria producida por el islam y, en ese sentido, lo que está en juego con la llegada de inmigrantes musulmanes es, también, la civilización occidental liberal. El liberalismo de Sartori está ligado a la promoción de un valor particular en cuanto se reduce o asocia con la civilización occidental y, además, identifica a Europa con un grupo cultural par-

ticular, negando con ello el reconocimiento de los musulmanes. Por lo tanto, el relato del otro que construye, que tiene de por medio una guerra civilizatoria y la defensa radical de la libertad individual, hace que su mirada sobre las culturas sea errada y que, además, no puedan tramitarse o gestionarse los conflictos entre las mismas.

Saber tramitar el encuentro de diferentes culturas es fundamental en las sociedades contemporáneas, por lo cual el reto del liberalismo recae, precisamente, en que no puede obviar las críticas internas y externas que se le hacen, pues mostrar sus debilidades no constituye una amenaza para el mismo, sino, más bien, la posibilidad de encontrar diagnósticos más oportunos y de corregir elementos para que pueda seguir teniendo vigencia y legitimidad teórica y práctica, pues si bien el liberalismo ha mostrado a lo largo de la historia una capacidad de reinventarse, también es cierto que a menudo, como señala Freedén (2015), su riqueza y variedad se ha visto comprometida.

Para lograr su propósito analítico, este libro se divide en cuatro capítulos. El primero de ellos ubica el problema que afronta el liberalismo con la llegada de los inmigrantes, las discusiones dentro del mismo y la importancia de los autores mencionados.

El segundo describe los principios fundamentales del liberalismo contemporáneo y de la democracia liberal que sostienen Todorov y Sartori; esto es importante, pues permite reconocer los límites y alcances de sus lecturas a la tensión que los inmigrantes generan en la democracia liberal, pues sus respuestas dependen, en gran medida, del lugar del que parten.

El tercer capítulo desarrolla las respuestas al fenómeno dadas por ambos autores a partir de lo que consideran que son las amenazas o problemas más importantes del liberalismo frente a los inmigrantes.

Por último, las conclusiones retoman elementos y críticas anteriores con el fin de evaluar la vigencia del liberalismo contemporáneo a la luz de los principales problemas encontrados.

En este abordaje se privilegiará la voz de los autores estudiados, Sartori y Todorov, pues esto permite conocer el tono empleado, la profundidad de sus ideas y, además, el uso adecuado de los mismos, que consiste en no forzar sus pensamientos y sí en reconstruir sus posturas de manera sumamente detallada, así como en precisar y aclarar las elaboraciones conceptuales. Por supuesto que no se elude la contrastación

de sus ideas con otros autores, pero optar por interrogar a los pensadores dándoles voz, antes que exponer ideas propias, es también una herencia metodológica de la manera en que Todorov construye sus textos. En las conclusiones de su libro *Nosotros y los otros*, en el cual hace un recorrido por los autores franceses que han reflexionado sobre la diversidad de los pueblos y la unidad de la especie humana, declara:

Detengo aquí la lectura de los otros y tomo, a mi vez, la palabra. No es que hasta ahora me haya callado: a todo lo largo de este libro he tratado de debatir cuestiones que han sacado a relucir otros, en favor, o en contra de ellos, según el caso. He querido saber no solamente lo que afirmaban, sino igualmente si estas afirmaciones eran justas; en consecuencia, constantemente he tenido que tomar una postura. [...] Otra de las razones es que yo prefiero la búsqueda de la verdad antes que la posesión de ella, y que deseo que mi lector participe de esta preferencia; estimo, por demás, toda opinión que se suscita a medida que transcurre el diálogo (Todorov, 1991, p. 431).

Capítulo I.

Liberalismo contemporáneo y migraciones en el siglo XXI: preguntas, problemas, retos y transformaciones

En el mundo contemporáneo, Europa se ha visto enfrentada a lo que se ha denominado la cuestión migratoria o la era de la inmigración, producto del acelerado crecimiento de la movilidad hacia algunos países del continente, que se ha convertido en un establecimiento definitivo¹ de los migrantes en los países europeos (López-Sala, 2002, 2005). De esta manera, la diversidad cultural ha aumentado en los territorios de los países europeos. Esto no solo ha tenido como consecuencia que los inmigrantes hayan empezado a adquirir derechos, sino, también, y ligado a lo anterior, que el fenómeno ha impactado las estructuras institucionales de la democracia liberal, pues se pone en duda la concepción liberal de la ciudadanía y su forma de atribuir derechos, y se empiezan a cuestionar la soberanía estatal, las identidades, el pluralismo, entre otras prácticas e instituciones, tal y como se han configurado en los Estados modernos nacionales, es decir, limitados al territorio y la pertenencia nacional.

Saskia Sassen (2013) sostiene que las migraciones en el siglo xx y lo que va del xxi marcan unas diferencias importantes frente a los procesos migratorios del siglo xix en Europa. En el siglo xx empieza la historia moderna de los refugiados. El primer cuarto de siglo se caracteriza por la llegada masiva de los mismos y la participación activa del Estado en su identificación y regulación, es decir, en un control estricto de las fronteras, con el que se recurre al derecho de soberanía y a la fuerza desmedida. Es entonces en el periodo de posguerras y entreguerras cuando el fenómeno migratorio adquiere una dimensión significativa, pues las guerras mundiales y civiles en el continente

¹ Sin embargo, es importante hacer matices, pues, como ha mostrado Sassen (2013), muchos de los inmigrantes regresan cuando existe tal posibilidad.

llevaron a la migración constante y creciente de grupos que no fueron bien recibidos en el país de llegada, con lo cual se vieron privados de sus derechos humanos (Arendt, 1998).

Además, Sassen (2013) rastrea dos procesos importantes en Europa desde la década de 1990: por un lado, se da una expansión geográfica de las migraciones, con flujos desde África, Europa del Este y la antigua Unión Soviética; por otro lado, lo que se consideraba mera mano de obra se transformó en comunidades inmigrantes o étnicas, con asociaciones familiares importantes, objetivos y representación política, producto del crecimiento de la población extranjera en el país residente, que con su segunda generación lograron reivindicaciones sociopolíticas más allá del asunto laboral.

Esto ha llevado a que desde finales del siglo xx y en lo que va del siglo xxi, el problema de la inmigración contemporánea se vea como un asunto racial, cultural y religioso (López-Sala, 2002; Sassen, 2013), y de ahí derivan los problemas de asimilación o integración (Sartori, 2016, 2001b). Esto implica que el contexto del siglo xxi es diferente a los periodos anteriores frente a las migraciones y los inmigrantes, pues el aumento de la movilidad humana contemporánea se ha vuelto un fenómeno mundial con tendencias a la aceleración y el crecimiento, teniendo como resultado la diversificación cultural y étnica de los países.

Estas circunstancias políticas, sociales e históricas, producidas en parte por la globalización, han hecho más visible la diversidad cultural, no solo como respuesta a la misma, sino, también, por las migraciones masivas que se vienen dando (Vázquez, 2010; Velasco, 2000; Rodríguez, 2002), por el crecimiento del multiculturalismo y la aparición de movimientos nacionalistas en Europa (Sota, 2008). Estos hechos han reforzado los particularismos étnicos (Vázquez, 2010) y desestabilizado las instituciones democráticas, llevando a que los teóricos *demoliberales* replanteen ciertos principios básicos (Luévano, 2012; Lara, 2013).

A esto hay que sumar tres características del siglo xxi planteadas por Sassen (2013). La primera tiene que ver con que los Estados nación han visto neutralizadas sus fronteras y modificada su soberanía por las condiciones económicas a las que se tienen que enfrentar con la globalización; a su vez, como el Estado ya no es el único garante de

los derechos, hay factores internacionales que limitan su autonomía frente a la inmigración y, por último, los Estados de derecho actuales tienen cambios constitucionales y judiciales que han fortalecido los derechos ciudadanos y el papel de la sociedad civil.

Dentro de este debate, los conceptos de ciudadanía y de pluralismo han vuelto a adquirir preponderancia en las ciencias sociales y la teoría política (Sota, 2008; Rodríguez, 2002), pues la tensión entre los principios universales de los Estados liberales y las demandas por el reconocimiento de distintas formas de vida se han incrementado (Velasco, 2000). López-Sala (2002) argumenta que las migraciones internacionales han repercutido en tres fronteras políticas de las sociedades modernas: en el territorio estatal, es decir, en sus límites físicos; en la ciudadanía caracterizada por los derechos liberales, y en las comunidades nacionales en su identificación cultural. Es lo que Sassen (2010) ha llamado el territorio, la autoridad y los derechos, los tres elementos modernos con los que se configuró el Estado nación y que hoy empiezan a ser objeto de discusión por las demandas de las minorías, los inmigrantes y los refugiados.

En el fondo de la discusión parece estar una crítica a la democracia liberal, principalmente por su adjetivo liberal. El liberalismo, como ideología, presenta variantes en su discurso, por lo tanto, no siempre tiene el mismo rostro, pues sus tensiones internas (Heywood, 2017) hacen que esté lleno de capas y estratos (Freeden, 2015) que se encuentran en constante reorganización. Es, entonces, una tradición política que se ha consolidado desde la modernidad en occidente, pero que ha tenido su mayor desarrollo desde el siglo XIX, entendiendo por aquella “un argumento distendido a través del tiempo en el que ciertos acuerdos fundamentales se definen y redefinen en términos de los conflictos con sus críticos externos (que los rechazan o cuestionan seriamente) y entre sus críticos internos (que los reinterpretan de diversas maneras)” (Rodríguez 2008, p. 7).

Freeden (2015) rastrea cinco capas en la historia del liberalismo, que defienden o enfatizan cierto tipo de liberalismo, las cuales pueden ser complementarias o excluyentes. La primera es una teoría para restringir o limitar el poder político a través del constitucionalismo, el Estado de derecho, el gobierno de la ley y el sistema de pesos y contrapesos (Heywood, 2017), y a partir de la búsqueda de un Estado

mínimo que tenga límites en la esfera económica, espiritual, ética y religiosa (Bobbio, 2014) con el fin de proteger a los individuos, sus derechos y libertades. Estos últimos son fundamentales: ni siquiera la mayoría puede estar por encima de ellos. Esta capa es la más presente en el resto, pues constituye el núcleo básico del liberalismo.

La segunda capa enfatiza el beneficio individual mediante el intercambio en las interacciones económicas y en el libre mercado. Resalta a los individuos como seres competitivos, con energía y talento, los cuales, a partir de su agencia, pueden cambiar su entorno. Por lo tanto, el Estado ya no solo debe protegerlos contra la arbitrariedad del poder sino, también, eliminar los obstáculos que imposibilitan el correcto funcionamiento de las relaciones económicas. A diferencia de la primera capa, que es la expresión más propia del liberalismo político, este es un liberalismo marcadamente económico, que valora positivamente la economía de mercado y que, a lo largo de la historia, se ha opuesto tanto al comunismo como al Estado benefactor, pues ambos dejan a un lado el Estado mínimo (Bobbio, 2014).

La tercera capa se centra en el progreso humano para que las personas desarrollen sus capacidades y potencialidades, lo cual logra complementar la autonomía y el autodesarrollo, por lo cual su énfasis difiere de la competitividad individual de la segunda capa.

La cuarta capa, por su parte, enfatiza en la interdependencia y el bienestar de la comunidad, de allí que busque intervenciones estatales que garanticen la libertad y el desarrollo de los individuos; intervenciones que no se consideran un problema para las libertades individuales o una opresión, sino, por el contrario, se observan como fundamentales para el logro de las mismas, pues la existencia de barreras sociales, económicas, culturales, educativas, entre otras, necesitan ser eliminadas para cumplir el propósito de la tercera capa: el autodesarrollo.

Por último, la quinta capa obedece a las transformaciones sociales, políticas y culturales que han incidido en el liberalismo, llevándolo a reconocer la pluralidad de creencias y formas de vida, donde se incluyen categorías étnicas, raciales, de género, etc., en busca del pluralismo y la tolerancia.

Aún con las distintas capas, énfasis y redefiniciones, se puede encontrar una serie de conceptos centrales que permiten ubicar grupos familiares dentro del liberalismo (Mouffe, 2007), los cuales se acercan

o distancian según la preponderancia o exclusión que se les dé a algunos de los conceptos o según la capa en la que se ubiquen. Estos conceptos centrales (Freeden, 2015; Heywood, 2017) son individuo, libertad, racionalidad, progreso, sociabilidad, interés general, justicia y tolerancia. Los conceptos, además, tienen múltiples combinaciones y su peso es variable dentro de las capas (Freeden, 2015), pues algunas privilegian la libertad y el individuo, otras la sociabilidad y el desarrollo humano, y otras un equilibrio entre la libertad, la igualdad y la sociabilidad.

El individuo en el liberalismo es concebido como un ser dotado de razón, con libertades y derechos que le permiten expresarse y desarrollarse y, por lo tanto, es él el valor primordial por encima de los grupos y colectivos (Heywood, 2017), pues aquel tiene una singularidad cualitativa (Freeden, 2015) por lo que es necesario protegerlo con derechos, libertades y límites en el poder político. En este sentido, el liberalismo es diferente al individualismo, pues en este se consideran como autosuficientes y se hace énfasis en el egoísmo y en el interés propio, que es la lectura más directa del liberalismo clásico. Por el contrario, el liberalismo contemporáneo enfatiza en las formas de desarrollo del individuo, en donde prima el desarrollo humano sobre los intereses personales.

La libertad en el liberalismo se entiende, principalmente, como negativa; es decir, como un área en la que el individuo está libre de impedimentos externos y, por lo tanto, puede actuar según su elección. Sin embargo, el significado y alcance de la misma depende del tipo de liberalismo (Freeden, 2015), pues puede ir desde la primera noción, principalmente en la primera capa, hasta un entendimiento de la misma en el liberalismo contemporáneo que involucra la participación para el logro del desarrollo personal, la autonomía y las capacidades (Heywood, 2017), entendida como libertad positiva, la cual está más presente en la tercera y en la cuarta capa, pues necesita, en ocasiones, de la eliminación de algunos obstáculos que impiden el desarrollo humano de los individuos.

La racionalidad está anclada a la herencia ilustrada del liberalismo, por lo tanto, está ligada a la idea del individuo y de la libertad, pues define a los primeros como seres pensantes, con capacidad para estructurar y reflexionar sobre sus proyectos de vida y hacerse cargo de

estos. De la racionalidad universal se deriva la igualdad de derechos y de oportunidades (Freeden, 2015). La racionalidad no implica, sin embargo, que el propósito de definir preferencias, objetivos y formas de vida siempre sea infalible, aunque su importancia es fundamental, pues es una clara oposición al paternalismo y al peso de las costumbres y las tradiciones (Heywood, 2017). La sociabilidad, por lo tanto, está relacionada con este énfasis del liberalismo contemporáneo en el desarrollo humano, ya que se refiere a la búsqueda del bien colectivo a través de la dignidad, el respeto mutuo y la igualdad.

La justicia, por su parte, aparece centrada en varios tipos de igualdad (Heywood, 2017): 1) la igualdad de todos los seres humanos al tener derechos naturales o humanos; 2) la igualdad formal que otorga igual ciudadanía y el mismo estatus social y distribución de derechos, de modo que no existen privilegios de clase, género, raza, etc.; y 3) la igualdad de oportunidades, centrada en que cada individuo debe tener la misma oportunidad para ascender socialmente. La disputa entre las capas o familias liberales frente a este concepto se da en torno a cómo aplicar los principios de justicia, pues los clásicos defienden la meritocracia, mientras los contemporáneos aceptan que para el logro de la justicia social es necesario medidas estatales que la creen; por lo tanto, se busca el estado de bienestar, pues hay grupos o individuos que por asuntos sociales y económicos están en desventaja frente a los demás.

Por último, la tolerancia se refiere a que la diversidad moral, cultural y política sea bien valorada; así, el pluralismo aparece en las raíces mismas del liberalismo.

El hecho de vivir en sociedades con principios e instituciones liberales ha hecho que las diferentes corrientes políticas se definan teniendo presente esta tradición; de manera que, como afirma Rodríguez (2002, 2008), su pertinencia y relevancia están fuera de dudas, no solo por las prácticas que ha dejado, sino, también, por sus renovaciones teóricas, que logran hacer críticas internas y volverla a poner en el debate político y teórico.

Los debates suscitados en el siglo xix con la democracia y el socialismo, más los sucesos históricos de principios del siglo xx como la Primera Guerra Mundial, llevaron a que el liberalismo entrara en una crisis producto de un profundo rechazo hacia esta tradición (Bobbio,

2010; Carracedo, 2007; Parekh, 2005a; Antón, 2005; Rodríguez, 2008). Esto llevó a muchos liberales a redefinir la teoría y sus prácticas, lo cual dio como resultado, desde la segunda mitad del siglo xx, la aparición de diversas facetas del liberalismo contemporáneo, entre las que se resaltan el liberalismo social y el liberalismo conservador (Bobbio, 2010; Antón, 2005; Rodríguez, 2008).

Para los primeros —el liberalismo social—, el desarrollo económico o el mercado no solucionan por sí mismos los problemas sociales como la pobreza, el analfabetismo, las condiciones laborales, etc., por lo cual están a favor de reformas sociales que permitan condiciones de vida aptas para el desarrollo de los individuos, lo que requiere que el Estado tenga un papel activo, que no implica la desaparición de las libertades de los individuos. Esta preocupación por las desigualdades e injusticias del capitalismo ha hecho que esta faceta se distancie de ciertos presupuestos del liberalismo clásico por no ser útiles para las nuevas realidades sociales y económicas (Bobbio, 2010; Rodríguez, 2008, 2002).

Los segundos —el liberalismo conservador—, por su parte, rechazan abiertamente la regulación económica y la asistencia del Estado aceptada por la otra corriente. Por esto hacen énfasis en el individualismo posesivo y en el mercado, lo cual muestra un distanciamiento y una crítica a la libertad positiva y sus exigencias, de allí que la intervención del Estado se vea como un problema por ser una traba para el funcionamiento de la economía de mercado (Bobbio, 2010; Rodríguez, 2008, 2002).

Por lo tanto, el liberalismo contemporáneo está lleno de liberalismos que debaten en torno a cuál es el concepto o valor central digno de ser priorizado. Esto ha llevado a que algunos eleven en demasía o absoluticen un concepto en detrimento de los otros, asunto que presenta problemas porque puede generar un desequilibrio que no permite la moderación, pues la defensa extrema de un valor, sin mirar los demás, puede terminar debilitando o perforando el liberalismo (Freeden, 2015).

A las tensiones internas del liberalismo se le suman, por lo menos desde la década del setenta del siglo xx, las críticas comunitaristas al liberalismo por no dar cabida a los grupos sociales, críticas que mostraron la tensión existente entre los principios universales y las

demandas particulares de reconocimiento, y entre autonomía individual y derechos colectivos (Aguilera, 2006; Carracedo, 2007; Sota, 2008; Vázquez, 2010).

Estas discusiones han repercutido en el debate de la ciudadanía en torno a las problemáticas que presenta este concepto al seguir atado a los presupuestos de la teoría política liberal, llegando a negar, en muchos casos, los postulados de la teoría democrática (Vázquez, 2010). El concepto, dentro de dicha teoría, se caracteriza por su racionalidad universal, por tener al individuo como único sujeto de derecho en cuanto pertenece al Estado nación (Vásquez, 2010; Velasco, 2000; Aguilera, 2006), y por justificar la ciudadanía universal, que requiere, para su cumplimiento, de un Estado ciego a las diferencias (Sota, 2008; Luévano, 2012). De estos principios se desprende una concepción monocultural que muestra inconvenientes para comprender y enfrentar las demandas de los inmigrantes a partir del reconocimiento al grupo social o étnico como sujeto de derecho (Vázquez, 2010; Sota, 2008; Velasco, 2000; Aguilera, 2006).

De estas críticas han salido propuestas como la ciudadanía diferenciada, que pretende que los inmigrantes logren superar su estado de marginalización y, en este sentido, busca superar la propuesta de integración homogeneizadora de buena parte del liberalismo acerca de las minorías sociales y étnicas, ya que, por el contrario, intenta que el Estado otorgue derechos diferenciales a las minorías (Falcón, 2014; Carracedo, 2007).

Este debate, difícil de reducir homogéneamente por la gran cantidad de diferencias que existen entre los autores (Aguilera, 2006), ha girado en torno a las críticas y defensas de los presupuestos liberales. Dentro de las primeras resalta la resistencia por parte de cierto liberalismo a reconocer derechos diferenciados, pues se cree que con ello se afectará la igualdad ante la ley (Vázquez, 2010) y las libertades individuales (Luévano, 2012). Velasco (2000), en este sentido, enfatiza sobre la visión reduccionista que tiene el sostener que los individuos son los únicos titulares de derechos y, por el contrario, señala que los grupos o colectivos también pueden serlo desde que no se anule la autonomía individual dentro de ellos. Según Barbero (2010), de hecho, el reconocimiento de los derechos culturales es necesario para los demás derechos. Lo que se empieza a poner en duda, entonces, es

la concepción de la ciudadanía liberal y la forma como se atribuyen derechos, generando así que el debate entre los teóricos de la ciencia política y la teoría política gire en torno a “si el liberalismo, tal y como ha sido entendido durante los dos últimos siglos, puede hacer frente a estas reivindicaciones, sobre todo porque tienen una dimensión colectiva tradicionalmente olvidada en los principios teóricos de la democracia liberal” (López-Sala, 2005, p. 140).

Merle (2002) sostiene, además, que dicho rechazo a otorgar la ciudadanía o los derechos a los inmigrantes se sustenta en tres argumentos propios de la teoría liberal, los cuales rodean las consecuencias 1) sociales y económicas de las migraciones, 2) las del orden democrático o del Estado nación y 3) las culturales. Pero el autor enfatiza en que detrás de todo esto sigue primando un criterio socioeconómico sustentado en la escasez de trabajo, la poca eficiencia de prestaciones sociales y la soberanía de los Estados sobre la justicia social intraestatal. Con estas argumentaciones de algunos liberales, lo que se pretende justificar, según el autor, es que es mejor que los residentes nacionales disfruten de esos derechos a que nadie los disfrute. Por esto para Barbero (2010), el hecho de que los inmigrantes no tengan los privilegios que posee un ciudadano no es un asunto de suerte, sino que es producto de una construcción política y normativa: el Estado nación. Así, argumenta el autor, la ciudadanía ya no es el fundamento de la igualdad, sino que se ha fragmentado en desiguales ciudadanía producto de la diferenciación a partir del estatus, en donde hay desde ciudadanos plenos hasta semiciudadanos con residencia, refugiados e inmigrantes ilegales. Siguiendo a Ferrajoli (citado en Barbero, 2010), podemos decir que esto es producto de la ciudadanización de los derechos, es decir, de la incorporación de los derechos civiles, políticos y sociales dentro del modelo de ciudadanía nacional.

Como resultado de este debate, los teóricos del liberalismo han replanteado principios básicos y, por lo tanto, como muestra Parekh (2005a), han pretendido dejar atrás las limitaciones del liberalismo clásico —caracterizado por un monismo moral, por una concepción abstracta del mundo y por negar que las culturas moldearan a los seres humanos—, a través de la receptividad de la diversidad moral y cultural, que los ha llevado a preguntarse por la influencia de la cultura en los seres humanos, pero sin dejar a un lado algunos principios universales. Por eso, cuando Parekh hace un estudio de Rawls,

Raz y Kymlicka (2005a) y de Berlin (2005b), muestra que aunque dichos autores sean más receptivos a la pluralidad cultural y moral, sus ideas son inadecuadas para responder a dicha pluralidad, porque no superan la visión transcultural tradicional al seguir absolutizando el liberalismo y, con ello, clasificando todos los modos de vida entre liberales o antiliberales. Frente a esto, Rodríguez (2002) ha sostenido que las corrientes hegemónicas contemporáneas de tal visión no tienen capacidad de afrontar dichos dilemas porque tienden a excluirlos de los ámbitos de decisión política al verlos como asuntos del mundo privado.

No hay que olvidar que una de las circunstancias fundamentales para que el liberalismo contemporáneo se esté cuestionando sobre sus principios, no es solo el aumento de la diversidad cultural a partir de las migraciones, sino, también, su nexo problemático con la democracia, que llevó a reconocer, asimismo, límites en el liberalismo clásico. Lo que esto plantea es que no todo el liberalismo contemporáneo actúa de la misma manera, sino que está lleno de matices que son importantes entre los distintos pensadores.

Sin embargo, las críticas actuales a la democracia liberal, y al liberalismo contemporáneo, se hacen como si estas corrientes fueran un todo homogéneo, desconociendo las diferencias fundamentales entre ciertos autores en lo que respecta a cómo defienden la democracia liberal, por qué la defienden y qué interpretaciones tienen sobre los inmigrantes en el continente europeo. Por eso, este trabajo no pretende partir de las críticas externas a la democracia liberal y al liberalismo contemporáneo, sino que, más bien, busca estudiar a dos autores representativos del liberalismo contemporáneo, quienes defienden la democracia liberal, para así poder conocer desde dentro, con los matices pertinentes y necesarios, las respuestas del liberalismo contemporáneo frente a la tensión que los inmigrantes en el siglo XXI generan en la democracia liberal.

Si bien hay autores del liberalismo contemporáneo mucho más estudiados y conocidos, como Isaiah Berlin, John Rawls, Joseph Raz, Will Kymlicka y Jürgen Habermas, entre otros, esta investigación se centra en otros pensadores que no han sido suficientemente indagados: Giovanni Sartori (1924-2017) y Tzvetan Todorov (1939-2017), los cuales poseen similitudes y profundas diferencias en sus

pensamientos y, por lo tanto, pueden mostrar un debate interesante acerca de la vigencia y los límites del liberalismo para dar respuestas a las problemáticas actuales. Los dos autores mencionados, dentro de sus producciones académicas del siglo XXI, abordaron el problema de la democracia liberal en relación con las migraciones y los inmigrantes. En Sartori se resaltan trabajos como *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (2001b) y *Carrera hacia ningún lugar. Diez lecciones sobre nuestra sociedad en peligro* (2016). Y en Todorov, trabajos como *El miedo a los bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones* (2011), *Muros caídos, muros erigidos* (2010b) y *Los enemigos íntimos de la democracia* (2012b).

Aunque buena parte de la producción de ambos autores giró en torno a la democracia liberal, en los libros mencionados se reconoce un punto de inflexión pues en ellos hay una preocupación directa en el tema a abordar. Sin embargo, las otras obras de ambos autores siguen siendo necesarias para poner el debate en el pensamiento global de los mismos. Entre los libros de Sartori dedicados a la teoría de la democracia y a hacer una defensa de la democracia liberal, se destacan: *Elementos de teoría política* (1987), *Teoría de la democracia* (1988a, 1988b), *Qué es la democracia* (1993) y *La democracia en treinta lecciones* (2008). En Todorov, la pregunta constante por el otro, su reconocimiento y la democracia están en obras como: *Nosotros y los otros* (1991), *Las morales de la historia* (1993), *El hombre desplazado* (1997), *El jardín imperfecto: luces y sombras del pensamiento humanista* (1999), *Memoria del mal, tentación del bien. Indagaciones sobre el siglo xx* (2000), *El nuevo desorden mundial* (2003), *El espíritu de la ilustración* (2006) y *Vivir solos juntos* (2011).

Es importante resaltar que ambos autores fueron galardonados con el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales. Sartori,² en el 2005, porque

² Sartori recibió innumerables distinciones o reconocimientos a su trabajo 1) fue profesor emérito de la Universidad de Columbia en Nueva York y en la Universidad de Florencia en Italia; 2) se le otorgaron nueve doctorados *honoris causa*, entre los cuales sobresalen los de la Universidad de Guadalajara, la Universidad Autónoma de México, la Universidad Complutense de Madrid, la Universidad del Salvador y la Universidad de Georgetown; 3) sus libros han tenido múltiples ediciones y han sido traducidos en más de quince idiomas (véase Sartori, 2011).

En su obra, especialmente dedicada a la elaboración de una teoría de la democracia, ha estado siempre presente su compromiso con las garantías y las libertades de la sociedad abierta [...], ha reflexionado y alertado con particular agudeza sobre los problemas sociales e institucionales de nuestro tiempo y sobre el necesario equilibrio de los diversos poderes en las sociedades democráticas. Por todo ello, su pensamiento goza de un extraordinario prestigio en la opinión pública internacional (Premio Príncipe de Asturias, 2005, s. p.).

Todorov, por su parte, en el 2008, porque

Sus preocupaciones intelectuales, su sabiduría y erudición, que superan fronteras y buscan puntos de encuentro, le han permitido abarcar grandes temas de nuestro tiempo, como el desarrollo de las democracias, el entendimiento entre culturas, el desarraigo, el reconocimiento del otro y el impacto de la violencia en la memoria colectiva [...]. Todorov representa en este momento el espíritu de la unidad de Europa, del Este y del Oeste, y el compromiso con los ideales de libertad, igualdad, integración y justicia (Premio Príncipe de Asturias, 2008, s. p.).

Ambos autores son, como se evidencia, reconocidos en el debate de la teoría política contemporánea y en la opinión pública. Sartori, principalmente, por el aporte al debate sobre la teoría política y el sistema democrático occidental (Daros, 2002; Murugó, 2001; Navarro, 2001). Sin embargo, en sus últimos ensayos, se caracterizó por dar un viraje que lo llevó a abandonar “el tono pausado de sus grandes trabajos académicos para adoptar el estilo vivaz y combativo propio de las denuncias o de las refutaciones de los grandes polemistas” (Pradera, 2001, p. 1). Por esto, la percepción que se tiene sobre sus últimos trabajos oscila entre calificativos positivos y negativos, pues se argumenta que en ellos adopta tesis “claras y sin ambages” y es

Además de esto, el impacto de sus libros en la opinión pública resulta innegable, basta con recordar que *La democracia en treinta lecciones* fue un libro producto de un programa de televisión al que fue invitado para, semanalmente, dar una charla de cuatro minutos sobre la democracia, donde presentó los principios básicos de la misma, defendió la democracia liberal y explicó los problemas actuales de la democracia como el multiculturalismo, el conflicto de civilizaciones y el islam. Es importante resaltar que al ser divulgado en televisión, este autor y sus ideas fueron escuchados por una buena cantidad de público; surge entonces una pregunta: ¿son estas las ideas que comparte hoy Europa a la hora de mirar a los inmigrantes?

“contundente y consistente en la mayoría de sus argumentos” (Morente, 2001, pp. 206-210), con “un examen de conceptos elegante y matizado” (Maya, 2001, p. 171), que le da un tono pausado y reflexivo (Going, 2001, p. 441); pero a la vez se sostiene que Sartori adquirió un “tono panfletario” con “expresiones tecnocráticas hartamente imprecisas” (Flores, 2009, pp. 277-278).

También se reconoce que tales obras aparecieron en un momento fundamental de la coyuntura europea, donde la presencia de inmigrantes ha permitido que resurja el debate sobre los problemas del multiculturalismo (Morente, 2001), la gobernabilidad en dicho contexto (Lurbe, 2001) y lo que se entiende por buena sociedad (Going, 2001). Sin embargo, sus conclusiones y respuestas ante las migraciones y los inmigrantes han sido fuertemente criticadas, pues muestra allí el viraje antidemocrático que están teniendo las democracias occidentales (Meneses, 2002) a través de una selección del inmigrante necesario para los países receptores (Morente, 2001; Meneses, 2002), frente a lo cual se hace énfasis en que los musulmanes son contrarios a la comunidad pluralista y por lo tanto inadmisibles, llevando esto a un prejuicio étnico (Maya, 2001, p. 171).

Tzvetan Todorov, por su parte, es un autor reconocido porque sus trabajos iniciales giraron en torno a los estudios literarios desde una posición estructuralista, y dio un vuelco, en sus últimos trabajos, hacia la interpretación histórica cultural y la crítica (Dallmayr, 2014). Allí se caracterizó por una defensa del humanismo y la tolerancia con la pretensión de revivir el espíritu de la ilustración en los asuntos globales (Dietrich, 2012) y, mirando estos asuntos globales, como el caso de las migraciones y los inmigrantes, reconoció el ultraliberalismo, el mesianismo y el populismo como los enemigos íntimos de la democracia, los cuales han llevado a una tensión en la ciudadanía sobre la identidad nacional cultural y han repercutido en un ataque contra la multiculturalidad.

Por eso, Todorov propuso en sus libros un paradigma alternativo a la interpretación del choque de civilizaciones, mediante una “réplica sagaz, pertinente y necesaria” (Navarro, 2014, p. 2), a partir de la cual, y basándose en hechos concretos, llegó a la convicción de que cada uno de nosotros puede convertirse en un bárbaro si niega la condición de humanidad de los otros (Aldalala’a, 2011). Su propuesta

es, por lo anterior, “oportuna y acertada” y desde “una perspectiva decididamente ilustrada” (Navarro, 2014, p. 177) pone a dialogar la pluralidad cultural con la defensa universal de principios comunes a todas las culturas. Su tesis se vincula a consolidar identidades que no se cimienten en la violencia, para lo cual es necesario el reconocimiento de la pluralidad interna y externa a partir de un diálogo intercultural (Jiménez, 2009), pues en su propuesta no son las identidades las que causan conflictos, sino que son los conflictos los que vuelven peligrosas las identidades. El origen de la violencia, en este contexto, no está en el choque de culturas sino en la desculturización, en la pérdida del marco de referencia esencial para la construcción de la vida en común (Navarro, 2014).

1.1 SOBRE LOS AUTORES

En la vida de ambos autores hubo similitudes importantes. La primera tiene que ver con que vivieron gran parte del siglo xx y casi dos décadas del xxi (mueren ambos en el 2017); es decir, presenciaron los totalitarismos, la caída de la Unión Soviética y lo que se conoce como el triunfo de la democracia liberal. Esto los afirmó en su defensa de la misma y en su anticomunismo.

Por esto Sartori afirmó: “resulta casi inútil decir que mi interés durante toda mi vida por la democracia viene de aquellos negros recuerdos del fascismo y del nazismo” (Sartori, 2011, p. 319). Lo esencial durante su vida académica fue la pregunta por si existen muchas teorías sobre muchas democracias o una teoría sobre una democracia, frente a lo cual su respuesta era que “la teoría sobre la democracia posee un cuerpo central y que las llamadas ‘teorías alternativas’ de la democracia no son tales: o son falsas (como en el caso de la inexistente democracia comunista) o son teorías parciales, subespecies” (Sartori, 1994, pp. xiii-xiv).

Al recordar su historia, marcada al principio por el debate entre filosofía idealista y dialéctica marxista en Italia, muestra cómo fue abandonando su pensamiento juvenil kantiano, marcado por la necesidad de ideales para la existencia de la democracia, de un deber ser irrealizable pero vital para la misma, pasando por el descubrimiento y abandono de Isaiah Berlin, porque su noción de libertad positiva

llevaba al perfeccionamiento democrático, el cual combatió en sus libros de madurez por llevar al fracaso, para finalmente encontrar la fórmula que defendió hasta los últimos días de su vida: la democracia junto a la libertad protectiva o defensiva, pero no la democracia junto a la libertad distributiva. Por esto ha reconocido que la teoría de la democracia fue un hilo conductor constante en todo su trabajo (Sartori, 2016).

Cuando Bobbio (1988) estudió la teoría de la democracia de Sartori, llegó a varias conclusiones sobre el pensamiento del autor: 1) la única democracia posible es la democracia liberal; 2) esto es producto de su posición “continua, coherente, sin arrepentimientos y repensamientos” (s. p.) sobre la crítica al perfeccionismo, es decir, a las teorías que se basan en una democracia ideal sin tener en cuenta los medios o su posibilidad de realización, asunto que desconoce los méritos que pueden tener las democracias reales; 3) por lo tanto, tiene una visión realista en cuanto solo ve posible la democracia representativa; 4) de ahí que, basado en la teoría de las élites y en la definición de democracia de Schumpeter,³ Sartori considere que esta es el gobierno de élites en competencia, o una poliarquía selectiva, de modo que son las élites las que siempre mandan. 5) Por lo tanto, la definición de democracia que tiene Sartori es procedimental, en la cual “descriptivamente la democracia puede ser definida como una poliarquía electiva, axiológicamente debe ser definida como una poliarquía selectiva” (s. p.). 6) Esta definición, para Bobbio, va en contravía de uno de los valores que siempre ha inspirado la democracia: la igualdad. Sin embargo, en su mismo análisis, ve cómo Sartori da respuesta a esto diferenciando entre la igualdad hacia abajo, horizontal, que no comparte, y la igualdad hacia arriba, de la democracia vertical, que es la igualdad según el mérito.

Por su parte, Todorov afirmó: “el abuso de poder fue lo que más me molestó cuando vivía en un país totalitario” (2003b, p. 221), de allí que “la libertad era para mí el valor más querido” (Todorov, 2012b, p. 7). Al llegar a Francia, en 1963, descubrió lo siguiente: “la sociedad occidental, nunca me alegraré lo bastante, está libre de los peores

³ Sartori construyó su defensa de la democracia liberal apoyándose en autores —además de Schumpeter— como Montesquieu, Benjamin Constant, Locke, Popper, Hayek, entre otros.

defectos que caracterizaban al país totalitario donde crecí. Quizás sea esa la causa por la que siento, al menos al principio, una cierta reticencia ante las condenas exacerbadas contra las democracias liberales” (Todorov, 2008a, p. 201). Por eso su defensa de la democracia liberal por permitir la autonomía individual y colectiva traspasaba lo elemental; decía: “tengo la impresión de ser dueño en esto de una especie de absoluto que no me abandonará jamás; mi apego al ideal democrático no es solamente racional: se me sube la sangre a la cabeza cuando se lo pone en tela de juicio, y siento que me erizo contra mi interlocutor” (Todorov, 1991, p. 9). En otras ocasiones dijo que profesaba “una adhesión casi visceral a los grandes principios de la democracia liberal. Aun cuando pueda criticar sus debilidades, me cae mal cuando se la cuestiona” (Todorov, 2003b, p. 196).

Una de las razones, tal vez la más importante, por la que defendió el régimen democrático liberal es porque este incorporó el humanismo, un modelo o tipo ideal de pensamiento que construyó a partir de las lecturas de Montaigne, Montesquieu, Rousseau y Constant (Todorov, 1999); es decir, basado en el pensamiento moderno, y apoyado en autores contemporáneos como Luc Ferry, Alain Renaut, Luis Dumont, Karl Popper, Raymond Aron, Vasili Grossman y Germain Tillion (Todorov, 2011), y que le permitieron comprender que la función crítica del intelectual se puede ejercer en nombre de la modernidad y no por fuera de la misma: “se puede pues criticar a los países democráticos en virtud de su propio ideal” (Todorov, 2008a, p. 173).

La segunda similitud en sus vidas tiene que ver con que ambos fueron profesores europeos con estancias cortas y largas en Estados Unidos. Sartori desde 1949 con una beca posdoctoral, para luego, desde 1964, ser profesor visitante en Harvard,⁴ Yale, Stanford y Columbia; Todorov, desde 1968 en Harvard, Yale, Berkeley y Columbia. Esto es importante si se tiene en cuenta que ambos fueron muy buenos lectores de Tocqueville, y que, al igual que él, la estadía en Estados Unidos permitió que comprendieran problemas de la democracia por fuera de Europa y hacer comparaciones y críticas, ya fuera

⁴ Por lo importante que es para esta investigación, vale la pena recordar que en su estancia de un año en Harvard Sartori conoció de cerca a Samuel Huntington (véase Sartori, 2011).

al multiculturalismo, en el caso de Sartori, o a las discriminaciones positivas por el problema que representan para la autonomía del individuo, en el caso de Todorov.

Sumado a esto, es importante recordar que ambos tuvieron experiencias migratorias: Todorov salió de Bulgaria, cansado del régimen comunista, para llegar a Francia, por lo que él mismo se definió como un hombre desplazado, asunto que le permitió abordar los temas del desarraigo, el encuentro con el otro, el pluralismo, entre otros; Sartori, por su parte, llegó a Estados Unidos, proveniente de Italia, a ejercer la docencia y la investigación. Si bien esta experiencia no fue traumática para él, hay un episodio en su vida que se asemeja a una condición de pérdida de derechos y de la dignidad: el encierro que tuvo que vivir por un año en el cuarto de una casa, escondiéndose de las tropas fascistas italianas, pues al no haber prestado servicio militar terminaría ejecutado.

Por lo anterior, la preocupación de Todorov siempre estuvo en “la necesaria relación que mantiene el ser humano con personas diferentes de él” (2011, p. 11), asunto que lo llevó a estudiar la relación entre el nosotros, el grupo al que cultural y socialmente se pertenece, y los otros, es decir, los que no forman parte de ese grupo: “mi experiencia de inmigrado, de persona que necesariamente tuvo que acostumbrarse a diversas tradiciones, seguramente me orientó hacia el estudio del encuentro de culturas” (2011, p. 11). Uno de sus primeros estudios fue sobre la Conquista de América, un episodio inigualable para el análisis del encuentro de dos culturas. “Todos esos relatos hablaban también de mí. Fue también introducir en mi campo de interés mi propia identidad, la de un ‘hombre desplazado’, enfrentado al encuentro de culturas, sensible al mismo tiempo a la unidad del género humano” (Todorov, 2003b, p. 133).

Precisamente, la traducción al español de uno de sus libros ha recibido ese título, *El hombre desplazado*, pero, como advierte Catherine Portevin, una de sus entrevistadoras, en el original, *L'Homme dépay-sé*, la última palabra incluye a *pays*, con lo que se refiere a la ausencia de patria; por eso, al preguntarle qué significa ser un hombre desplazado, respondió a partir de la experiencia de su vida:

Al principio era un extranjero, enseguida aspiré a ser un asimilado, una vez lograda mi nacionalización, cumplida mi integración, me descubrí,

en efecto, como un “hombre desplazado”. Prefiero esa expresión a la de “desarraigado”, que juzgo inapropiada; a decir verdad, carente de sentido: el hombre no es una planta, su flexibilidad, su capacidad de adaptación a los diversos contextos es incluso lo que lo caracteriza entre las otras especies vivientes. Como “desplazamiento” yo entiendo a la vez la partida del país de origen y la mirada nueva, diferente, sorprendida, que uno tiene respecto del país de llegada: un efecto, esta vez, “desplazado”. Y vivo esta condición como un enriquecimiento y no como un empobrecimiento (Todorov, 2003b, p. 122).

La vivencia que cuenta muestra muy bien el proceso por el que tuvo que pasar a su llegada a Francia, donde al principio, dice: “yo buscaba —lo comprendí más tarde— la máxima asimilación” (Todorov, 2008a, p. 25), esto debido a que, prosigue: “no podía ignorar el hecho biográfico de que yo era un inmigrado, un búlgaro en Francia [...]. Tuve que rendirme a la evidencia de que jamás sería yo un francés del todo, como los demás” (2008a, p. 27). Como él mismo lo reconoció (Todorov, 2012b), adquirir una nueva identidad es un proceso de duración indefinida, sin embargo, para su caso particular, sintió que se convirtió en francés cuando adquirió la ciudadanía, lo cual fue un acto eminentemente administrativo. Esto le permitió no sufrir la desculturación ni la aculturación, sino que se sentía en un estado de transculturación, es decir, de “adquisición de un nuevo código sin pérdida del antiguo. Así, vivo en un espacio singular, a la vez fuera y dentro: como extranjero en ‘mi casa’ (en Sofía), en mi casa ‘en el extranjero’ (en París)” (Todorov, 2008a, p. 27)

Para Todorov lograr la transculturación es fundamental pues le impide, dice:

Confundir lo real con lo ideal, la cultura con la naturaleza. No por conducirse de modo diferente dejan estos individuos de ser humanos. A veces se encierra el resentimiento, nacido del desprecio o de la hostilidad de sus huéspedes. Pero si logra superarlo, descubre la curiosidad y aprende la tolerancia. Su presencia entre los ‘autóctonos’ ejerce a su vez un efecto desarraigante: al perturbar sus costumbres, al desconcertar por su comportamiento y sus juicios, puede ayudar a algunos de entre ellos a adentrarse en esta misma vía de desapego hacia lo convenido, una vía de interrogación y de asombro (Todorov, 2008a, p. 29).

Sin embargo, el autor no cayó en ilusiones o ingenuidades. Supo que el diálogo interior no se puede dividir eternamente, que los

postulados de ciertos artistas e intelectuales que se reconocen en un cosmopolitismo que alardea de una “polifonía desmesurada sin orden ni jerarquía” (Todorov, 2008a, p. 25) no es posible: “yo no creo en las virtudes del nomadismo sistemático, de la acumulación ilimitada de los préstamos culturales. Son necesarios numerosos años de aprendizaje para sentirse cómodo en una cultura” (Todorov, 2008a, p. 30). De allí su afirmación acerca de que su sensibilidad política y moral, al igual que el ejercicio de su profesión, tiene la marca de su experiencia en Bulgaria (Todorov, 2008a, p. 223).

Para Todorov, pues, fue necesario —y siempre lo hizo en sus libros—, en un momento en que las relaciones entre diferentes comunidades y culturas crece cada vez más, en donde “los protagonistas de las mismas son los únicos que pueden impedir que se conviertan en conflictos” (2011, p. 24), estudiar la forma en que la barbarie⁵ y la civilización⁶ se presentan en la época contemporánea, producto precisamente de la multiplicación y aceleración del encuentro entre diferentes culturas.

Sartori (1994), por su parte, reconoció que en el mundo contemporáneo la movilidad geográfica ha aumentado de una manera inédita y, por ello en tal contexto, el desarraigo es lo más característico, es decir, la pérdida de vínculos naturales que lleva al sentimiento de extrañeza cuando se pierden las raíces. Si bien el autor sostuvo que no siempre este cambio es malo, el desarraigo permanece: “si el hombre contemporáneo se revela tan ansioso de agruparse y de pertenecer, es porque también nuestra sociedad está profundamente desintegrada” (1994, p. 19). Por eso cuando afirmó, en 1988, que el hemisferio occidental tenía un número de refugiados sin precedentes, no dudó en comprender que corrían riesgos profundos, “mientras que los intelectuales de occidente, que creen poseer un mayor conocimiento sobre

⁵ Todorov (2011) define como bárbaros a aquellos que a partir de sus comportamientos no reconocen la plena humanidad del otro. Por eso, aquello no se reduce a ninguna población en concreto, sino que cualquiera puede llegar a serlo.

⁶ Para Todorov (2011) la civilización reconoce plenamente la humanidad de los demás, es decir, reconoce modos de vida diferentes pero, a su vez, los ve dentro de la misma humanidad. Por eso esta exigencia moral la complementa con lo intelectual, pues cuando se logra que los semejantes entiendan una identidad diferente o extranjera, crece el círculo de la humanidad.

aquellas realidades, vivían al abrigo de la seguridad donde quiera que deseaban fijar su residencia. Yo no tengo dudas sobre quién conoce mejor la situación: el que la sufre en propia carne” (Sartori, 1988a, p. 370). En el transcurso de este libro se notará cómo la visión de Sartori cambiará bastante en torno a los inmigrantes y los refugiados, sobre todo a partir del estudio de los problemas del multiculturalismo.

Las discusiones esbozadas anteriormente muestran que es este un campo de debate abierto y con riqueza teórica, pues hay una imposibilidad de reducir el liberalismo contemporáneo a una visión unívoca. Los inmigrantes, a su vez, permiten enriquecer la discusión en torno al liberalismo y a la democracia liberal.

Capítulo II.

El liberalismo y la democracia liberal de Sartori y Todorov

2.1. INTRODUCCIÓN

Cuando Tzvetan Todorov (2003a) analiza la identidad europea y los valores que la conforman en la modernidad, concluye que estos son:

1. *La racionalidad*, es decir que es posible un conocimiento racional del mundo, donde los asuntos humanos pueden ser examinados racionalmente y debatidos a partir de la argumentación. En este sentido, la racionalidad es para el autor una condición necesaria para la ciencia y la democracia.
2. *La justicia*, que se opone a los privilegios y al egoísmo, y que se incorpora a principios universales, a los derechos humanos, a las constituciones y leyes. Acá son fundamentales los límites tanto para el Estado como para las fuerzas económicas, logrando que ni la economía esté sometida a la política ni esta a la otra, lo cual quiere decir que la economía tiene que actuar pero los Estados también tienen que limitarla y corregir sus consecuencias en busca de la justicia social, que implica “la protección de los más débiles (no en forma de una redistribución automática de las riquezas, sino de una solidaridad institucionalizada)” (Todorov, 2003a, p. 119).
3. *La democracia*, que distribuye el poder en el pueblo y que proporciona derechos idénticos, pues “la democracia moderna no deja fuera a nadie” (Todorov, 2003a, p. 120). Para el autor, el Estado que no garantice la igualdad absoluta ante la ley no es democrático, como tampoco lo sería aquel que otorgue derechos específicos a partir de la religión, la lengua o las costumbres.

4. *La libertad individual*, que le otorga al individuo la libertad para actuar a partir de su voluntad. Esta libertad individual está ligada a la autonomía, pues la ilustración privilegia las decisiones personales a las impuestas por algo externo (Todorov, 2014). Su estima en los regímenes democráticos liberales procede precisamente del lugar que estos le otorgan a la libertad, pues allí hay un límite a la democracia: los derechos individuales. “El derecho de pertenecer a una minoría (lingüística, religiosa o del tipo que sea) sin convertirse en objeto de persecución forma parte de las libertades individuales” (Todorov, 2003a, pp. 122-123).
5. *El laicismo*, que, al separar la política y la religión, lleva a los Estados contemporáneos a dejar a un lado el mesianismo. Acá la separación de las instituciones públicas respecto a las tradiciones religiosas es fundamental, y va unida con el aumento de la libertad individual y la tolerancia; además, implica que el derecho y la teología no se confundan (Todorov, 2014). En la búsqueda de la autonomía y la libertad, las principales críticas se han dirigido a la religión, pero, como ha mostrado el autor, es tal una crítica limitada, pues lo que se critica es la estructura que la sociedad adopta y no el contenido de las creencias o la experiencia religiosa: “la religión queda fuera del Estado, pero ello no implica que abandone al individuo” (p. 11).
6. *La tolerancia*, que parte de la diversidad existente en las sociedades europeas (costumbres, tradiciones, etc.) y mantiene una separación entre las diferencias que son tolerables y las que no. Lo que esto implica, para el autor, es que las diferencias ya no crean hostilidades, por eso recurre a las palabras de Habermas: “El reconocimiento de las diferencias —el reconocimiento mutuo del otro en su alteridad— puede convertirse también en la marca de una identidad común (*Libération*, 31 de mayo y 1 de junio de 2003)” (en Todorov, 2003a, p. 126).

Sin embargo, para Todorov esta identidad europea no es un dato geográfico, sino que existen valores, que por fuera de su contexto de origen, se han sumado a dicho proyecto, por lo cual cualquier persona puede adherirse a él, pues no es exclusivo de Europa: “el origen es local, pero su capacidad de convocatoria es universal” (Todorov,

2003a, p. 115). Es claro que para el autor este proyecto nace en Europa, porque fue allí donde se dio la autonomía política del pueblo y del individuo, y lo más importante es que ese individuo autónomo se reconoce y se encuentra en la sociedad, sin retirarse de ella: “lo característico de la Ilustración europea es haber preparado la llegada conjunta de las ideas de individuo y de democracia” (Todorov, 2014, p. 118), y es claro que, como se dijo anteriormente, es el régimen democrático liberal el que mejor ha permitido la unión de ambas ideas en los argumentos del autor.

En la actualidad es común calificar a varios regímenes de democráticos liberales, asunto que da lugar a una confusión entre el ideal democrático y el ideal liberal, pues se habla indistintamente de ambos, presentándolos como complementarios y olvidando las tensiones o contradicciones que se dan entre ellos, pues el liberalismo y la democracia tienen principios diferentes, que pueden complementarse o negarse, ya que el primero pone el énfasis en la libertad y la segunda en la igualdad. Como lo ha expresado Sartori:

Desde mediados del siglo pasado los ideales liberales y democráticos se han fundido y, de esa forma, han llegado a confundirse. El momento histórico favorable que les unió borró sus caracteres respectivos, por no mencionar sus fronteras. Sus atributos cambiaron y continúan variando en función de si lo que preocupa al autor es mantener la democracia dentro de la órbita del liberalismo o destacar la integración del liberalismo en la democracia (1988a, p. 445).

Siguiendo a Bobbio (2010), para el liberalismo lo importante es la forma del Estado, al que le atribuye poderes y funciones limitados, pues tiene como fin la protección de la libertad individual. Por el contrario, la democracia es una forma de gobierno que busca distribuir el poder entre el mayor número posible de ciudadanos. De ahí que un Estado liberal pueda ser no democrático —de hecho, fue así por mucho tiempo al no extender el sufragio— y que un gobierno democrático no lleve necesariamente a un Estado liberal (Bobbio, 2010; Sartori, 1988a).

Para Sartori (1988a, 1992), las diferencias también están en que el liberalismo es una técnica para limitar el poder del Estado que, por lo tanto, hace énfasis en la forma del mismo y en cómo se crean las normas. La democracia, por su parte, busca insertar el poder popular

en el Estado, de donde surge su preocupación por el contenido de las normas y sus resultados. “Tenemos, pues, una combinación, un compuesto, que he descompuesto no con el propósito de analizarlo, sino porque hemos llegado a un momento en el desarrollo de nuestros sistemas políticos y sociales en el que nos enfrentamos con dos futuros: una democracia dentro del liberalismo y una democracia sin liberalismo” (Sartori, 1988a, p. 471).

Bobbio (2010), al presentar un panorama sobre la unión entre liberales y democráticos, ha mostrado las diferentes formas que se pueden dar: liberales radicales y, por lo tanto, democráticos; liberales conservadores, no democráticos; demócratas liberales que enfatizan en los límites al poder, y demócratas no liberales que tienen como interés la distribución del poder y el autogobierno. Los liberales democráticos y los demócratas liberales se complementan en la ampliación de derechos y en el sufragio universal; los demócratas y los liberales conservadores son incompatibles, al estar los primeros más cerca del socialismo. Por esto afirma que se pueden dar tres combinaciones: a) de posibilidad: liberalismo y democracia son compatibles pues puede existir un Estado liberal y democrático; b) de imposibilidad: liberalismo y democracia son antagónicos, pues la democracia acaba con el Estado liberal (liberales conservadores) o necesita de un Estado que no sea mínimo, de un Estado social (democráticos radicales); y c) de necesidad: la democracia es la única que puede realizar los ideales liberales y el Estado liberal es la condición para practicar la democracia.

Desde el punto de vista histórico, se debe tener en cuenta que luego de la democracia antigua, la palabra democracia desapareció del panorama político y, cuando estaba presente era de forma despectiva, de manera que durante largo tiempo predominó la palabra república (Sartori, 1988a; Rosanvallon, 2006). Para Sartori (1992), la diferencia entre la democracia de los antiguos y la de los modernos pasa por la disyunción entre titularidad y ejercicio de poder, por el principio de la mayoría, por el individuo-persona, el constitucionalismo y la representación política. Desde el siglo xvii se fue consolidando la doctrina liberal, por esto, la democracia moderna no es igual a la antigua, y debe entenderse paralelamente al liberalismo, ya sea como complementariedad o como incompatibilidad. Debido a lo anterior, el autor insiste en que cuando se habla de democracia moderna se está

hablando de un concepto que tiene sus bases en la tradición liberal democrática.

Históricamente se podría establecer que en el siglo XIX el liberalismo prevaleció sobre la democracia como producto de las discusiones que se venían dando desde siglos anteriores con Locke y Montesquieu, y que continuarían con Madison, Hamilton y Constant, en las cuales lo importante era limitar el poder del Estado. Así se creó el Estado liberal constitucional (Sartori, 1992), garante de las libertades individuales a partir de la protección jurídica. Luego, a medida que se iba extendiendo el sufragio, y con los aportes de John Stuart Mill, empieza a configurarse un liberalismo democrático (Sartori, 1992), que se transforma en una democracia liberal, en donde el componente democrático predomina sobre el liberal (Sartori, 1988a), y la balanza, según Sartori (1992) está a favor de la igualdad y no de la libertad, teniendo más fuerza el poder popular que el poder limitado. Por supuesto, estas últimas afirmaciones de Sartori están abiertas a interpretaciones y críticas, pues más que de prevalencia se habla de equilibrio entre ambos, si bien otros aseguran que sigue siendo menor la democracia (Sánchez-Cuenca, 2010). Para Todorov (2012b), por su parte, el régimen democrático liberal es una entidad compleja en donde se limitan y se equilibran las características que combina: “si se rompe el equilibrio, debe saltar la señal de alarma” (p. 11).

García (1998) muestra que para algunos autores la democracia moderna no tiene relación con la antigua, mientras que, para otros, esta es la unión del gobierno representativo del liberalismo con la participación ciudadana de la democracia. Para la autora, ambas afirmaciones no son compatibles, pues en la primera predomina una visión que incorpora en el núcleo de la democracia los elementos liberales, es decir, la democracia es producto del liberalismo político y por lo tanto no hay conflicto entre ambos; en la segunda visión, la democracia moderna es producto de la democratización del liberalismo, por lo tanto son independientes y solo con el sufragio universal se logra el liberalismo democrático.

La distinción es importante, como muestra la autora, porque de ella depende el cómo se entienda la relación entre el liberalismo y la democracia. Para la primera mirada, es necesario el estudio de los liberales que construyeron el gobierno representativo; para la segunda

mirada, lo es el estudio a partir de la extensión del sufragio por parte de los teóricos liberales en la segunda mitad del siglo XIX. Lo que hay en el fondo en esta distinción es una visión diferente de la democracia moderna, ya sea como un armazón normativo e institucional que limita el poder, o como una mirada sobre la participación, donde el poder y el ejercicio del mismo deben pertenecer a los amplios sectores (García, 1998).

Según Sartori (1988a), los malentendidos se dan porque no hay claridad en lo que se está nombrando, pues se usa indistintamente la palabra democracia para referirse a la democracia liberal y, en este sentido, el ideal democrático es la libertad; o para referirse solo a la democracia, caso en el que el ideal democrático es la igualdad, donde, por lo tanto, liberalismo y democracia pueden no tener vínculo: “cuando se hace girar la comunidad política occidental en torno al ideal de la libertad, la tesis consiste en anclar la democracia en el liberalismo. Cuando se la hace girar en torno a la igualdad, la tesis es que la democracia puede, o debería, separarse del liberalismo” (p. 445).

La tensión que esto genera permite que hoy se sigan dando encuentros y desencuentros entre el liberalismo y la democracia, lo cual corresponde, como ha señalado Bobbio (2010), a que detrás de la exigencia de un Estado limitado (liberales) o de un Estado en el que el gobierno esté en manos de los ciudadanos (democráticos), está una concepción distinta de la libertad: para los primeros negativa y para los segundos positiva, en donde, al no poder resolver la tensión definitivamente, siempre se recurre a la negociación. Este contraste no lo ve posible donde exista un poder sin límites o sin control: “mas contra uno y otro el liberalismo y la democracia se transforman necesariamente de hermanos enemigos en aliados” (pp. 108-109). Para Sartori (1988a), esta transformación de enemigos a aliados fue posible porque la asociación ha sido desigual, es decir, el liberalismo ha predominado sobre la democracia más de lo que la democracia ha anexionado el liberalismo, esto porque los demócratas, sostiene, aceptaron que la libertad es el fin y la democracia el medio.

Además de esto, se suele presentar la relación entre el liberalismo y la democracia como una tensión entre la libertad y la igualdad; sin embargo, como señala Sartori (1992), el liberalismo incluye ciertas igualdades y la democracia añade libertades, lo cual no implica que

la lógica de tales principios sea la misma: el liberalismo se basa en la igualdad de derechos y en leyes iguales y, por lo tanto, no es cercano a los modos desiguales de igualar; por su parte, la democracia se basa en las libertades de y “es insensible al carácter apriorístico de las libertades para” (p. 144).

Las consecuencias que esto tiene sobre la relación entre la democracia y el liberalismo, siguiendo a Sartori, es que el último es un instrumento de la democracia, pero esta no es necesariamente una vía del liberalismo, esto porque la democracia liberal cree en la igualdad a través de la libertad y no en la libertad por medio de la igualdad. Sartori no se refiere a preferencias o a valoraciones sobre cuál de las dos es más importante, sino que manifiesta que el orden de construcción o el procedimiento correcto es en esa línea, de manera que partiendo de la libertad se puede llegar a la igualdad, pero el recorrido contrario no sería posible pues no se podría regresar a la libertad. Argumenta el autor: “no es casual que la democracia reapareciera como un buen sistema de gobierno (después de miles de años de condenas) como consecuencia del liberalismo. Y resulta fácil predecir que perecerá de nuevo si se persigue el fin de una igualdad mayor menospreciando los medios que hacen posible su reivindicación” (Sartori, 1988a, p. 474).

Tzvetan Todorov, por su parte, sostiene que la democracia liberal se basa en un compromiso frágil de dos elementos: la autonomía de los individuos y los medios que el Estado tiene para que los desfavorecidos ejerzan los derechos; la libertad, producto de la pluralidad de poderes, y la disputa contra la desigualdad. Reconoce que “este compromiso no sólo es frágil, sino que también es siempre imperfecto [...]. Este debate jamás concluirá” (2010a, p. 91).

La hondura del debate, y la necesidad de ubicar a los autores dentro del mismo, hace necesario explicar de manera diferenciada los principios que se unen en la democracia liberal.

2.2. EL LIBERALISMO

El Estado moderno nace a partir de una serie de disputas y luchas que hicieron que el poder y el territorio fueran gestionados por diversos grupos de acuerdo con el vencedor de la guerra, las alianzas entre los poderosos o a través de matrimonios, que fueron derivando en la

constitución de monopolios públicos y una burocracia racionalizada y centralizada, todo esto a partir de unas luchas de exclusión por el poder en las que se fueron reduciendo los competidores y, con ello, se dio la concentración del monopolio público en uno solo (Elias, 1987). Todo esto implicó el aumento y la complejización de la división funcional de la sociedad moderna y, con ello, la necesidad de un aparato administrativo especializado en la gestión del monopolio fiscal y del aparato de dominación. El Estado moderno adquiriría entonces un poder antes no conocido y, por lo tanto, la preocupación del pensamiento liberal desde el siglo xvii fue ponerle límites al poder político para proteger al individuo, de ahí que su teoría del poder está centrada en el ejercicio del mismo, pues al ser un mal necesario, lo importante es domesticarlo y evitar el abuso (Bobbio, 2001, 2010).

Por esto, Bobbio (2010) concluye que el liberalismo no es posible sin el individualismo. Todorov, al analizar los problemas de la época del terror francés, advierte que desde allí el espacio de la vida individual se convirtió en un lugar necesario de proteger, y que para esto no bastaba la división de poderes de Montesquieu, sino que se requería el nuevo elemento introducido por el liberalismo: el individuo, “que no es un poder, sino un ser a proteger y un valor a apreciar” (2012b, p. 84).

A partir del Renacimiento empieza a surgir la tolerancia y, con ella, el rechazo a dogmas y verdades únicas (Sartori, 2001b). La tolerancia implica que “no aprobamos a los otros, no tomamos nada de ellos, nos limitamos a no perseguirlos [...], implica que los desacuerdos entre grupos ya no se rigen por el recurso a la fuerza, sino sólo por la negociación y la persuasión” (Todorov, 2011, p. 259). Junto a esto, empiezan a afirmarse los valores pluralistas que rechazan un poder único. Para Sartori (2001b), la idea de pluralismo está implícita en el concepto de tolerancia, es decir, hay una conexión entre ambos, pues la tolerancia es el presupuesto del pluralismo, el cual complementa el simple respeto de los valores ajenos de la tolerancia con la afirmación de la diversidad y el disenso como valores importantes para la política; así, la consecuencia del pluralismo es que ningún elemento ocupa una posición hegemónica sobre los demás (Todorov, 2011). Sin embargo, este pluralismo no significa que todas las elecciones tienen el mismo valor, ni que todas deban tener un lugar en el Estado democrático (Todorov, 1993), pues hay pluralismos intolerantes que no

son pluralismos (Sartori, 2001b), o elementos que quieren imponer su modelo por la fuerza (Todorov, 1993).

Para Todorov (1993), entonces, la idea y la práctica de la tolerancia pasan a relacionarse con la igualdad y la libertad, los principios de los Estados democráticos modernos. Con la igualdad, porque solo se puede tolerar si se postula que todos los seres humanos son parte de una misma especie y por lo tanto tienen igual dignidad: “tal es, particularmente, el fundamento de la tolerancia que yo podría practicar con respecto a los extranjeros y sus costumbres” (p. 177); “la igualdad es pertinente, en particular, cuando se trata de afirmar la tolerancia respecto a los extranjeros; pero se puede estar falto de tolerancia dentro mismo de una sociedad si no se admite el derecho de cada uno a actuar libremente” (p. 182). Y con la libertad, porque es necesario que el individuo mantenga, dentro de dicha igualdad, su diversidad, y esta idea, a partir de la Revolución francesa, será una “pieza maestra del liberalismo” (p. 183), por esto es que para el autor el liberalismo político es consecuencia de la tolerancia religiosa: “la idea liberal está vinculada a la aceptación de la diversidad, a la tolerancia con las diferentes formas de vida y comportamientos de los demás” (2003a, p. 30). Igualmente, según Sartori (2001b, 2008, 2010 y 2016), el pluralismo es un antepasado del liberalismo, y es lo que él denomina la civilización liberal la que se crea sobre la diferencia y la variedad, lo que da paso a que la democracia liberal, desde su mirada, sea la única que se estructure sobre la diversidad, la autonomía, la libertad individual, el laicismo y la legitimación democrática del poder: “está claro que esta es una visión del mundo que hasta hoy sigue siendo típicamente occidental. El islam la rechaza de manera categórica, y en África no tiene raíces de ningún tipo” (2008, p. 66).

Para llegar a esta concepción, fue fundamental la doctrina de los derechos del hombre sustentada por el iusnaturalismo (Bobbio, 2010), la cual asegura que los hombres tienen derechos fundamentales que no pueden ser desconocidos ni invadidos por terceros (Bobbio, 2001, 2010; García, 1998; Todorov, 2014), y que, por lo tanto, estos se convierten en límites al poder. De aquí se desprende que el derecho sea igual para todos (Todorov, 2014).

Esta concepción permite el surgimiento del Estado liberal, entendido como los límites jurídicos del poder estatal, tanto en su poder

como en sus funciones, para lo cual se crea, respectivamente, el Estado de derecho y el Estado mínimo; es decir, un Estado que tiene los poderes públicos regulados por normas generales y que se ejercen dentro de las leyes que lo regulan y, además, por la constitucionalización de dichos derechos naturales, que los protege jurídicamente y los convierte en derechos positivos (Bobbio, 2010).

Lo que se busca con estos mecanismos es asegurar la libertad política por medio del garantismo constitucional, del Estado basado en la ley, del constitucionalismo (Sartori, 1988a, 1992), pues en el liberalismo el fin es la defensa del individuo frente a los abusos del poder y, a su vez, la defensa de una esfera privada, a través de la libertad negativa, o protectora (Sartori, 1988a), que solo se logra a partir del control del poder político y de las limitaciones de las funciones del mismo (Bobbio, 2010).

Sartori (1988a) es claro al admitir que el liberalismo no creó la idea moderna de la libertad individual ni la noción de libertad bajo la ley, pero sí le añadió al problema de la libertad política el de la protección a través del garantismo constitucional, una manera de institucionalizar el equilibrio entre el gobierno de los hombres y el de las leyes.

Los sistemas constitucionales pasados y presentes son, por lo tanto, de hecho, sistemas liberales. Podría decirse que la política liberal es el constitucionalismo, un constitucionalismo que busca la solución al problema de la libertad política mediante una aproximación dinámica a la concepción jurídica de la libertad. Esto explica por qué no podemos hablar de la libertad política sin referirnos al liberalismo —liberalismo, insisto, no democracia. La libertad política que hoy disfrutamos es la libertad del liberalismo, el tipo liberal de libertad, no la precaria y dudosa libertad de los antiguos (Sartori, 1988a, p. 381).

Es importante aclarar en este punto que el autor está hablando de la libertad política, la cual es externa, pues pretende proteger al individuo del Estado, y no de la libertad moral o interior, por eso su énfasis en el Estado constitucional y en las libertades individuales. La aclaración que hace Sartori (1988a) es fundamental para entender su pensamiento: “se observará que: a) no confiero importancia al individualismo, y b) que hablo de Estado constitucional y no, como a veces se sugiere, de Estado mínimo” (pp. 463-464). Para el autor, el no conceder importancia al individualismo responde a que es un concepto

del cual se ha exagerado y abusado, ya que no caracteriza del todo al liberalismo, pues este, argumenta, al concebir a todos los seres humanos como personas, sigue en pie sin la concepción abstracta del individuo. Por otro lado, al aclarar que habla de Estado constitucional y no de Estado mínimo, se permite reconocer que si bien ambos nacieron juntos, esto no implica que se le deba dar más importancia al tamaño que a su estructura, pues lo primero no es fundamental; sino que lo que es necesario para el autor es que entre más grande sea el Estado, más importante será que siga siendo constitucional, pues el objetivo sigue siendo someter la fuerza al derecho, proteger frente a los abusos del poder (Sartori, 1992; Todorov, 2008a).

Por supuesto, estos límites también se establecen para el gobierno popular de un régimen democrático en el que todos los ciudadanos participan, de ahí la desconfianza por parte de muchos liberales hacia la democracia, por verla como un poder sin control. Como el objetivo es proteger la libertad individual, el Estado siempre será un medio y nunca un fin (Bobbio, 2010).

Debido a lo anterior, la preocupación no está en la participación y la distribución del poder, sino en las técnicas que limitan el poder político, en someter la fuerza al derecho a partir del imperio de la ley y del Estado constitucional; de allí que Sartori afirme que esta es la razón “por la que, al recordar los principios característicos de la deontología democrática, he mencionado la igualdad, la isocracia y el autogobierno, pero no la idea de la libertad” (1988a, p. 381).

La desconfianza del liberalismo frente a la democracia y al sufragio universal puede resumirse en que para Sartori (2001a) algunos autores exageran la importancia del voto. Por el contrario, según su interpretación, una democracia plena no implica necesariamente el sufragio universal, pues prefiere, y acepta como más democrático, un Estado de derecho fuerte con sufragio restringido, como fue durante mucho tiempo, a un sufragio universal con un Estado de derecho débil.

En el trabajo conceptual o de tratamiento de los conceptos que caracteriza a Sartori, es claro que el liberalismo, fundamentalmente, es una teoría y una práctica de la protección jurídica de las libertades individuales a través del Estado constitucional. Y cuando se refiere a ello, no está hablando del liberalismo democrático. El problema que

se tiene a la hora de caracterizar el liberalismo es que desde el siglo xx en adelante se da un compuesto lleno de bifurcaciones y, por lo tanto, siempre tratará (Sartori, 1992) de descomponerlo para tener claridad en torno a qué es el liberalismo en su forma pura y cómo se presenta en sus descendencias, aquellas que hoy conocemos como los nuevos liberalismos o el liberalismo contemporáneo:

Los liberales occidentales (en el sentido partidista o sectario del término) no descienden necesariamente del liberalismo: se puede decir que muchos de los que se proclaman liberales no han comprendido ni apreciado jamás al liberalismo en su identidad y en sus auténticas conquistas históricas. Ello ha sucedido, en buena parte, porque la cosa y la palabra se han perdido de vista recíprocamente. En los Estados Unidos, hoy en día, el liberalismo es típicamente rawlsiano; en Italia todavía es, con frecuencia, crociano. Hay quien remite el liberalismo a Keynes, y quien lo remite a la Escuela de Manchester. En resumen, andamos en orden disperso, sin reconocer ni reconocernos, en los padres fundadores. Lo que hace del liberalismo contemporáneo un animal sin identidad, incapaz de hacer verdaderamente un frente común (Sartori, 1992, p. 148).

Por eso, en la búsqueda de lo que representa puntualmente el liberalismo, Sartori y Todorov diferencian entre el liberalismo político y el económico, o entre el liberalismo y el liberismo,¹ lo cual se hace aún más necesario si se atiende a la advertencia que hace Bobbio (2010) sobre la identificación progresiva entre uno y otro. En este debate, aparece de nuevo el problema entre los poderes y las funciones del Estado, pues Bobbio advierte que las propuestas de varios pensadores neoliberales consisten en pedir que sea limitado constitucionalmente el poder económico y fiscal del parlamento, para que las demandas sociales no produzcan un exceso de gasto público.

Para Sartori (1988a), por su parte, la expresión nuevo liberalismo puede indicar cosas diferentes a lo que señala Bobbio, pues para él también por esta expresión se entiende el Estado de justicia y/o el liberalismo social, donde lo que se está mirando es el desarrollo democrático del liberalismo, los aportes de la democracia al liberalismo, y no lo que el liberalismo le ha dado a la democracia. Por esto, para el autor, el nuevo liberalismo es igual a liberalismo democrático, y es

¹ Sartori emplea acá la distinción que usa en Italia entre liberalismo político y liberalismo económico, en la cual denominan a este último *liberismo*.

indistinto su uso siempre y cuando se sepa diferenciar lo que es el liberalismo por sí solo, sin adjetivos, ya que, de lo contrario, “difícilmente podremos establecer hasta qué punto el liberalismo del bienestar o de la justicia continúa siendo liberalismo. Por ejemplo, si se entiende que el Estado de bienestar significa que las preocupaciones centrales son la seguridad económica y la sociedad asistida, induciría innecesariamente a confusión el hecho de implicar al liberalismo en ese desarrollo típicamente democrático” (Sartori, 1988a, p. 465).

Para evitar tal confusión, reconstruye una historia del liberalismo político diferenciándolo del liberalismo económico. Muestra (1988a, 2008) que el término liberal aparece en 1810-1811, en relación con la oposición de la conquista napoleónica, de ahí que cuando circula en Francia como *libéraux*, este siguiera asociado a los rebeldes españoles; y, por último, aparece en Inglaterra en el siglo XIX, en medio de la Revolución Industrial, lo cual llevó a confundir el liberalismo político (un sistema político) con el liberalismo económico (un sistema económico), hecho que motivó que fuera declarado burgués y capitalista. La Revolución Industrial ocurrió en representación de la libertad económica, pero, de acuerdo con Sartori (1988a, 2008), esta libre competencia se hizo bajo las enseñanzas de la escuela de Manchester, y el problema entonces es que el nombre liberalismo se acuñó cuando la novedad era precisamente el liberalismo económico y no el político; sin embargo, para el autor, los ataques y los desastres se dieron contra el liberalismo como un todo, sin hacer las claridades necesarias, pues

Si no hubiera sido por una coincidencia desgraciada, en vez de usar indistintamente la palabra liberalismo para referirnos tanto a las ideas de Montesquieu y de Constant como a las de la escuela de Manchester (¡qué absurdo cuando lo pensamos!), utilizaríamos probablemente dos términos diferentes ideados con el fin de situar el problema de la libertad política en un contexto y el de la libertad de mercado en otro (Sartori, 1988a, p. 454).

En otras ocasiones, sostuvo (2008) que Locke, Coke, Blackstone, Montesquieu y Constant sabían muy poco de economía y, por lo tanto, no podían ser los teóricos de *laissez faire*, sino, por el contrario, los teóricos del constitucionalismo y de la libertad política, del imperio de la ley. Por lo tanto, afirma que el liberalismo político, surgido entre los siglos XVII y XVIII, es anterior al liberalismo económico, de modo

que, por haber nacido y funcionado sin él, puede hacerlo en el futuro también (Sartori, 1992).

De allí que no crea (1988a, 1992) en la crítica de C. B. Macpherson acerca de que el liberalismo se funda en una sociedad de mercado posesivo, o que sea una superestructura de la economía capitalista, pues esto no se corresponde con la historia:

No es posible reducir el liberalismo a sus premisas o presupuestos económicos, ni aun en su nivel más elemental. Si la propiedad es un concepto económico que está en relación con un tipo de sociedad adquisitiva y con la multiplicación industrial de la producción, ése no es el concepto que sustenta el liberalismo. Al tiempo que ensalza al individuo (hasta aquí la tesis de Macpherson es correcta), el liberalismo le apoya con la seguridad que representa la propiedad —con la propiedad entendida como seguridad—, que tiene poco en común con la noción capitalista de la propiedad o con una visión económica de la vida (Sartori, 1988a, p. 460).

Sartori (1992) es insistente en su custodia: la defensa que hace el liberalismo del individuo no corresponde a la visión atomista, sino que se da a partir del valor que tiene la vida y la persona humana, de allí que defienda la propiedad, aquella que le da seguridad y garantía, y que no tiene que ver con la visión económica de la vida.

De modo similar, cuando Catherine Portevin le pregunta a Todorov sobre si al elegir el pensamiento liberal como referencia no está renunciando a condenar las formas que hoy ha adquirido el liberalismo, la respuesta de este es:

Tengo la impresión de que la palabra ya no designa hoy al verdadero liberalismo. El pensamiento liberal que prefiero, que es en Francia Montesquieu, Constant, Tocqueville, pasa por la afirmación de la autonomía individual, ¿cómo quiere que esté en contra? El liberalismo es político antes de ser económico. [...] Comparto la indignación ante la arrogancia de la fuerza, pero me rehúso a adjudicársela al liberalismo (Todorov, 2003b, pp. 157-158).

Sin embargo, para Todorov (1999, 2002, 2003b), como defensor del régimen democrático liberal, lo que se le puede reprochar al liberalismo actual es el dejar a un lado el componente democrático, llevando a una prevalencia de la libertad individual sobre otros valores que él juzga igual de importantes como la pertenencia en común, la

voluntad general o la ley universal, por esto dice que la “libertad y autonomía deben conjugarse en la búsqueda del bien común” (2003b, p. 157).

2.3. LA DEMOCRACIA LIBERAL

Según Todorov (en Moradiellos, 2003), la democracia moderna desde su evolución a partir del siglo XVIII se caracteriza por dos principios:² la autonomía colectiva, propia de la participación de los ciudadanos a partir de la representación, y la autonomía individual, propia de las libertades de los ciudadanos a partir de la protección jurídica. Su interpretación (1999, 2002, 2003, 2011, 2012b), es que con Benjamin Constant se logra que ambos principios cooperen a partir de una síntesis crítica del pensamiento de Montesquieu y de Rousseau. Para este último, lo principal es la autonomía de la colectividad, de manera que la república es la única forma de poder legítima, porque el poder está en el pueblo, que es soberano gracias a la voluntad general; mientras que para Montesquieu la legitimidad del poder está en la manera en que se ejerce, no en cómo se instituye, por lo tanto su preocupación es ponerle límites al poder, no importa de dónde proceda. Constant, entonces, desde la mirada de Todorov, logra la exigencia de que el poder debe ser legítimo por la forma en que se instituye y por la forma en que se ejerce: el pueblo es el soberano, pero su poder está limitado por el individuo. Sartori (2001a) tiene la misma mirada cuando afirma que la democracia liberal consiste en la *demoprotección* —con lo cual hace referencia a proteger al pueblo de la tiranía— y el *demopoder* —entendido como el poder popular—. De allí la necesidad de los dos principios mencionados anteriormente, la autonomía colectiva y la autonomía individual, pues, según Todorov, “ni la democracia por sí sola, ni el principio liberal que exige proteger las libertades por sí solo garantizan el mejor régimen” (2011, p. 156). Lo que esto implica, como advierte Sartori (1992), es que ya no rige el derecho de la mayoría, sino la regla de la mayoría, lo cual, a partir de Locke, quiere decir que la unanimidad que antes existía con el

² Los dos principios que señala permiten establecer que cuando Todorov habla de democracia moderna se está refiriendo a la democracia liberal.

derecho de la mayoría pasa a estar controlada por la inserción dentro de un sistema constitucional, asunto que no hubiera sido posible sin el surgimiento de la tolerancia y el pluralismo anteriormente esbozados.

Todorov (1999) observa como fundamental en este proceso una forma de articulación entre la moral y la política, donde ninguna esté sometida a la otra ni tengan una separación definitiva, sino que, por el contrario, debe introducirse la autonomía individual como un principio legitimador en lo político. Hará énfasis en esto (2011), porque reconoce que es una época en la que Europa vive la presencia de inmigrantes o extranjeros catalogados de ilegales dentro de su territorio, lo que ha llevado a diferentes países a promover leyes que obligan a los ciudadanos a denunciarlos, con la amenaza de que, si no lo hacen, deberán ir a la cárcel y pagar una multa.

El derecho del individuo a un territorio inviolable, asegura la insumisión de la moral a cualquier otro imperativo; al mismo tiempo, introduce en la vida política un principio moral que actúa sobre ella sin dominarla. Efectivamente, Constant imagina la situación de desobediencia cívica, en el caso en que las leyes dictaran conductas contrarias a lo que uno considera sus obligaciones morales (por ejemplo, el deber de hospitalidad, o el de no denunciar). Los individuos disponen de derechos, independientes de las leyes en vigor y anteriores a ellas, que llamamos derechos humanos. Estos derechos no deciden la política de los Estados, pero establecen límites que esa política no debe transgredir; constituyen al mismo tiempo un terreno a partir del cual se puede criticar las leyes y las instituciones existentes (Todorov, 1999, p. 101).

Por esto insiste (1999) en que los Estados democráticos modernos tienen como ideología el humanismo, una herencia de los lemas de la Revolución francesa: la libertad (autonomía del sujeto), la igualdad (unidad del género humano) y la fraternidad (tratar a los demás como hermanos). En otras palabras, un poder soberano producto de la voluntad popular, el bienestar como fin de la acción y la universalidad de la ley. Para Todorov, el régimen político que contiene mejor al humanismo es la democracia liberal.

Queda claro que cuando habla de democracia moderna se refiere a la democracia liberal, la cual logró solucionar el problema de la autonomía colectiva sin límites a partir de las preguntas de “los grandes ingenios liberales, los que se adhieren a la idea de la soberanía popular” (Todorov, 2002, p. 18), al proponer la autonomía del individuo

junto a la anterior. Así, con descansar en estos dos principios se logra el Estado justo (Todorov, 2003a), es decir, la democracia liberal, en la que vive hoy Occidente y es la propia de los Estados democráticos modernos (Todorov, 2002). Por esto Sartori afirma que “por poco conscientes que seamos de ello, la democracia en la que creemos, y la que practicamos, es la democracia liberal” (1988a, p. 364). Idea que se repite a lo largo de sus obras: “Yo sostendré que la teoría de la democracia (en singular) está dividida únicamente por la discontinuidad que separa la democracia de los antiguos de la democracia de los modernos, y que esta última es fundamentalmente una: la teoría de la democracia liberal” (1994, p. 9).

Según Sartori (1992), cuando nos referimos hoy a la democracia, estamos recurriendo a una abreviación que significa democracia liberal, y esta es un principio de legitimidad, un sistema político que resuelve los problemas de ejercicio y titularidad del poder, y un ideal. Sin embargo, como la democracia se presenta hoy en territorios grandes, el problema ya no es de autogobierno sino de limitar y controlar el poder (1988a, 1992); de modo que para el autor la democracia solo puede ser representativa, en donde hay una separación entre titularidad y ejercicio del poder, así existan instituciones de democracia directa, a las cuales solo se recurre excepcionalmente (Todorov, 2002).

La importancia que se le da a esto es tal que Sartori afirma³ que “ni la política como estructura de un Estado ni la disciplina han existido nunca hasta que se inventó la democracia liberal” (Sartori, 2016, p. 14). Ahora, ¿por qué Sartori sostiene que la política como estructura de un Estado y como disciplina solo ha existido en la democracia liberal? Porque antes de ella, el poder político estaba “enteramente y sin condicionante alguno [...] era solo fuerza: la fuerza de quien era o se convertía en el más fuerte” (p. 15), lo cual empezó a cambiar desde finales del siglo XVII, con John Locke, y llegó a su momento más acabado a principios del XIX con Benjamin Constant, concluye el autor.

³ Por supuesto la afirmación, que es excesiva, no es producto de un desconocimiento sobre la política y sus definiciones, sino que tiene un tono provocador y afirmativo sobre la importancia que le da al liberalismo. Para ver el conocimiento de Sartori sobre la política, véase el capítulo “¿Qué es la política?” (en Sartori, 2010).

Para llegar a esta concepción fue vital el principio de autonomía política —al que se hizo referencia antes—, pues esta se aseguró por medio del pluralismo, asunto ligado a la separación entre lo teológico y lo político (Todorov, 1999, 2002, 2003). Así, es fundamental que la democracia liberal se haya construido a partir de un sistema de limitación del poder, dado que no necesariamente coinciden los intereses de la colectividad con los del individuo. En este sentido, la democracia liberal no promete la salvación ni es mesiánica, “sólo se compromete a permitir que cada cual busque, por sí mismo, felicidad, armonía y plenitud [...]. La autonomía corresponde al derecho de buscar por sí mismo, no a la certidumbre de hallar” (Todorov, 2002, p. 28). Todorov llega a esta conclusión producto de sus lecturas de Montesquieu, en las cuales manifiesta que el bien existe, pero no sabe dónde se encuentra, de manera que lo que debe hacerse es crear instituciones que permitan su búsqueda, es decir, proporcionar medios para que los conflictos se tramiten de manera pacífica.

La democracia liberal no deja que se impongan por la fuerza modos de vida a las personas (Todorov, 2003a), y por lo tanto no fija un ideal de vida, sino que asegura la armonía entre diferentes ideales sin que estos vayan en contravía de la idea de justicia (Todorov, 2002).

El Estado democrático no es, en efecto, una comunidad de sangre ni siquiera de origen, y deja así a cada cual la posibilidad de ejercer su libertad y escapar a las determinaciones que sufre. Ese Estado absorbe comunidades distintas, adoptando un contrato que rige estas diferencias: unas veces según el modelo de la tolerancia o el laicismo; otras, el de la unidad. El régimen democrático nunca tiene como objetivo obtener una homogeneización cultural o “étnica” del país, sino sólo preservar los derechos del individuo, entre los que figura también el derecho a pertenecer a una minoría cultural. En nombre de este principio, se intenta combatir los estereotipos degradantes sobre los grupos minoritarios o permitir a estos últimos que practiquen también su lengua, su religión, sus tradiciones. Se levanta acta, así, del hecho de que las poblaciones se mezclan y se desplazan desde tiempos inmemoriales y se renuncia a reservar exclusivamente una tierra cualquiera a una población precisa (Todorov, 2002, p. 289).

Aunque está claro que para Todorov y Sartori la democracia moderna es la democracia liberal, hay que ser más precisos, pues una versión de la idea moderna de democracia se construye sobre los

presupuestos teóricos del liberalismo democrático (García, 1998), aunque no siempre ni necesariamente la democracia moderna es la democracia liberal. La democracia puede considerarse, entonces, como consecuencia natural del liberalismo siempre y cuando, advierte Bobbio (2010), esta se tome en su sentido jurídico-institucional y no en el ético, es decir, de una manera procesal y no sustancial, en donde prima la democracia como conjunto de reglas que distribuyen el poder político entre la mayor parte de ciudadanos, y no como el ideal de la igualdad, pues este ideal solo es compatible con la libertad liberal si se logra la igualdad en la libertad, la cual, en un principio, estuvo soportada en la igualdad frente a la ley y en la igualdad de derechos.

La precisión que señala Bobbio es importante porque muestra que la igualdad del Estado liberal no es la misma del igualitarismo democrático, que llega hasta las reivindicaciones económicas o materiales, las cuales no eran importantes en la tradición del pensamiento liberal del siglo XIX. En últimas, la democracia se puede considerar como el desarrollo natural del Estado liberal desde el sufragio universal, que es la fórmula política, pero no desde el ideal igualitario, y esto permite una unión entre ambos que lleva a Bobbio (2010) a asegurar que hoy los Estados liberales son democráticos y los Estados democráticos son liberales, dado que la democracia como método protege los derechos fundamentales del Estado liberal, y preservar estos derechos es necesario para el funcionamiento de la democracia. Afirma: “hoy sólo los Estados nacidos de las revoluciones liberales son democráticos y solamente los Estados democráticos protegen los derechos del hombre: todos los Estados autoritarios del mundo son a la vez antiliberales y antidemocráticos” (2010, p. 48).

Sin embargo, a medida que se van haciendo reivindicaciones de igualdades por parte de los demócratas, el liberalismo ha empezado a aceptar, además de las igualdades ya mencionadas, la igualdad de oportunidades, en donde se equiparan los puntos de partida (Sartori, 1988a) pero no los de llegada (Bobbio, 2010). Esta circunstancia se ha hecho necesaria porque el liberalismo reconoció que era una ilusión pensar que la libertad por sí sola igualaba las oportunidades (Sartori, 1988a), pero el demócrata, argumenta Sartori, también ha reconocido que es necesario más igualdad a cambio de menos libertad, aunque no de toda o de mucha libertad, pues si esto sucede se deja por fuera la democracia liberal. En últimas, el liberalismo ha incorporado la

igualdad de oportunidades y la democracia ha admitido la importancia de controlar el poder (Sartori, 1992).

Las demandas por la igualdad dentro de la democracia liberal se cristalizaron en tres puntos: el sufragio universal, la igualdad social (de estatus) y la igualdad de oportunidades (Sartori, 1988a). Pero para el autor estas igualdades son más democráticas que liberales, así se hayan dado en el marco de la democracia liberal, debido a que frente a la primera igualdad los liberales tardaron mucho en aceptar la igualdad política; frente a la segunda, los liberales ponen más la preocupación en la libertad política que en el estatus o la clase, si bien el reconocerla llevó a que la “naturaleza aristocrática del individualismo liberal” (1992, p. 145) se corrigiera con la igualdad de estima independientemente de las diferencias de riqueza y estatus; y frente a la tercera, el liberalismo lo acepta siempre y cuando se interprete como desarrollo de la libertad individual y que los medios que se utilicen no entren en conflicto con ese fin. Esta discusión es, según Sartori, el punto central entre liberales y demócratas dentro de la democracia liberal, pues ambos grupos tienen interpretaciones diversas y propuestas distintas sobre cómo lograrlo, por lo que allí se ha dado lugar para el debate sobre la igualdad económica, la cual podría llevar al socialismo y, por ende, a salirse de la democracia liberal, asunto que es su gran preocupación (1992), en tanto esto es lo que puede hacer que la democracia y el liberalismo emprendan un camino diferente al necesitar más democracia y menos liberalismo.

Por esto, insiste en algo que se ha mencionado con anterioridad: procedimentalmente se debe partir de la libertad a la igualdad, y no a la inversa, pues la libertad política es el requisito de las libertades positivas y de la igualdad:

El individuo libre del liberalismo tiene voz y tiene el poder de alzar la voz para pedir, si se quiere, más igualdad; mientras que los seres iguales pueden muy bien seguir siendo no libres, iguales al estar constreñidos al silencio e iguales en el sometimiento al abuso [...] si no se comprende —como sucede cada vez con mayor frecuencia— entonces la democracia-liberal se dirige al colapso (Sartori, 1992, p. 145).

Para Sartori (1988a), el problema de la igualación de las circunstancias no tiene que abordarse desde el comunismo (abolición de la propiedad privada e igualdad económica), sino que se puede

solucionar a partir de una redistribución justa y equitativa de la riqueza con la igualdad de oportunidades.

Para Todorov (2002), por su parte, alguna ortodoxia marxista es incompatible con la democracia liberal, porque no mantiene la separación de lo político y lo económico, sino que, por el contrario, advierte que expropiar los medios de producción lleva a que el poder económico quede en manos de los dueños del poder político. Sin embargo, también insiste en que una política dictada solamente por consideraciones económicas es contraria a la democracia liberal, de allí que exprese que el ultraliberalismo sea un problema para la misma, al pretender solucionar todos los problemas con la economía de mercado.

Sartori (1988a) insiste mucho en estas preocupaciones, porque le parece que todos los Estados modernos de la actualidad no son mínimos, sino reguladores de muchas cosas, y que llevan a colectivizar gran parte de las áreas de decisión debido a que el triunfo del liberalismo en el control del poder ha hecho que se ponga más atención en lo económico; es decir, el peso del lado democrático le parece que está llevando a un lugar distinto de la democracia liberal, por lo cual cree que el liberalismo sigue teniendo más vigencia que nunca, aunque parece no tener éxito actualmente. “Para aquellos que creen en la democracia dentro del liberalismo, ésta es, sin duda, una esperanza a la que aferrarse. Por el momento, sin embargo, mucha gente cree aparentemente en una democracia sin liberalismo” (1988a, p. 475).

Afirma (1988a, 1992, 2003) lo anterior porque no comparte la visión que vino después de la Segunda Guerra Mundial sobre la existencia de dos democracias: una liberal occidental y la otra popular en el Este; una formal y la otra real; una capitalista y la otra comunista. Para el autor esto es falso porque la democracia sustancial que defendían los países comunistas no existió. Dice: “La única democracia que existe y que merece ese nombre es la democracia liberal [...]. La superación de la democracia liberal no ha existido. Fuera del Estado democrático-liberal no existe ya libertad, ni democracia” (1999, pp. 31 y 43). Agrega: “La disolución del comunismo nos deja en presencia de un vencedor absoluto: la democracia liberal [...]. La democracia que ha vencido es la única democracia real llevada a cabo sobre la Tierra: la liberal-democracia” (2003, p. 265).

Para Sartori (1988a), entonces, la democracia liberal se sustenta en una teoría política que se pregunta por la práctica y, por lo tanto, incluye medios y fines. Por eso, cuando Luizaga estudia la teoría democrática del autor, concluye que su defensa está en que logra darles una armonía, no definitiva, a la libertad y la igualdad. Que la armonía no sea definitiva, implica que en la democracia liberal “nada pueda darse por supuesto. Es una conquista y reconquista permanente” (1996, p. 323).

Sin embargo, según Sartori, el triunfo definitivo frente al comunismo no está en la democracia como principio de legitimidad, sino en el sistema de mercado: “la derrota económica del comunismo es todavía más grave que su derrota política” (2003, p. 371). Esto implica que la economía de mercado se haya hecho global pero que los sistemas políticos aún sigan divididos entre democracias y no democracias; y es acá donde para el autor es importante preguntarse por la exportabilidad de la democracia, ya que esta nace en la civilización occidental: “la democracia, y más exactamente la democracia liberal, es una creación de la cultura y de la civilización occidentales. La ‘democracia de los demás’ no existe y nunca ha existido” (2008, p. 109). Argumenta (2001a), una vez más desde la importancia procedimental y no desde el valor, que el elemento que se debe exportar es la *demoprotección*, es decir, la estructura institucional liberal, ya que limitar el poder se puede hacer en cualquier tipo de sociedad (aunque puede tener obstáculos donde haya religión monoteísta) (2008). Por el contrario, el voto no es el indicador más pleno de la democracia, y más cuando se impone en lugares que no están preparados para votar (2001a).

No obstante, cree que el componente liberal de las democracias liberales occidentales continuará disminuyendo y por ello ve un panorama difícil, ya que

Un Estado no liberal (pre o post-liberal) que actuara teóricamente en nombre del pueblo —habiendo desaparecido todas las garantías y que reivindicase una legitimidad absoluta— difícilmente lograría que se le tuviere por democrático. En consecuencia, más allá de la democracia liberal lo que uno atisba realmente es sólo la supervivencia del término, es decir, de una democracia para consumo retórico que, merced a la *fiction* de cierto supuesto apoyo popular, puede consagrar una situación despótica. Esto significa, hablando claro, que la desaparición de la democracia liberal entraña también la muerte de la democracia (1988a, p. 479).

Y agrega: “Hasta hoy tenemos todavía una democracia en el liberalismo, en el contexto del liberalismo. Pero si la cola se come la cabeza, entonces tendremos una democracia sin liberalismo (lo que equivale, a mi modo de ver, a un perfecto Leviatán)” (1992, pp. 147-148).

Algunas de las preocupaciones que sobresalen en Sartori (1988b), y que hacen que los gobiernos intervengan cada vez más en muchos asuntos, son la presión demográfica, la interdependencia de la sociedad industrial y de servicios, y la demanda por el bienestar. Para el autor, la sociedad de las pertenencias se caracteriza por la reivindicación de derechos materiales, es decir, económicos y sociales, lo cual va mucho más allá de los derechos que garantizaban las primeras constituciones, esencialmente civiles y políticos, espacios y garantías de libertad, “no derechos que atribúan beneficios sustantivos” (2003, p. 434). Según el autor, estos eran derechos sin costo, a diferencia de los materiales, que son “derechos-beneficios” que cuestan: educación, salud, alimentación, subsidios, vivienda, entre otros, y, por lo tanto, deben ser pagados por alguien. Sumado a esto, resalta que hay casos en que el costo no se pierde, como en el derecho a la educación, pues es una inversión productiva, pero

En cambio, alimentar al hambriento, subsidiar al desocupado, pagarle al enfermo, son costos, en todo o en parte, que van a un fondo perdido: son costos humanitarios que nos imponemos porque así nos lo dicta nuestra conciencia civil. Es justo que así sea; pero también es necesario que lo “costoso” de los derechos-beneficios esté relacionado con los recursos que lo pagan. Lo que equivale a decir que mientras los derechos “formales” son derechos absolutos (incondicionales), los derechos materiales son, por fuerza, relativos a las posibilidades materiales. En cambio, la sociedad de las pertenencias los percibe y reclama como derechos absolutos. Y aquí cae, o deberá caer, el burro (2003, p. 435).

Por eso insiste en que los derechos materiales son relativos y condicionados, asegurables cuando sea posible, es decir, cuando su costo material sea pagable. Detrás de esta discusión hay un debate en torno a los derechos y en torno a cuáles está dispuesta la democracia liberal a reconocer y a cuáles ha reconocido históricamente el liberalismo. Un debate esencial, que si bien no es propio de la sociedad contemporánea, pues la reivindicación de derechos materiales se hace desde el siglo XIX, sí adquiere particularidades, pues, como lo reconoce Todorov, la época contemporánea se caracteriza por una circulación

inédita de los pueblos que habitan el mundo, llevando a encuentros entre diferentes culturas y ciudadanos de diversos países, por lo cual, asegura, el siglo XXI se muestra como aquel en el que los hombres y las mujeres abandonarán sus países para terminar adquiriendo de manera provisional o permanente el “estatus de extranjero” (2008b). De allí que la pregunta por el impacto de los inmigrantes en la democracia liberal sea pertinente, dado que “la población de los países pobres intenta por todos los medios acceder a lo que considera el paraíso de los países industrializados, en busca de unas condiciones de vida dignas. Otros huyen de la violencia que asola sus países: guerras, dictaduras, persecuciones, actos terroristas” (s. p.). En este sentido, los inmigrantes vuelven a traer al seno de la democracia liberal la discusión sobre la igualdad y la libertad, el reconocimiento y la ampliación de derechos; sobre el papel del Estado y el mercado, sobre el pluralismo y la tolerancia a partir del encuentro de diferentes culturas, razas y religiones.

Capítulo III.

Los problemas actuales de la democracia liberal para Todorov y Sartori, y sus incidencias en la visión que tienen de los inmigrantes: ¿Un problema externo o interno?

Como puede verse, los debates dentro de la democracia liberal a partir de las tensiones que produce la unión de los principios de la democracia y el liberalismo son hondos y responden a posturas propias de los autores, las cuales se han venido marcando desde Sartori y Todorov, centro de este trabajo, y que permiten ir reconociéndolos dentro de un liberalismo conservador y un liberalismo social, respectivamente. Estas tensiones las reviven en el siglo XXI los inmigrantes, pues, como se ha mostrado, permiten cuestionar principios básicos de la democracia liberal y vuelven a poner en discusión la ciudadanía, los derechos, el reconocimiento, la integración, la asimilación, la xenofobia y la universalización de los valores, entre otros.

Al respecto, el capítulo anterior identifica que hay puntos de encuentro y de desencuentro entre los autores. El punto fundamental de encuentro, aun cuando los motivos y el tono del argumento sean diferentes, gira en torno al triunfo de la democracia liberal, o, por lo menos, a la deseabilidad de la democracia liberal por encima de otros regímenes políticos. Este suceso está acompañado, históricamente, por la caída del muro de Berlín y el fin de la Unión Soviética, que llevó a algunos autores a plantear “el fin de la historia”, o a que Sartori afirmara que “el viento de la historia ha cambiado de rumbo [...] el vencedor es la democracia liberal” (citado por Rodríguez, 1998, p. 15). Todorov, por su parte, al preguntarse si en el mundo contemporáneo quedan rastros del pensamiento que predominó durante la existencia del muro de Berlín, no duda en decir: “he mencionado ya los anacronismos de Corea del Norte y Cuba, y el curioso régimen heterogéneo que prospera actualmente en China,

que sigue reivindicando la ideología comunista, pero ha renunciado a sus aspiraciones totalizadoras” (2010, p. 36). De esta manera, entonces, pareciera ser que, por triunfo o deseabilidad, la democracia liberal estaría desde finales del siglo xx sin enemigos. ¿Pero es esto realmente cierto, inclusive para los autores estudiados?

Es precisamente aquí donde se puede empezar a profundizar en las diferencias entre los autores, que si bien se empezaron a notar desde sus discursos sobre la democracia liberal, se hacen más claras en sus diagnósticos sobre los problemas actuales de la democracia liberal y las repercusiones que estos tienen en la visión de los mismos sobre los inmigrantes. Así, si bien ambos autores optan por la democracia liberal, cada uno hace un diagnóstico diferente sobre los enemigos de esta, pues para Todorov son internos e íntimos, y para Sartori lo son externos.

3.1. LA VISIÓN DE TODOROV

Todorov (1998, 2008) reconoce la importancia que tiene la democracia liberal cuando enfrenta a sus enemigos tradicionales, es decir, la contrarrevolución, los totalitarismos y los integrismos religiosos, pero ve que una vez que esta gira sobre sí misma, afloran sus defectos, problemas y perversiones, los cuales son más difíciles de combatir porque son producto de sus propias intenciones.

Por eso no cree que una vez que se han vencido los enemigos se haya “inaugurado una era idílica ni ha sido ‘el final de la Historia’” (en Moradiellos, 2003, p. 121). Por el contrario, reconoce (2002) tres desvíos de la democracia liberal que amenazan su subsistencia, y que son más difíciles de combatir porque no parten de un principio ajeno a la misma, sino que, por el contrario, están dentro de ella pero se han reforzado desmesuradamente o absolutizado, y han puesto en duda los postulados del humanismo. El primero de ellos es una deriva identitaria, la cual puede poner en duda al Estado democrático si la identidad colectiva predomina sobre los derechos individuales de los integrantes. Reconoce que ambas identidades son indispensables para la existencia social, pero su preocupación tiene que ver con que la fidelidad a la identidad colectiva prime sobre valores democráticos como el individuo y la universalidad. Esto

porque si bien en la democracia hay cuerpos intermedios, estos no cuentan con privilegios, pues se busca que todos tengan los mismos derechos y que no se alienen la voluntad y la razón del individuo debido a la pertenencia a determinada comunidad.

El problema lo percibe el autor en el aumento del poder de los *nosotrismos* (p. 377) producto de la nostalgia por una comunidad antigua, los cuales buscan privilegios colectivos para los miembros. “Pertenecer a una comunidad es, ciertamente, un derecho del individuo, pero en absoluto un deber; las comunidades son bienvenidas en el seno de la democracia, pero sólo a condición de que no engendren desigualdades e intolerancia” (p. 377).

La segunda es una *deriva moralizadora* que puede reducir el pluralismo y la libertad individual a través de lo que se reconoce como moral y políticamente correcto. El pluralismo y la diversidad están asegurados mediante las instituciones democráticas, para lo cual es fundamental una separación entre lo político y lo teológico. Cuando la confusión se presenta con la moral, sigue siendo igual de grave, esto porque el Estado democrático no es virtuoso, “deja que cada cual conciba el soberano bien a su modo, sólo controla los medios para acceder a ello, prohibiendo la violencia” (2002, p. 367). En últimas, deja la moral al mundo privado, pero no es indiferente a ella. La deriva consiste, entonces, en querer reunir moral y política en la sociedad, si bien, a diferencia de los totalitarismos, acá la unión se da bajo la defensa de la moral. Esto implica que se estigmatice a infractores, que se den lecciones de moral para los otros y que abunden los reinados de buena conciencia y, por otro lado, para las relaciones entre países, hace que vuelvan a aparecer proyectos de cruzadas o guerras coloniales realizadas a partir de la defensa del bien. El problema, entonces, es la autonomía del sujeto y la soberanía de los Estados, pues el primero sufre estigmatizaciones cuando ejerce juicios que van sobre lo moralmente correcto, y los segundos ven cómo los otros Estados, recurriendo al derecho de injerencia, es decir, a la encarnación del bien, los privan de su soberanía.

La tercera es una *deriva instrumental* en la cual las tareas sociales se ven desde un punto técnico (instrumentos, herramientas y medios) sin mirar la legitimidad y justificación del objetivo que se persigue. En este sentido, niega el postulado humanista que sostiene

al ser humano como fin último de las acciones, pues solo está preocupado por hallar una solución técnica a los problemas. El más claro ejemplo, para el autor, es el lugar que ocupa hoy el mercado.

Para Todorov el problema no está en que la sociedad necesite afirmar una identidad, proteger unos ideales y resolver de manera eficaz los problemas que surgen. Por el contrario, es un asunto necesario, pero cuando se convierten en principios últimos, se genera el problema. Escribe sobre estas derivas pensando en la guerra de Kosovo de finales de la década de 1990, pues la deriva identitaria estaba en el lado serbio y albanés, y la instrumental y moralizadora en los países occidentales. Por eso su reflexión para entrar al siglo *xxi* era preocupante y alentadora a la vez: “¿Verá el siglo por venir el triunfo de una de estas derivas sobre el proyecto democrático, o sabrá este movilizar las fuerzas necesarias para defenderse de ellas e impedir las? He aquí una predicción que no me atreveré a formular. Todo depende de nuestras reacciones: el porvenir sigue en nuestras manos” (2002, p. 369).

Sin embargo, el autor ve en el siglo *xxi* problemas íntimos de la democracia, en parte porque se reviven asuntos del siglo *xix* como el nacionalismo, la xenofobia y el aumento de las desigualdades sociales, que llevan a la exacerbación de los conflictos sociales. Además, se presenta un mesianismo ideológico (2010a) que lleva a que, en nombre de la democracia y los derechos humanos, los países occidentales vayan a la guerra contra países estratégicos o importantes económicamente, principalmente en Oriente Medio, y a que, en la búsqueda del objetivo, empleen cualquier tipo de medio y violen así los derechos humanos.

Pero ahí no acaba su diagnóstico. Tal vez uno de los problemas que más lo sorprende está asociado al uso de la palabra libertad. Dice que, en la Europa actual, “la palabra libertad no siempre está vinculada a actitudes que comparto” (2002, p. 7). Su afirmación se debe al incremento de partidos políticos de extrema derecha y, por lo tanto, a nacionalistas y xenófobos que usan la palabra libertad en sus nombres, los cuales son, también, profundamente antimusulmanes y antiafricanos. Este hecho resulta trascendental porque lleva a Todorov a cuestionar los principios de la democracia liberal que defiende:

En un primer momento creía que la libertad era uno de los valores fundamentales de la democracia, pero con el tiempo me di cuenta de que determinados usos de la libertad pueden suponer un peligro para la democracia. ¿Será un indicio el hecho de que las amenazas que pesan hoy en día sobre la democracia proceden no de fuera, de los que se presentan abiertamente como sus enemigos, sino de dentro, de ideologías, movimientos y actuaciones que dicen defender sus valores? ¿O incluso un indicio de que los valores en cuestión no siempre son buenos? (2012b, p. 7).

Por esto concluye que estos peligros inherentes de la democracia se dan por la desmesura, es decir, por privilegiar uno de sus elementos en detrimento de los otros. Si el pueblo, la libertad o el progreso, que son elementos fundamentales de la democracia liberal, pierden el vínculo entre ellos producto de la absolutización de alguno, se llega a los peligros o a los enemigos íntimos que diagnostica el autor para la democracia: el populismo, el ultraliberalismo y el mesianismo.

El ultraliberalismo hace constatar a Todorov que, en la actualidad, Occidente no sufre amenazas producto de la expansión de la colectividad, sino, por el contrario, del “fortalecimiento sin precedentes de determinados individuos, que de golpe ponen en peligro el bienestar de toda la sociedad” (2012b, p. 83).

Para poder entender la ideología ultraliberal, es necesario darle una mirada en la larga duración, pues es a partir de la Revolución rusa que ciertos pensadores liberales empiezan a radicalizar y endurecer los principios del liberalismo clásico, desviándolo de sus principios (2012b), debido a que veían en el totalitarismo a su peor enemigo, o la contradicción de sus principios: sumisión del individuo al Estado y planificación de la economía. Desde este asunto, el autor sostiene que se da una nueva fase del liberalismo, pues aparece el neoliberalismo, el cual se establece como oposición a los totalitarismos.

Si bien reconoce (2010a, 2012b) que la crítica al totalitarismo es necesaria y, además, correcta, cuando observa la doctrina neoliberal y ultraliberal no ve tantas diferencias entre estas con el marxismo y el espíritu totalitario, como pretende hacerse ver. De hecho, concluye que el ultraliberalismo no solo es enemigo del totalitarismo soviético, sino que, en ciertos rasgos, es un hermano-enemigo, “una imagen

inversa, pero también simétrica” (2010a, p. 45). Por supuesto que el autor (2010a, 2012b) señala que dichos parecidos no hacen del ultraliberalismo un totalitarismo, pero sí marca que no se oponen de manera tan radical como lo quieren hacer ver sus defensores. Entre sus puntos comunes están: 1) el de darle un papel preponderante a la economía por su importancia en la vida. 2) Su radicalismo y maniqueísmo: o solo lo colectivo es bueno, o solo el individualismo es bueno: “bajo el régimen comunista, la vida individual estaba totalmente sometida al control de la colectividad; en la vulgata neoliberal, toda influencia de la colectividad en los deseos individuales se asimila inmediatamente al gulag. La sociedad comunista suprimía las libertades individuales, pero decir que para los individuos ‘todo está permitido’ tampoco garantiza su plenitud” (2010a, p. 96). De esta manera olvidan que los seres humanos también tienen necesidades sociales, y no solo económicas, individuales y colectivas, que logran limitarse y complementarse. 3) Estas características los llevan al mismo lugar, aunque opuesto: en el comunismo la política cuestiona la autonomía económica, en el neoliberalismo y el ultraliberalismo lo que se pone en cuestión es la autonomía de la política producto del peso de la economía y el mercado: “a la primera traba, la empresa multinacional traslada sus fábricas a un país más cómodo” (2010a, p. 96).

En últimas, sostiene (2012b) que el ultraliberalismo contradice el principio fundador del pensamiento liberal: que un poder limite a otro, que el cuerpo social sea heterogéneo porque el interés común no coincide, necesariamente, con los intereses particulares, de ahí la importancia de limitar la voluntad general con las libertades individuales, y las libertades individuales con la voluntad general. Pero en el ultraliberalismo, la fuerza económica está por encima de la soberanía política, y sus defensores justifican esta libertad ilimitada en el comercio, sin regulación por parte de los poderes públicos, porque sostienen que es el medio más eficaz para el enriquecimiento y desarrollo de toda la sociedad, y cualquier regulación solo hará lo contrario, es decir, empobrecerla:

Su nuevo avatar quiere impedir que la voluntad general limite la acción de los individuos, y como no admite la existencia de un interés común, reduce la sociedad a la suma de las personas que la componen. Aquí se tambalean los fundamentos de la democracia. Condenamos con

razón los regímenes políticos en los que toda vida social está sometida a la tutela ideológica religiosa, como las teocracias, o doctrinal, como los totalitarismos, pero no parece que veamos el menor inconveniente en una situación en la que el principio del mercado ilimitado impone su reino exclusivo (2012b, p. 98).

Esto se incrementa, y es lo que da paso al ultraliberalismo, luego del 11 de septiembre de 2001, cuando los Estados que se movían sobre la ideología neoliberal dieron plena libertad a los agentes económicos. Así, el problema resulta en que en la democracia liberal la economía ya no depende de ningún poder, y las leyes del mercado y la acción de los individuos no tienen restricción alguna, por lo cual, “la comunidad sufre [...] la libertad que adquieren los más poderosos se ha convertido en falta de libertad para los menos poderosos. El bien común ya no está defendido, ni protegido, ni exigido al nivel mínimo indispensable para la comunidad. Y el zorro libre en el gallinero quita libertad a las gallinas” (Todorov, en González, 2014, s. p.).

Lo que se está dando, pues, es una complejización de la soberanía del pueblo y la libertad individual, debido a la reducción de la primera por el poder de ciertas personas, haciendo que el peligro esté, ya no en los dictadores, sino en las personas que tienen medios económicos importantes, que con su libertad absoluta impiden la igualdad del resto (Todorov, en González, 2014).

Le preocupa profundamente (2010a, 2012b) lo que hay detrás de esto, dado que el ultraliberalismo se fundamenta en una antropología problemática, pues el hombre se ve como solitario y autosuficiente, egoísta y movido por intereses materiales, que solo acude a los otros cuando los necesita, y de ese modo, por lo tanto, no tiene pertenencia social ni cultural, ni necesidad de reconocimiento por parte de los demás, descartando la búsqueda del bien común por el miedo a que termine en un totalitarismo. Expresa el autor en diferentes publicaciones:

Elogiar de forma ilimitada la libertad individual acaba creando a un ser meramente imaginario, como si la finalidad última de la existencia fuera liberarse de todo vínculo y de toda dependencia, como un robinson en su isla salvaje, en lugar de formar parte de la densa red de relaciones sociales, amistades y amores. (2010a, p. 45-46)

Ahora bien, evidentemente es imposible postular una «naturaleza humana» asocial, o un individuo reducido a las meras necesidades vitales, como un animal inferior (2012b, p. 103).

¿Cómo se ha podido imaginar que el ideal de una vida plena sea la ‘independencia’ total, es decir, la ausencia de toda obligación y de todo apego, no sólo respecto a Dios, sino también respecto a los hombres? Por eso la libertad ilimitada no podría ser un ideal de la existencia humana, como tampoco es su punto de partida (2012b, p. 106).

La sociedad que imaginan los neoliberales parece un club de miembros voluntarios que perfectamente podrían decidir cancelar su abono, porque son autosuficientes (2012b, pp. 104-105).

La conclusión que saca de todo esto es tajante: la visión antropológica del ultraliberalismo contradice la enseñanza sobre la identidad humana legada por la psicología, la sociología y la historia, enseñanza que había aprendido el autor de los liberales clásicos como Locke, Montesquieu y Constant. Pero ahí no acaba la conclusión, va más allá: la tradición europea más importante no es el individualismo, sino el humanismo precisamente por su énfasis en la naturaleza social de los seres humanos que lleva a que la autonomía tenga límites: “los principios de igualdad y de fraternidad no son menos fundadores de la democracia que el de libertad” (2010a, p. 45); “si los olvidamos, la aspiración a garantizar a todos la libertad está condenada al fracaso” (2012b, p. 104).

El problema allí es que el postulado antropológico que defiende el ultraliberalismo se ha conectado con la defensa de los derechos humanos al solo reconocer individuos con los mismos derechos, sin importar el lugar, lo cual ha ido acompañado de un mesianismo en torno a los derechos humanos. Por supuesto Todorov no está sugiriendo renunciar a los derechos humanos o a la economía de mercado; al contrario, lo que está tratando de mostrar es el peligro de sus excesos, de dejar a un lado el equilibrio o la moderación entre los principios de la democracia liberal; en este caso, enfocado en la economía, que ha hecho que se escape de cualquier control político.

Si queremos liberar nuestro pensamiento de las secuelas de los antiguos muros, tenemos que preservar en la defensa del pluralismo de nuestras sociedades y el equilibrio que se establece entre sus componentes. Los derechos humanos deben ser protegidos, pero también enriquecidos con los aportes de culturas distintas a la nuestra y con el empleo de

una antropología menos fantasiosa que la de los ultraliberales, más preocupada por reconocer la existencia necesariamente social de los hombres. Hay que defender la economía de mercado, pero también equilibrarla con la intervención del poder político, que se preocupa por el bien común y no solo por la libertad abandonada al egoísmo de unos pocos. El día en que lo logremos, podremos afirmar que el Muro de Berlín ha sido definitivamente abolido (2010b, p. 28).

Es en estos últimos puntos donde este problema íntimo de la democracia liberal conecta perfectamente con el del mesianismo político, el cual tiene una larga historia, rastreada por el autor en las guerras revolucionarias y coloniales del siglo XVIII y XIX, luego en el proyecto comunista y, por último, y propio de las democracias modernas, en el sistema democrático, que se consolida luego de la caída de la Unión Soviética. Caracteriza (2012b) el mesianismo a partir de una tendencia al perfeccionamiento en todos los aspectos de la vida de una comunidad, desde las instituciones hasta los seres humanos, en la cual no se duda en recurrir a las armas para lograrlo. Por esto, una de sus preocupaciones es que la democracia empiece a imponerse con bombas, pues asemejaría este mesianismo político a las guerras revolucionarias y coloniales: “esta política consiste en imponer por la fuerza el régimen democrático y los derechos humanos, un movimiento que supone una amenaza interna para los propios países democráticos” (p. 50). Los ejemplos más claros para el autor son las guerras en Irak y en Libia, a raíz de las cuales ha empezado a aparecer en el discurso oficial de los países democráticos las ideas o conceptos de guerra preventiva o el derecho de injerencia, sustentadas en una posible agresión por parte de otro país. El resultado que ve no puede ser otro que la desigualdad, pues el mundo queda dividido en dos grupos de Estados: aquellos que pueden hacer lo que quieran, en su territorio y en el de otros, y los que quedan bajo el domino de aquellos, como menores de edad: “cuando hoy en día vemos titulares en los periódicos que dicen ‘Londres y París deciden la suerte de Libia’, podríamos creer que hemos vuelto ciento treinta años atrás, cuando Gran Bretaña y Francia, grandes potencias coloniales, gobernaban de facto en África y Asia, y elegían a los gobernantes de los países sometidos a su tutela” (pp. 66-67).

Para Todorov (2011) el mundo se encuentra dividido en cuatro grupos de países, división que hace a partir de la pasión que los

mueve. A los países del primero los ha denominado los del apetito, y son aquellos que sus habitantes consideran que han quedado al margen de la repartición de riquezas y que en este momento tienen una buena posibilidad de hacer parte de esa repartición debido a la globalización; entre ellos destaca a Japón, China, India, Brasil, México, Sudáfrica y Rusia. El segundo grupo es el del resentimiento, producido por una humillación por parte de los países considerados potencia; la mayoría de estos es de población musulmana, aunque también incluye algunos países de América Latina y de Asia. Su resentimiento se concentra contra Estados Unidos y los países colonizadores de Europa, pues los ven como los responsables de su miseria e impotencia. El tercer grupo está dominado por el miedo, y acá están los países que conforman Occidente y que, efectivamente, dominan el mundo desde hace algunos siglos. Su miedo es frente a los países del apetito y del resentimiento por razones diferentes: a los primeros les temen por la fuerza económica y la posibilidad que tienen de entrar al mercado con producción a menor precio, y a los segundos les temen por la posibilidad de atentados terroristas y los brotes de violencia. El último grupo de países lo conforman los de la indecisión, que no tienen una ubicación ni espacial ni pasional, solo que, en cualquier momento, podrían transformarse en países de apetito o de resentimiento.

El autor centra su análisis en la relación que se da entre los países del miedo y el resentimiento, no solo porque es la que conoce al vivir en Francia, sino, también, porque le parece que es la que más efectos negativos implica. Sostiene que los países occidentales tienen derecho a defenderse de las agresiones o atentados contra los valores en los que fundaron sus regímenes, en este sentido, no es un pacifista, pero a estos países, “no obstante, les interesa no dejarse arrastrar a una reacción desproporcionada, excesiva y abusiva, porque produciría resultados contrarios a los esperados” (2011, p. 17).

Cuando se produce esta reacción excesiva, como consecuencia se dan las agresiones físicas con acciones de guerra a partir de medios militares en el territorio de los otros países. Para el autor, desde los atentados del 11 de septiembre de 2001,¹ un representante típico de

¹ En una entrevista, Catherine Portevin le preguntó a Todorov que, por ser tan próximo a Estados Unidos, cómo recibió la noticia de lo sucedido en Manhattan,

esta reacción es Estados Unidos, que, justificándose en una guerra contra el terrorismo, ha intervenido en Afganistán, Irak y Líbano, llegando a detenciones ilegales y torturas. El fracaso de esta política, sostiene, es doble, pues hace más fuerte al adversario y más débiles a los atacantes:

De entrada porque la agresión a la que responde tiene que ver no con estados, sino con individuos [...], pero también porque se trata de un resentimiento y de una venganza que surgen de la humillación, que no eliminaremos derrotando al país militarmente, sino todo lo contrario. [...] Por otra parte, esta política destruye el mundo occidental desde dentro, porque para defender los valores democráticos que tanto queremos nos vemos abocados a renunciar a ellos. ¿Cómo celebrar la victoria sobre un enemigo odioso si para vencerlo hemos tenido que ser como él? (2011, p. 19).

Pero las reacciones excesivas no se producen solo en territorios ajenos, también en los territorios propios de los países del miedo, particularmente frente a la población proveniente de los países del resentimiento que llevan varias décadas viviendo allí. Y para Todorov, es este el mejor ejemplo de que el remedio es peor que la enfermedad, pues con esta población, al practicar el islam y concederle a la religión un lugar que no se le da en las democracias liberales, se han presentado fricciones que han llevado a “la cerrazón, eufemismo de la intolerancia” (2011, p. 20), donde la única salida que se encuentra frente a las condiciones en las que se vive es “una respuesta simple y un culpable fácil de identificar, y esa tentación provoca movimientos y partidos populistas” (p. 20). Para este caso concreto, se trata de un populismo de derecha que defiende una nación y que señala como culpables a los extranjeros; por eso el programa de la extrema derecha, con su xenofobia, ya no es el anticomunismo o el racismo, sino los inmigrantes. Esta xenofobia va acompañada de algo más específico, la islamofobia: “como atacar a los inmigrantes es políticamente incorrecto, pero atacar el islam se considera una valentía, esto último puede ocupar el lugar de lo primero” (p. 21).

y el autor le respondió: “Aun cuando estoy dispuesto a criticar la política estadounidense, elijo sin vacilaciones la democracia liberal contra el ideal teocrático” (Todorov, 2003b, p. 274).

De esta manera, queda claro que la conflictiva relación que genera el mesianismo político entre los países está ligada con el otro problema íntimo de la democracia liberal, el populismo y la xenofobia, que si bien tampoco son tendencias nuevas, tienen un resurgir en Europa a partir del siglo *xxi* con la aparición de partidos populistas. Sin embargo, la lógica de su pensamiento viene desde el fin de la Guerra Fría, es decir, de la necesidad de volver a encontrar un enemigo para rechazar, y a falta del proyecto comunista, los miedos y el rechazo de la población se han centrado en los extranjeros, principalmente si son musulmanes, los cuales reciben ataques de xenofobia e islamofobia, negándose así el principio de igualdad de las democracia al excluir y estigmatizar a determinada población.

De esta manera logra Todorov reconocer los problemas íntimos de la democracia: el populismo, por exaltar una identidad que la perciben como amenazada y, por lo tanto, da paso a la xenofobia y al triunfo de los partidos extremistas; el ultraliberalismo, porque al darle tanta libertad al mercado se acaba perdiendo la construcción de la vida en común, además de proteger a las empresas por encima de los humanos; y el mesianismo político, porque Occidente se arroga el derecho de imponer la democracia en otros países. Por lo tanto, su pronóstico ya en el siglo *xxi* no es tan alentador como a finales del siglo *xx*:

La democracia está enferma de desmesura, la libertad pasa a ser tiranía, el pueblo se transforma en masa manipulable, y el deseo de defender el progreso se convierte en espíritu de cruzada. La economía, el Estado y el derecho dejan de ser los medios para el desarrollo de todos y forman parte ahora de un proceso de deshumanización. Hay días en que este proceso me parece irreversible (2012b, p. 186).

El parte de tranquilidad para el autor está en que la democracia se ve como algo preferible en lugares que están más allá del mundo occidental. Una muestra de ello son las revoluciones árabes² del siglo *xxi*, que dejan claro que ni la civilización árabe ni la religión musulmana son ajenas a sentir atracción por la democracia, es decir, constituyen un ideal que se valora por encima de su lugar de origen.

² Para Todorov esta es una forma inadecuada de denominarlas, pero nunca explica por qué (Todorov, 2012b).

Es más, aunque reconoce la existencia de un resentimiento grande en los países víctimas del imperialismo y el colonialismo europeo y estadounidense, le sorprende gratamente que su población aspire a la democracia, pues lo que hay allí es un importante aprendizaje, el cual consiste en que las poblaciones rechazan la democracia cuando esta se les impone con ocupaciones y bombardeos, pero cuando es reivindicada por la misma población, goza de legitimidad: “descubrimos en esta ocasión que la manera de acceder a un ideal puede ser más importante todavía que el contenido” (2012b, p. 180).

Así, según Todorov, la democracia liberal está basada en varios principios, los cuales se equilibran entre sí. Precisamente el problema actual de esta reside en que se está dejando a un lado aquel equilibrio y se le está dando más peso a alguno de estos principios. Entonces, los problemas, desviaciones o amenazas a la democracia liberal no proceden de asuntos o ataques externos, sino, paradójicamente, de principios que le son propios, por esto, citando a Stanley Kubrick, el autor termina concluyendo que: “Hemos conocido al enemigo, y somos nosotros” (en Todorov, 2012b, p. 185).

3.2. LA VISIÓN DE SARTORI

Si bien Sartori es enfático en el triunfo de la democracia liberal desde finales del siglo xx, no por esto piensa que todos los problemas están solucionados. Reconoce que esa victoria se reduce al mundo occidental industrializado, y que, para la década del noventa, dicho triunfo se detenía en África y excluía a buena parte de Asia, y la democracia liberal era rechazada en los países islámicos al no tener una separación entre la política y la religión. Algo para él fundamental, pues, en otra ocasión (2001a), ya había reconocido que las precondiciones de la democracia son la secularización y la domesticación de la política.

El hecho de que la democracia liberal tenga su origen en la cultura occidental ha hecho que esta se exporte hacia otros lugares y culturas. De ahí, sostiene, que se refieran a ella como imperialismo cultural o como un modelo eurocéntrico: “que la democracia sea una invención occidental no supone que sea una mala invención o un producto para consumo exclusivo de Occidente. No me produce ningún complejo

de culpa que mis escritos sobre la democracia sean eurocéntricos. Sin embargo, reconozco que la recomendación de extender la democracia a áreas no occidentales nos enfrenta con problemas de exportación” (2001a, p. 521). Y acá es donde aparecen nuevos problemas para Sartori, porque esto remite a preguntarse sobre si puede exportarse a cualquier lugar sin mirar las condiciones de ese país y, además, si se debe exportar toda la democracia liberal o algún elemento de aquellos que la componen, lo cual lleva a la necesidad de mirar los que son necesarios y los que son contingentes. Para el autor (2001a), los elementos necesarios, definidores, son los propios de la demoprotección, pues, como se ha resaltado anteriormente, le parece que la importancia que le dan al voto es exagerada, más cuando se hace referencia a países donde no están preparados para votar. La exportación, entonces, debería ser la del Estado de derecho, la de la democracia como forma constitucional, es decir, el liberalismo. Es ahí donde el autor señala que le han hecho las mayores objeciones en torno a la universalidad y exportabilidad de la democracia, pues le critican el asumir que la libertad del constitucionalismo sea un valor universal, con respecto a lo que ha aclarado que no es así:

En esencia ese planteamiento defiende que la libertad no se valora por igual por todo el mundo en cualquier parte. Por ejemplo, en las culturas teocráticas y sumisas no hay lugar para valorar la libertad. Para esta tesis, la libertad a la que nos referimos es realmente una libertad individual y, por tanto, una libertad viciada por valores individualistas (e incluso mezquinos) [...]. Es claramente ridículo, por tanto, intentar valorar la cuestión preguntando a campesinos analfabetos de sociedades primitivas y de países del Tercer Mundo si ellos valoran la libertad y si prefieren ese valor a otros. Las nociones de valor y libertad son conceptos analíticos altamente abstractos y completamente ininteligibles para la mayoría de los habitantes del mundo (2001a, p. 523).

Esta es una idea que sostendrá a lo largo del tiempo, en distintas publicaciones:

Libertad, igualdad y derechos son “grandes abstracciones” ininteligibles para tres cuartas partes del género humano (2008, p. 105).

El Estado, la justicia, la libertad, los derechos son conceptos abstractos: ¿cómo hago para representarlos en imágenes? Por eso, si perdemos la capacidad de abstraer, perdemos la capacidad de comprender la ciudad liberal-democrática en que vivimos (2014, p. 133).

Toda la civilización europea, todo el pensamiento liberal-democrático, no es visible con los ojos, es una construcción abstracta (en Velasco, 2016, s. p.).

Su propuesta (2001a) de que es el constitucionalismo liberal el que debe exportarse radica en que es esto lo que impide que el poder político pueda hacer daño. Como liberal, la importancia que le da a los límites del poder político es tal que recurre a Arnold Toynbee para mostrar que este redujo las civilizaciones de 23 a 5, pero sostiene que olvidó un aspecto fundamental: no incluyó la política. Si se incluye, afirma que solo quedaría una, “la nuestra”, es decir, la civilización occidental moderna liberal, que está hecha y se alcanza a partir de la capacidad de abstracción, la cual hace posibles el saber y el progreso, pues los conceptos de justicia, legitimidad, legalidad, libertad, igualdad y derechos son abstracciones (Sartori, 2016). Vale la pena recordar lo dicho en el capítulo anterior: para Sartori la política como estructura estatal y como disciplina nació con la democracia liberal, esto porque se pasó de la ley del más fuerte al Estado de derecho.

Ahora, el otro problema, en relación con el anterior, no es ya el de la exportación de la democracia liberal, sino el de la importación o inmigración de culturas diferentes a Occidente (Sartori, 2005). El problema fundamental que rastrea allí es el de la integración, es decir, “si los asiáticos, indios, africanos, árabes, se integran o no, aceptan o no, las instituciones democráticas de los países en los cuales se casan” (2005, s. p.). Por integración, aclara que no entiende asimilación, y el ejemplo que pone son los indios, japoneses y chinos que conservan su identidad cultural, es decir, no están asimilados, pero que, aun así, se han integrado a la democracia liberal: “y en este resultado no hay ninguna contradicción. Porque la integración necesaria y suficiente es solamente la adhesión a los principios ético-políticos de la democracia como sistema político. Nada más, pero tampoco nada menos” (2005, s. p.).

La contrariedad se presenta entonces, para el autor, frente al factor religioso y el monoteísmo, pues hace “rígida, casi impermeable, una identidad cultural” (2005, s. p.). Acá el problema fundamental es con el islam, que “era y sigue siendo culturalmente un sistema teocrático que todo lo abarca” (2005, s. p.) y, por lo tanto, no tiene

forma de adherirse a los principios ético-políticos de la democracia liberal. Esta afirmación es fundamental si se recuerda que para Sartori la condición necesaria para la democracia liberal es la secularización. Esto tiene mucho peso para las preguntas que se hace: “¿Por qué tenemos que preferir la democracia? Para responder, yo consideraría esta pregunta en un sentido más general, y antes me plantearía otra: ¿la civilización occidental es mejor que las demás? Ya lo sé: esa es una pregunta políticamente incorrecta. No me importa” (2008, p. 101). La respuesta, por supuesto, es que sí, y el autor se basa no solo en el liderazgo científico tecnológico de Occidente, sino, también, y es el elemento con más peso, en lo que ha denominado la construcción de una ciudad libre, de una “primacía ético-política” (p. 103). La civilización occidental es superior porque ha construido una buena ciudad, “que instituye la ciudad de los ciudadanos en lugar de la ciudad de los súbditos. Y en ese contexto me propongo sostener que así es” (p. 103).

Esto le permite concluir (2014) que la democracia liberal no es exportable a los países islámicos, porque se basan en una teocracia y no en la voluntad del pueblo, los cuales son principios mutuamente excluyentes de legitimación. Pero ahí no acaba el problema, pues reconoce (2008) que entre Occidente y el islam hay un conflicto de civilizaciones y una guerra de religión, algo que pone en problemas a Europa por la cantidad de inmigrantes provenientes de países islámicos.

Pero no es solo que la democracia liberal no pueda exportarse a los países islámicos, sino que los inmigrantes provenientes de estos países no son ideales para la democracia liberal occidental porque no poseen los valores ético-políticos necesarios: “la situación se hace más desastrosa porque algunos han creído que se podían integrar los inmigrantes musulmanes, y eso es imposible” (Sartori, en Gómez, 2016, s. p.). Y si hay una imposibilidad ético-política, la solución es simple: “a quienes no están dispuestos a aceptar nuestras normas, se les debe colocar en la frontera para que se marchen a su casa” (Sartori, en Gómez, 2016, s. p.).

El problema fundamental, para el autor, se presenta con los musulmanes de tercera generación, pues los considera rebeldes y no integrados, “odian a Occidente porque no tienen trabajo y muchos se sienten

atraídos por el islam fanático” (Sartori, en Gómez, 2016, s. p.). Argumenta también que la Unión Europea es indefendible precisamente por la manera en que se ha configurado: sin aranceles ni barreras económicas, “por esto, millones de seres humanos, africanos sobre todo, buscan sobrevivir en Europa” (2016, p. 78).

De esta manera, entonces, no es solo que hay un conflicto de civilizaciones y una guerra de religión entre Occidente y el islam, producto de diferencias ético-políticas, sino, además, que los inmigrantes actuales provienen en su mayoría de estos países y, por lo tanto, representan un riesgo para la democracia liberal occidental: “Occidente y sus valores están en peligro porque no se está dando una respuesta adecuada al fundamentalismo islámico” (Sartori, en Gómez, 2016, s. p.).

Y esa respuesta inadecuada pasa por dos lugares. El primero es el de practicar una política de brazos abiertos frente a los inmigrantes, los cuales, para el caso de los musulmanes, no solo son ajenos a la cultura de la democracia liberal, como ha tratado de mostrar el autor, sino, además, son poco idóneos para la economía porque no tienen la especialización necesaria para el trabajo del siglo XXI. Sumado a esto, sostiene que Europa no es un continente de espacios vacíos como lo fue Estados Unidos en su nacimiento, como nación característica del *melting pot*; por el contrario, es un continente de naciones constituidas “que se están encontrando con contranacionalidades, con inmigraciones cada vez más masivas que niegan su identidad nacional [...] los europeos (del oeste) están preocupados, se sienten invadidos y están reaccionando” (2001b, pp. 50-51).

El segundo lugar pasa por la respuesta que ha dado la izquierda a las demandas de los inmigrantes musulmanes dentro de Europa, pues al haber perdido su ideología, utilizan el multiculturalismo para recuperarla. Esto, según el autor (2016), ha llevado a poner la democracia liberal en dificultades, pues con las acciones afirmativas y los derechos diferenciados se ha perdido la igualdad ante la ley y se ha regresado al arbitrio. Dice: “El multiculturalismo no existe. En nuestra sociedad tenemos unas normas generales, unos principios. El inmigrante puede hacer en su casa lo que quiera, pero debe aceptar las reglas del Estado que le acepta” (en Gómez, 2016, s. p.). Pero para Sartori, los de la izquierda “no tienen ni idea. No saben lo que

es el islam. Son unos ignorantes. A mí no me importa la derecha o la izquierda, sino el sentido común” (en Gómez, 2016, s. p.).

Y el sentido común, según el politólogo italiano, dice que el problema de la democracia liberal en la actualidad remite al problema de los inmigrantes musulmanes, no solo por la parte económica, sino, sobre todo, por el choque ético-político, civilizatorio. Esto, acompañado de las demandas del multiculturalismo, llevará a acabar con la sociedad abierta que defiende y con el pluralismo, pues para él (2001b) es un concepto que se ha vuelto muy elástico, con una apertura compleja frente a las reivindicaciones multiculturales internas que sufre Estados Unidos y frente a la presión de los flujos migratorios externos, como en el caso de Europa:

Y ante esta última situación, la teoría del pluralismo se topa con el problema concreto, concretísimo, de los “extraños o extranjeros”, de personas que no son “como nosotros”. Aquí la pregunta se convierte en: ¿hasta qué punto la sociedad pluralista puede acoger sin desintegrarse a extranjeros que la rechazan? Y, al contrario, ¿cómo se hace para integrar al extranjero, al inmigrado de otra cultura, religión y etnia muy diferentes? (2001b, p. 8).

Tenemos en Todorov y en Sartori dos visiones sobre los problemas actuales de la democracia liberal. En una, los problemas son internos, íntimos; en otra, son causados por asuntos externos. Lo importante es que, en ambas visiones, los inmigrantes y las migraciones aparecen y son transversales a esos problemas, y los inmigrantes musulmanes en particular están presentes, ya sea porque se diagnostican como la población que está sufriendo ataques, o como la población problema y causante de que la democracia liberal esté en crisis.

Es acá donde se puede ver mejor que Todorov es un crítico de Sartori, y viceversa. Por lo tanto, sus posturas se compararán a partir de las respuestas que ambos tienen frente a los tres problemas que plantea Sartori con los inmigrantes: el económico, el ético-político o civilizatorio y el del multiculturalismo como negación del pluralismo. Por supuesto, el diagnóstico sobre la democracia liberal que hacen los autores, mostrado anteriormente, influye en sus respuestas frente a los inmigrantes.

3.3. LOS INMIGRANTES: ¿UN PROBLEMA ECONÓMICO?

Como los inmigrantes musulmanes no proceden de una cultura occidental industrializada, la gran preocupación de Sartori (2002) es qué pueden hacer y dónde se pueden poner, pues para él no está claro que vayan a quedar bien situados socioeconómicamente. De hecho, el gran problema que ve es el de la falta de capacidades y de la voluntad de trabajo, lo que, insiste, no se soluciona concediendo ciudadanía al inmigrante, porque tal problema radica en la falta de cualificación de los mismos, ya que el mercado del siglo XXI es de trabajo globalizado y, por lo tanto, se basa en la tecnificación y la economía inmaterial, por tanto da prevalencia a los trabajos especializados y las habilidades (*skills*), y deja por fuera a quienes solo saben o pueden trabajar a mano, que, para este caso, son los inmigrantes. Por eso, su sentencia es que los inmigrantes del tercer mundo que arriban a Europa no son una fuerza de trabajo adecuada para el futuro del continente. Incluso, le parece que es de peor calidad que la del pasado, pues son culturas “indolentes o cuando menos de trabajo lento” (2002, p. 48), poco alfabetizadas y difíciles de adiestrar, lo cual llevaría, vaticina, a tasas crecientes de paro y de marginación.³

Y si se producen paro y marginación, la preocupación de Sartori, se puede deducir, es que el Estado empezará a intervenir y por lo tanto a crecer, y a ser cada vez menos un Estado mínimo, que interviene en zonas que solo le competerían al mercado desde la visión del liberalismo conservador. Por eso su propuesta para evitar lo que diagnostica como una catástrofe es mantener muy bajos los números de inmigrantes y que los que entren legalmente sean empleables o tengan cómo demostrar un puesto de trabajo prometido: “porque sin empleo no puede haber alojamiento, ya que ni la vivienda pública puede ser gratuita” (2002, p. 50). Por esto, en su último libro, para poder descifrar realmente el problema, propone una solución:

³ Todorov ha advertido que este tipo de lecturas son las propias del populismo y la xenofobia, donde el inmigrante, que tiene un trabajo ilegal y mal remunerado, es acusado de provocar el paro y, por lo tanto, “son los primeros en ser colocados en el punto de mira” (2008a, p. 161).

“Europa necesita un presidente experto en economía” (Sartori, en Gómez, 2016, s. p.). Insistirá en que, como la presión migratoria no es coyuntural ni cíclica, no se soluciona recibiendo más inmigrantes; de hecho, percibe que quienes logran entrar hacen un llamado de posibilidad a los demás y, por lo tanto, no reducen el número: “no es que el que entra reduzca el total de los que quedan fuera; porque ese total sigue creciendo. ¿Se pueden remediar las crecidas de los ríos bebiendo agua? No. Pues de la misma manera la crecida de los inmigrados no se puede remediar dejándoles entrar” (2001b, p. 112).

Como ha mostrado Saskia Sassen (2013), lo cuestionable de esta interpretación es que las normas referentes a los inmigrantes se concentran en restringir la emisión de permisos laborales y en la detención y expulsión de los trabajadores sin documentos, y por ello impactan de forma tan fuerte en los trabajadores inmigrantes pues carecen de experiencia profesional.

Las soluciones que propone Sartori implican el inconveniente de tener en el fondo un racero económico que determina de manera autoritaria, y sin ninguna preocupación por la justicia, quién puede entrar y quién no, es decir, quién es apto para competir en el mercado y quién debe quedarse a las puertas de Europa. Es más, su solución tiene otro interés: que ninguno pueda entrar, pues si su diagnóstico es que son culturas poco alfabetizadas y poco adiestrables, que vienen de lugares donde la modernización y la tecnología no se han dado, entonces es imposible que logren obtener un empleo en el mercado europeo del siglo *xxi*.

Para Sassen (2013), la integración económica es de gran importancia, pues existe la creencia de que los inmigrantes son una población que excede lo necesario, esto debido a los altos índices de desempleo que presentan. Sin embargo, la autora propone mirar el asunto en perspectiva, pues al estudiar la organización del mercado del trabajo y las condiciones estructurales de la economía, concluye que la oferta real de mano de obra de los trabajos desempeñados por los inmigrantes es mucho menor de lo que sugieren los niveles de desempleo. Son muy pocos los nacionales desempleados que han trabajado en los puestos que ocupan los inmigrantes y que están dispuestos a hacerlo y, en los puestos superiores o con buen salario, los inmigrantes tienen que competir con los nacionales, lo cual hace

difícil que logren ocupar esos puestos. Por eso reconoce que, debido al crecimiento del sector de servicios en Europa, habrá necesidad permanente de trabajadores no cualificados que estén dispuestos a obtener una baja remuneración.

Natalia Sáenz (2014), por su parte, ha estudiado la visión de Sartori sobre los inmigrantes musulmanes en el caso concreto de los magrebíes en Francia, entre el 2000 y el 2010. Y aunque ella no lo menciona, es impactante la relación que tienen las medidas tomadas en Francia con las propuestas de Sartori: en el 2006 se expidió la ley relativa a la inmigración y la integración y, en 2007, la ley relativa al control de la inmigración, la integración y de asilo. En ellas, como bien lo ha mostrado la autora, se hizo más profunda la percepción de exclusión por parte de los inmigrantes musulmanes, pues su objetivo era restringir el ingreso de los mismos, ya que en la primera ley, basada en el eslogan *sí a la inmigración escogida, no a la inmigración padecida*, se pretendió que las demandas del mercado fueran suplidas con inmigrantes cualificados, asunto que trajo como consecuencia condiciones férreas de entrada, tales como un contrato de integración en el que el inmigrante se comprometía a adoptar los valores republicanos y a aprender francés. La segunda ley, por otro lado, puso el control en exigencias como tener ciertas condiciones económicas, saber francés y hacerse un examen de ADN que mostrara un nexo entre ellos y los residentes franceses. Por lo tanto, Sáenz concluye que “puede decirse con toda certeza —contradiendo la postura de Sartori— que comprender un problema como el que plantea la integración en medio del apogeo, cada vez más inevitable, de los Estados multiétnicos, no puede reducirse a la condición cultural del inmigrante” (Sáenz, 2014, p. 50).

Esta visión de Sartori muestra que se está privilegiando una selección del inmigrante necesario para los países receptores (Morente, 2001; Meneses, 2002), selección que viene determinada por el mercado. Es una muestra clara del diagnóstico de Todorov sobre uno de los problemas íntimos de la democracia y una de sus derivas: el ultraliberalismo y la deriva instrumental.

En el ultraliberalismo, la competencia es la base de la sociedad, y es mejor en cuanto más libre de restricciones se encuentra el mercado. Por eso, precisamente, los inmigrantes son un problema para

Sartori, porque no tienen cómo competir y, por lo tanto, el Estado tiene que empezar a ponerle restricciones al mercado y, dentro de la ideología ultraliberal, el Estado interviene exclusivamente para favorecer el funcionamiento libre de la competencia: “en esta ocasión el resultado es que se quedan al margen los perdedores, auténticos desechos del sistema, condenados a la pobreza y al desprecio, que son los culpables de su desgracia, de modo que no debe recurrirse al Estado para que los ayude” (Todorov, 2010a, pp. 42-43).

Como sostiene Todorov (2012b), de esta manera olvidan que el Estado no tiene como objetivo la rentabilidad sino el bienestar de su población, la cual no la produce el mercado, pues su preocupación no es por el bienestar común ni por la redistribución, mucho menos por proyectos a largo plazo. De esta manera, las fuerzas económicas terminan imponiendo el mercado como el único lugar en el que la sociedad puede desarrollarse y, así, privilegian uno de los elementos de la democracia liberal por encima de los otros, lo cual está en contra de los principios del liberalismo clásico, que había puesto como objetivo la moderación como principio fundante y, en ese sentido, otorgaba un lugar fundamental a los límites entre los poderes (Todorov, 2010a, 2012b).

Adicional a esto, el diagnóstico de Sartori no se corresponde con las evidencias históricas. Sassen (2013) ha mostrado que las políticas de oposición al inmigrante tienen un carácter cíclico, pues la economía europea se ha movido, durante siglos, entre mucha demanda y expulsiones de los inmigrantes, para luego de un tiempo, volver a necesitar y solicitar la entrada de inmigrantes. De hecho, su diagnóstico se refiere a que, si se tiene en cuenta la demanda creciente de trabajadores de perfil bajo junto con las bajas tasas de natalidad, lo más seguro es que la Unión Europea empiece a incrementar la demanda por trabajadores inmigrantes en el siglo XXI.

La incorporación del inmigrante es, pues, fundamental, porque como Sassen lo muestra en su estudio, en el pasado esta ayudó a ampliar los derechos formales de los ciudadanos europeos, por lo que insiste en que la manera de mantener en Europa una sociedad abierta es a partir de la ampliación de los mecanismos de integración que repercutan, a la vez, en el fortalecimiento de los derechos de los inmigrantes y de los ciudadanos. También ha mostrado que en los

últimos dos siglos las migraciones laborales están dadas por pautas geográficas y temporales, es decir, que es falso calificarlas de “flujos irreversibles que no hacen más que aumentar [...]. Su número nunca alcanzó las dimensiones de una ‘marea’ o de una ‘invasión’” (2013, p. 182),⁴ incluso en épocas en que los Estados no tenían el control técnico y administrativo que poseen hoy en día para sus fronteras. De igual forma sucede con las migraciones en general, pues estas no son, como asegura Sartori, flujos incontrolados de poblaciones pobres, sino que por el contrario, como muestra Sassen, son históricamente selectivas:

Las migraciones no son, simplemente, un flujo indiscriminado de pobreza, como se sugiere en la imaginación de las “invasiones masivas”. Si la pobreza bastara para producir inmigración, entonces los países desarrollados estarían permanentemente amenazados por invasiones masivas. Pero solo emigra un porcentaje mínimo de pobres, y lo hace hacia áreas concretas y hacia destinos igualmente específicos. [...]

En la actualidad, los inmigrantes aparecen como forasteros amenazadores que llaman a las puertas, las echan abajo o las cruzan a hurtadillas para entrar en sociedades que son más ricas que aquellas de las que proceden. Los países receptores de la inmigración actúan como si no formaran parte del proceso, pero, de hecho, son parte de él (2013, p. 29).

La autora resalta que es fundamental preguntarse si la migración hace parte del funcionamiento y desarrollo del sistema económico y social, pues esto afecta la mirada que tiene el país receptor sobre los inmigrantes, debido a que, si se ve como la búsqueda de una mejor vida, la perspectiva es entonces la de un proceso exógeno y, por lo tanto, el país de llegada de los inmigrantes los ve como una carga, una población a la que hay que acomodar y, entonces, al crecer la pobreza y la superpoblación aumentarían también las migraciones. En este sentido, el país receptor asume una postura de espectador pasivo, porque son procesos que no son de su dominio.

Por el contrario, si la inmigración se ve como algo que está condicionado por la forma en que funciona el sistema económico de los

⁴ Recordemos que Sartori (2016) habla de catástrofe; y que no cree que la llegada de migrantes a Europa sea producto de una coyuntura determinada o que responda a un ciclo.

países de arribo, como inmersa dentro de un sistema geopolítico, estos dejan de tener un papel pasivo y se acepta que estas no se producen solo por el contexto de desigualdad entre los países, sino, también, y principalmente, porque las circunstancias económicas, políticas y sociales de los países de arribo terminan estableciendo los flujos de las migraciones, ya sea mediante lazos neocoloniales, contratación organizada, demanda de empleo, entre otros. Se puede entender, argumenta la autora, que no solo la pobreza y el crecimiento de la población explican los flujos migratorios, sino que, y principalmente, su volumen y duración están dadas por las condiciones mencionadas anteriormente.

Aceptar que se es parte del proceso migratorio permite, a su vez, tener una visión más alentadora y querer buscar soluciones, pues “existe la posibilidad de políticas de inmigración razonablemente eficaces. Gestionar un flujo de inmigrantes pautado y condicionado es un asunto bastante diferente a controlar una ‘invasión’” (Sassen, 2013, p. 185).

3.4. LOS INMIGRANTES: ¿UN PROBLEMA PARA LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL?

Pero la máquina es buena. Es más, en sí misma, es la mejor máquina que se ha inventado nunca para permitir al hombre ser libre, y no estar sometido a la voluntad arbitraria y tiránica de otros hombres. Construir esta máquina nos ha llevado casi dos mil años. Intentemos no perderla (Sartori, 2008, pp.143-144).

Si me hacen caso, veo una Europa estupenda. Y si no me hacen caso, será un desastre absoluto. Los musulmanes en Europa no se quieren integrar. Y si les dejamos impondrán en Europa la sharía. En su casa, de puertas para dentro, que cada uno haga lo que quiera, que adopte los usos, costumbres y creencias que le dé la gana. Pero esa gente debe aceptar que los estados europeos donde viven no son musulmanes (Sartori, en Velasco, 2016, s. p).

Este miedo a los inmigrantes, al otro, a los bárbaros, será nuestro gran primer conflicto en el siglo XXI (Todorov, en Ruiz, 2010).

Ha llegado el momento de que oigamos más la voz de la mayoría silenciosa y tranquila de los musulmanes de estos países, en lugar de los

llamamientos a la guerra y a la intolerancia que lanzan los agitadores islamistas (Todorov, 2011, p. 234).

Para Sartori el problema de la integración de los inmigrantes es preocupante, pues no le parece que concederles la ciudadanía solucione el problema ni tampoco el hacerlos pasar por útiles, ya que desde su mirada, como hemos visto, no sirven para la economía actual: “¿sirven todos, indiscriminadamente, por definición? Es igualmente obvio que no. Y, por consiguiente, los inmigrados que sirven son los que sirven. ¡Menudo descubrimiento!” (2001, p. 9). Sin embargo, recalca que el problema no es solo económico, de hecho, este es el lado menos problemático, pues para él es un problema fundamentalmente social y ético-político, sin que por esto le reste importancia a lo económico, que también le parece con consecuencias perjudiciales.

El problema es, desde su punto de vista, fundamentalmente social y ético-político, porque el inmigrante tiene una diversidad o alteridad que agrupó en cuatro categorías: lingüística, de costumbres, religiosa y étnica. Las dos primeras le parecen superables, pero las dos últimas afirma que producen “extrañezas radicales” (2001, p. 108), y es acá donde el problema de la integración se agrava y remite al inmigrante musulmán, pues en la sociedad pluralista que defiende, el ciudadano está integrado si comparte y acepta la separación entre la Iglesia y el Estado, asunto que no sucede en el islam, asegura, pues allí política y religión son inseparables y es esta última la que guía la política. Por esto afirma (2016) que lo primero es una democracia y lo segundo una teocracia: “mientras que en Occidente el derecho es autónomo, en tierra islámica es heterónomo: nace y permanece empapado de la religión [...]. Desde hace treinta años el islam está en una marcha atrás, ‘refundante’. Su componente abierto y occidentalizante está en reflujo, mientras que su componente fedeísta e integrista constituye su marea ascendente” (2002, p. 14). Pero el problema no acaba ahí, sino que continúa en que para el autor los musulmanes no tienen una cultura sofisticada, es decir, no es articulada ni flexible. El islam, sostiene, carece de flexibilidad en el “material tosco” (2002, p. 27) que arriba a Europa, pues no tienen ni la actitud ni el deseo de integrarse. Acá se puede ver que el problema de la integración islámica para Sartori es muy problemático, porque así

lo quisieran, los inmigrantes no podrían lograrlo por su bajo nivel cultural, que no les permite comprender los valores de la civilización occidental, que, como ha repetido innumerable veces, se construyeron a partir de abstracciones, de lo cual se puede deducir que estas son incomprensibles para los habitantes de países islámicos. Como ha manifestado Herzog (2017), para Sartori sin inteligencia cívica no es posible la democracia liberal.

Por estas razones, Sartori se pregunta cómo y a quién debe integrarse. Insiste en que las respuestas en torno al cómo se consigue integrar no han sido satisfactorias, pues se han reducido a proponer el otorgamiento de ciudadanía, y se sostiene que con esto basta para integrar. Para el politólogo italiano, de hecho, dar ciudadanía sin mirar a quién es algo que fracasa y que “agrava y convierte en explosivos los problemas que se pretende resolver” (2001b, p. 113).

El punto nodal está, entonces, en que la integración depende de quién va a ser el integrado, pues si son muy diferentes a los habitantes del país receptor, no sirve una única receta, lo cual queda claro para el autor al pensar en el inmigrante diferente por su religión y etnia, pues acá la imposibilidad de integrar está determinada porque este “pertenece a una cultura fideísta o teocrática que no separa el Estado civil del Estado religioso y que identifica al ciudadano con el creyente” (2001b, p. 113). A esto le suma que mientras en el mundo occidental se es ciudadano por *ius sanguinis* (descendencia)⁵ o por *ius soli* (lugar de nacimiento), “el musulmán reconoce la ciudadanía *optimo iure*, a pleno título, sólo a los fieles: y a esa ciudadanía está contextualmente conectada la sujeción a la ley coránica” (p. 113).

Por esto propone un tercer criterio para otorgar ciudadanía: que se pueda conceder residencia permanente a quien entre legalmente a un país con un puesto de trabajo prometido o creíble, pero no

⁵ Cuando Sassen estudia las políticas nacionales de ciertos países europeos concluye algo fundamental que nos permite ver que no es solo problemática la ciudadanía por fuera del mundo occidental, sino, también, en este, pues la ciudadanía basada en el *ius sanguinis*, “establece una concepción basada en la noción del derecho de sangre, como si una nación fuera una herencia biológica más que una construcción cultural” (2013, p. 96).

necesariamente asegurado;⁶ residencia que puede ser transferible a los hijos pero siempre con posibilidad de revocatoria si se presentan faltas de convivencia, lo cual daría expulsión automática, “sin entrar en la maraña, a menudo alucinante, de nuestra jurisprudencia” (2016, p. 71). Su propuesta es así porque le parece que no se puede tener una política de puertas abiertas, “como ingenuamente cree alguna izquierda” (en Gómez, 2016, s. p.), sino que, por el contrario, hay que regular los flujos migratorios: “quien entra en Europa debe tener documentos, una identidad segura” (en Gómez, 2016, s. p.). Basa sus argumentos en su historia de vida, pues cuando pidió la residencia en Estados Unidos le tomaron las huellas digitales y por ello no se sintió ofendido, es más, le pareció un asunto obvio: “pero recuerdo los gritos en Italia cuando se propuso lo mismo para los inmigrantes sin papeles, sin documento de identidad de ninguna clase y, por lo tanto, libres de inventarse un nombre distinto cada vez” (2016, p. 72). Su propuesta, no incluye el derecho al voto, pues de otorgarlo los inmigrantes pueden crear un partido islámico. Por lo tanto, no le parece terrible que no exista ese derecho, sino que ve tal ausencia con buenos ojos (2016).

Estas propuestas de Sartori resultan problemáticas para el pensamiento liberal que tanto ha defendido, en donde el Estado de derecho garantiza la no arbitrariedad, por eso es sorprendente que le parezca que la jurisprudencia de protección es una maraña. Adicional a esto, su propuesta de no derecho al voto, y su énfasis durante toda su obra en que el voto no es lo fundamental de la democracia, lo remite a un liberalismo no democrático, propio del siglo xix. Más allá de esto, está claro que su pensamiento es el que ha rastreado Sassen (2013) en las políticas europeas desde el siglo xix: el esfuerzo se ha centrado en regular y controlar la soberanía del Estado y sus fronteras terrestres y marítimas.

Una de las cosas que más le impactó a Todorov (2003a) cuando llegó a Francia en la década de 1960 fue la violencia burocrática que recibió, aun cuando él no estaba en una situación precaria o de ilegalidad, y que lo sensibilizaron frente a la angustia y el maltrato que

⁶ En el apartado sobre si los inmigrantes son un problema económico, se abordó la dificultad que subyace a esta propuesta.

sufren los extranjeros: largas filas en el frío, respuestas incomprensibles o en tono despreciativo por parte de funcionarios públicos, maltratos, indiferencias administrativas, entre otros.

Por eso en su vida defendió el derecho de asilo frente a las leyes que se proclamaban para controlar la inmigración. Precisamente se opuso de modo rotundo a la ley Débrai, de 1997, porque estaba amenazando la dignidad de las personas al exigir a quienes contrataban o invitaban a extranjeros que debían avisar sobre su llegada y partida para tener un control eficaz sobre los mismos, es decir, pretendía convertirlos en denunciadores, pues se partía del supuesto de que todo extranjero era sospechoso o estaba por fuera de la ley y, además, el ciudadano francés podía ir a la cárcel o recibir multas en caso de no cumplir esta norma. Todorov (en Consejo de Redacción, 1998) se opone rotundamente a esta ley precisamente por las bases liberales de su pensamiento, pues sus lecturas de Montesquieu y Constant le permitieron reconocer que uno de los principios del liberalismo proclama que una ley es mala si prescribe un principio moral. Además de esto, la ley exigía centralizar las huellas digitales de todos los inmigrantes, una decisión que tenía como visión o presupuesto que el inmigrante es un criminal en potencia. Por esto hacía, a partir de sus lecturas de Constant, un llamado a la desobediencia civil, al estar esta ley en contravía de los principios del derecho o de la ética: “era una intrusión flagrante del control público en la esfera privada” (2003a, p. 188).

De igual manera, a lo largo de su vida siguió viendo con preocupación distintos proyectos que iban en contravía de las características de la democracia liberal. Por ejemplo, aquel que, a partir de una ley de excepción en Estados Unidos, la *Patriot's Act*, permitió que personas de origen iraquí, árabe o musulmán fueran objeto de discriminación, lo cual estuvo acompañado de suspensiones de libertades públicas y detenciones por fuera de la ley, chuzadas telefónicas y amenazas. Su preocupación giraba, principalmente, en que esa exacerbación de actitudes patrióticas aumentaba el etnocentrismo y la xenofobia, valores contrarios a la democracia liberal.

Su otra preocupación se dio en Francia con la creación del Ministerio de la Identidad, el cual tomó medidas de expulsión de extranjeros sin papeles, una tasa de 25 mil al año, “y por lo tanto de adoptar

una perspectiva cuantitativa en lugar de cualitativa, ya que impone una cifra arbitraria sean cuales sean los casos individuales” (2011, p. 121). Sumado a esto, el Ministerio de la Identidad solicitaba un reagrupamiento familiar con pruebas de ADN permitiendo que solo los hijos de los extranjeros que vivían en el país pudieran trasladarse a él si sus padres eran los biológicos:

¿No resulta inquietante que la identidad física sea más importante que la identidad civil, como en el caso de los animales? ¿No merece consideración el largo proceso durante el cual el recién nacido alcanza la autonomía del adulto, que transcurre bajo la responsabilidad de los padres, sean biológicos o no? En todos estos casos se considera que los extranjeros son delincuentes, porque es a éstos a quienes se encierra y se expulsa, a quienes se identifica por su ADN. Se trata pues de una auténtica lección de xenofobia, o, si se prefiere, de barbarie (2011, p. 121).

Este Ministerio, sostiene, ha hecho que todas las alusiones recaigan en los extranjeros, pues a la expresión problemática de identidad nacional le han unido los términos de inmigración, integración y codesarrollo. Por esto le resulta profundamente cuestionable, pues una vez más el extranjero se cataloga como una amenaza para la identidad francesa. Por eso insiste en que todas las naciones modernas son resultado del encuentro entre poblaciones con orígenes distintos: “constatarlo no significa ser ingenuo ni olvidar las dificultades que plantea la integración” (2011, p. 123).

Por estas razones, la toma de huellas digitales debe ser un asunto que alarme; además, la protección de las democracias liberales no puede considerarse una maraña. Sin embargo, para Sartori, la conclusión es simple: solo es posible integrar a los integrables, el resto produce desintegración y un ciudadano diferenciado que “puede balcanizar la ciudad pluralista” (2001b, p. 114).

Por eso, si bien admite que el objetivo del pluralismo no es la asimilación, sí le preocupa que no se produzca una aculturación necesaria, que es la que ayuda al pluralismo, y esta no es ni lingüística, ni religiosa, ni doméstica, sino que, para él, debe darse en los valores ético-políticos y sociales de Occidente, en el reconocimiento de la libertad individual, las instituciones democráticas y el laicismo: “lo que se necesita es que [se] entienda y aprecie el valor de la

protección jurídica y de las libertades-igualdades que transforman al súbdito en ciudadano” (2002, p. 41). Por esto no cree en la respuesta de los que llama “simplones”, es decir, de aquellos que dicen que el inmigrante musulmán terminará seducido por el derecho al voto y por la opulencia occidental; de hecho, le parece que es más probable la reacción contraria, ya que dicha opulencia nunca llega a ellos y, lo más importante, insiste, es que los valores de la civilización occidental los ven como contravalores, no los comprenden y los rechazan, y por eso la libertad y el laicismo son aberraciones para ellos. Sostiene que la mayoría de los inmigrantes de primera generación no se sienten a gusto, sufren desarraigo y se protegen en comunidades de vecindad. Es el caso de las pequeñas italías y alemanías o de los chinatowns en Estados Unidos. Pero para el caso Europeo es más notorio el aislamiento y la marginación de los inmigrantes islámicos, “porque su nivel cultural suele ser mucho más bajo que el de los indios y en general asiáticos. Lo que implica que fuera de su fe y de su identidad religiosa no dispone de ninguna defensa cultural. Pero viene a socorrerlo una religión altamente protectora” (2002, p. 27).

Precisamente argumenta (2001b) que la xenofobia frente a los inmigrantes africanos e islámicos se debe a que no tienen los valores de la civilización occidental liberal y, por lo tanto, no le parece que la xenofobia pueda reducirse a una explicación a partir del rechazo racial, pues étnicamente los asiáticos e indios son igual de distintos que los africanos lo son de los europeos, pero, aun así, no son rechazados aunque sean difíciles de asimilar, “de lo que se debe deducir que la xenofobia europea se concentra en los africanos y en los árabes, sobre todo si son y cuando son islámicos. Es decir, que se trata sobre todo de una reacción de rechazo cultural-religiosa” (2001b, pp. 52-53).

El racismo, como advierte Todorov (1991), tiene dos dominios: por un lado, es un comportamiento de odio y menosprecio hacia personas con características físicas definidas y distintas al que tiene estas actitudes; por otro lado, es una ideología sobre las razas humanas. Ambas no siempre están presentes al mismo tiempo: el racista común no es un teórico que justifique su comportamiento con argumentos científicos, y el ideólogo de las razas no tiene por qué ser un racista, es decir, su teoría puede no influir en sus actos o no reconoce que haya razas íntimamente malas.

El gran problema que reconoce (1993, 2008a) es que cuando se reflexiona sobre relaciones entre culturas nadie apela al racismo, “aun cuando los comportamientos racistas pululan” (1993, p. 103), sino que todos dicen estar a favor de los intercambios, el diálogo, la paz y la coexistencia, “y, sin embargo, seguimos viviendo en la incomprensión y la guerra. Parece que el acuerdo mismo sobre lo que son los ‘buenos sentimientos’ en esta materia, la convicción universal de que el bien es preferible al mal privan a este ideal de toda eficacia: la trivialidad ejerce un efecto paralizante” (p. 103). Además de esto, ha identificado (2008a) muy bien cómo muchos de los intelectuales de ahora no se definen como racistas porque tienen una modificación de su discurso, en el que ya no prima la insistencia en las características físicas o raciales de las personas, como se hacía antiguamente, sino que se hace énfasis en las diferencias culturales, pues ya no se refieren tanto a la superioridad de ciertas razas sobre otras, como sucedía antes, sino que insisten en el abismo que las separa; ya no buscan someterlas sino alejarlas, mantenerlas en sus países de origen.

Además, ha mostrado (2008a, 2012b) que el racismo no se da mecánicamente, sino que algunas condiciones posibilitan su aparición. Las condiciones que rastrea son propias de la Europa contemporánea: el incontrolable individualismo, que desdibuja las identidades colectivas por su división al infinito y por la falta de normas comunes, y la globalización, que ha puesto las identidades tradicionales en grupos más grandes, en este caso la Unión Europea, y que ignora las fronteras a partir de una economía globalizada, erosionando la identidad cultural tradicional⁷ y el reconocimiento social: “el viejo Estado será una instancia entre otras muchas más. Más la idea de ‘Europa’ no puede provocar el mismo tipo de identificación que la de ‘Francia’” (2008a, p. 158). A tal mención se debe agregar que

⁷ Precisamente, este es el mismo diagnóstico de Sartori: “Si hoy se invoca con tanta insistencia la integración social, si el hombre contemporáneo se revela tan ansioso de agruparse y de pertenecer, es porque también nuestra sociedad está profundamente desintegrada, pues el hombre que pierde los vínculos naturales que lo conectan se siente extraño y sin raíces. Aun cuando este cambio sea para mejorar, el desarraigo permanece. Y permanece, también, porque la aceleración histórica es acompañada por una inédita movilidad geográfica” (1994, p. 19)

al desaparecer los antagonismos propios del siglo xx (Este-Oeste, izquierda-derecha), hay un consenso sobre la democracia y el mercado, por lo cual ya no hay grupos que se reconocen enfrentados a otros y, por lo tanto, mantener las identidades tradicionales, como las organizaciones de masas, se dificulta.

A esa trabazón de los conductos tradicionales de reconocimiento se suma la presencia de grupos diversos en el territorio europeo, producto tanto del colonialismo como de las migraciones, que muestran “las enormes diferencias de nivel existentes entre el aquí y el allí. Y mientras existan esas diferencias no se detendrá el flujo migratorio” (2008a, p. 160).

Son estas condiciones, advierte Todorov, las que han dado lugar tanto a las cruzadas antimusulmanas en Europa como a prédicas antioccidentales por parte de salafistas, precisamente porque “el individualismo y la globalización son abstracciones intangibles, mientras que los extranjeros están entre nosotros y es fácil identificarlos [...], es grande la tentación de ver en ellos la causa de todo lo que ha cambiado a nuestro alrededor, cuando no sólo un síntoma” (2012b, p. 169).

El racista y el xenófobo identifican un grupo y lo rechazan, pero cuando no hay una raza visible, lo que hacen, argumenta Todorov, es asociar ciertas características sociales, como la religión, y cierta manera de practicarla, y hacerlas coincidir con características físicas visibles. Estos grupos identificados físicamente se perciben como culpables de la degradación social y de comportamientos amenazantes; poco importa, advierte, que sean las causas sociales, y no las raciales o culturales, las que hayan llevado a estos grupos a estar en lugares desfavorecidos y con dificultades económicas, pues para la población solo importa pensar: “es de tez oscura, luego es peligroso” (2008a, p. 161).

Por esto no se siente optimista frente al racismo, pues le parece que tiene razones estructurales que lo hacen proclive a una larga vida, ya que no puede reducirse a una explicación de perversión social. Por eso, el tratamiento que propone es de índole social, y es precisamente el de acabar con las condiciones que permiten su desarrollo:

Esto es una banalidad que no por ello deja de ser cierta [...]. No se puede detener el flujo migratorio; pero pueden combatirse la aparición de los guetos, la discriminación profesional, el encierro de comunidades completas. Hay que evitar la coincidencia entre grupo “racial” y grupo social. Por un lado, hay que favorecer otras fórmulas, no exclusivas, del

reconocimiento social: el “nosotros” que me aporta la confirmación de mi existencia puede provenir de una asociación deportiva o cultural, de un barrio o de un lugar de trabajo (donde las diferentes “razas” se mezclan). Pero para ello es ciertamente necesario que haya trabajo y barrios habitables y escuelas acogedoras (2008a, p. 162).

Por eso su proyecto siempre será el ideal humanista frente al ideal racista, por ser éticamente superior al fundarse en la universalidad del género (1991). Por el contrario, Sartori (2016) sigue con su diagnóstico, pues el problema actual con el islam lo cataloga como una guerra, una guerra terrorista, global, tecnológica (con armas poco convencionales) y religiosa (se alimenta del fanatismo religioso). “Decir guerra religiosa no significa, obviamente, que el islam sea mayoritariamente fundamentalista, ni mucho menos que el fundamentalismo sea intrínsecamente terrorista. ¡No, por Dios! Quiere decir, sin embargo, que la extraordinaria fuerza del terrorismo islámico deriva de estos dos elementos: se alimenta de un fanatismo religioso y está protegido por una fe religiosa” (2016, p. 49). Al ser una guerra con estas características, sostiene que Occidente no es el agresor sino el agredido, pues si la guerra es santa solo puede provenir del lado religioso, y no de Occidente, que es laico. Por eso recalca que dicha guerra se pierde o se gana en casa, y se gana reaccionando a la desintegración intelectual y moral en la que ha caído Occidente, en la que duda de sus valores y de la civilización ético-política que ha construido. Sostiene que si no se atienden las contradicciones de este enfrentamiento, no se podrá evitar la derrota, la cual va mucho más allá de una simple derrota intelectual. A esto se le suma que, al estar en guerra, le parece que entre los inmigrantes se filtran terroristas y el Estado debe tomar medidas, por ejemplo, “puede inutilizar los barcos antes de que se hagan a la mar (en la guerra no hay aguas territoriales protegidas)”,⁸ pues los ve venir de todas partes, “a menos que se hundan” (p. 78).⁹

⁸ Este argumento de Sartori es problemático para el pensamiento liberal, que se ha caracterizado por ponerle límites al poder, lo cual deja a un lado al buscar un lugar sin territorios protegidos, es decir, en donde impere la ley del más fuerte y no el derecho.

⁹ Todorov (2010b) ha diagnosticado que luego de la caída del Muro de Berlín ha empezado a surgir un nuevo muro: el antiinmigrante, con el que la preocupación

Todorov señala que, “a consecuencia de la acción conjunta de varios politólogos¹⁰ influyentes y del ataque del 11 de septiembre de 2001 contra Estados Unidos” (2012b, p. 8), se proclamó la existencia de un nuevo enemigo, el islamismo, pues su pretensión es hacer la guerra santa contra las democracias occidentales. Por supuesto, dicha idea viene desde 1996, a partir de la influencia que tuvo la obra *El choque de las civilizaciones* de Samuel Huntington,¹¹ en donde, para Todorov (2011), se produce una confusión entre proyecto político y lo que Huntington ha denominado el núcleo de la civilización occidental. Las características que Huntington plantea sobre esta civilización son: la cultura clásica griega y romana como herencia; la versión católica y protestante del cristianismo; varias lenguas, con mayor peso latinas y germánicas; la separación entre el poder espiritual y temporal; el Estado de derecho y la pluralidad de grupos sociales; la representación social y el elogio del individuo. Como bien lo dice Todorov,

Esta descripción mezcla a su antojo características culturales, ante las que el individuo nada puede hacer, como la herencia clásica, la religión y la lengua, con elecciones políticas como la laicidad y el pluralismo, y de paso olvida que a lo largo de la historia occidental han aparecido también elecciones contrarias. A esto se añade un rasgo antropológico, el individualismo, cuyo estatus es diferente. Tal amalgama resulta desconcertante, ya que pretender compartir con los demás un ideal moral y político es legítimo, pero presentarlo como indisolublemente vinculado a rasgos culturales concretos lo es bastante menos (2011, pp. 115-116).

Precisamente, Sáenz (2014) ha mostrado que en los planteamientos de Sartori predomina la incompatibilidad entre Occidente y el mundo musulmán, entre la democracia y el islam y, por lo tanto, estos argumentos están en la misma línea de los de Samuel

ya no es separar a dos adversarios, sino impedir que las personas pobres lleguen a los países ricos. Para el autor, este nuevo miedo a los bárbaros es ineficaz, porque no busca actuar sobre las causas sino solo sobre los efectos, causas que están en la diferencia en la retribución del trabajo. Por eso propone que el dinero que se invierte en la vigilancia de las fronteras y la construcción de muros se invierta mejor en cooperación y en desarrollo local.

¹⁰ ¿Hará referencia a Sartori entre ellos?

¹¹ Recordemos que Sartori comparte con Huntington en Estados Unidos.

Huntington, como choque de civilizaciones por la incompatibilidad de los valores de la primera (libertad, igualdad, derechos humanos, liberalismo, Estado de derecho, laicismo) con el segundo.

Para Todorov (2011), la lectura de Huntington es discutible, porque le parece que los conflictos mundiales actuales no son de naturaleza civilizatoria o cultural, además, porque aquel reduce la civilización y la cultura a la religión,¹² por lo cual es difícil entender qué son las civilizaciones para el politólogo estadounidense, pues estas no pueden reducirse a la religión, ni el islam al terrorismo. De allí que sea una mirada reduccionista, en la que la amenaza y el peligro se identifican claramente con el islam.

Sin embargo, “muchos autores¹³ han seguido los pasos de Huntington y anunciado que el islam ha entrado en guerra contra Occidente” (Todorov, 2011, p. 133). Aunque el autor no duda en reconocer que se han producido tensiones entre algunos países occidentales con segmentos de poblaciones musulmanas, es claro al decir que estas no son una guerra de religión o de un choque civilizatorio, sino que son “los habituales” (p. 139) conflictos políticos y sociales, y que, cuando todo indica que el componente religioso tiene un papel fundamental, es importante identificar y diferenciar entre el islam, como religión, y el islamismo, que es un partido:

Pero Huntington no puede aceptar esta diferencia, ya que echaría abajo toda su tesis. Así, postula: “El problema central para Occidente no es el fundamentalismo islámico. Es el islam”. O en palabras de Fallaci, más plásticas: “Detrás de cada terrorista islámico hay necesariamente un imam”. Muchos autores¹⁴ retoman este discurso, lo que ha otorgado un sentido peyorativo a las palabras “musulmán” e “islam”. Si queremos neutralizarlo, en Occidente nos vemos obligados a añadir el calificativo de “moderado”, como si el islam fuera en sí mismo intrínsecamente extremista. Sin embargo, el hecho de repetir este cliché, por frecuente que sea, no lo convierte en verdadero (2011, p. 139).

¹² “La religión es la principal característica identitaria de las civilizaciones [...], hay sangre en las fronteras del islam” (Huntington, en Todorov, 2011, p. 133).

¹³ ¿Se referirá a Sartori dentro de ellos?

¹⁴ ¿Contará a Sartori entre ellos?

Por eso opina (2011) que si fuera una guerra religiosa sería una novedad en la historia mundial de las guerras, y que esas tensiones que se han producido no son por causas religiosas, sino por causas políticas y económicas, es decir, que esos conflictos que parecen ser culturales en realidad son luchas por el poder (2003a). No se cansa de repetirlo en diferentes textos y de diferentes formas: las identidades no llevan a conflictos ni son hostiles; por el contrario, son los conflictos los que hacen hostiles las identidades. Sabe que las identidades son múltiples y que, por lo tanto, las visiones simplistas sobre las mismas o sobre las situaciones, es decir, aquellas que se reducen a la lectura de bien o mal, no son deseables ni posibles: “la imagen del mundo como una guerra de todos contra todos no sólo es falsa, sino que contribuye a hacer que el mundo sea más peligroso” (2007, s. p.). Una vez más, en el 2011, se sostuvo en esta lectura: las culturas o las religiones no son las que entran en guerra sino las diferentes entidades políticas como los Estados o las organizaciones, “y en cierto sentido es una suerte que así sea, porque los conflictos políticos pueden resolverse mediante negociaciones, pero las guerras entre civilizaciones estancas, en caso de existir, serían imposibles de detener” (p. 140). Acá, de nuevo su mirada es profundamente prudente y necesaria, pues sabe que si se interpretan los conflictos políticos y sociales como conflictos civilizatorios, culturales o religiosos, se partiría de un diagnóstico no solo errado sino también nocivo, pues “en lugar de suavizar los conflictos, los agrava” (2011, p. 24).

Sartori, en su último libro, ha dicho que

Finalmente, hay quien¹⁵ resuelve el problema afirmando que el conflicto con el islam no es religioso, no es ideológico y ni siquiera es cultural (de civilizaciones): es *sic et simpliciter* un conflicto político. Diciendo esto no se equivoca uno nunca, pero no dice nada. Todos los conflictos que se producen en la esfera privada (qué se yo, entre marido y mujer) son privados. Y del mismo modo, todos los conflictos que se producen en la esfera política, son, por definición, políticos. La tesis, por lo tanto, es simplemente obvia (2016, p. 57).

Si bien tiene razón en lo que respecta a que todos los problemas públicos o colectivos son políticos, no por esto está en lo cierto en la

¹⁵ ¿Se referirá a Todorov?

adjetivación de los mismos. De hecho, como ha mostrado Todorov (2011), las lecturas que sostienen el choque de civilizaciones reducen la explicación de la complejidad del mundo al enfrentamiento de entidades homogéneas: Occidente frente a Oriente, el mundo libre frente al islam. Es por esto, precisamente, que la idea de una guerra civilizatoria es tanto la interpretación de los jefes yihadistas como la de ciertos intelectuales y presidentes de Occidente. Como el mismo Todorov se pregunta:

¿Podía Huntington imaginarse que encontraría a un partidario de sus teorías en la persona del más popular de ellos? El 20 de octubre de 2001 el periodista de Al-Yazira pregunta a su interlocutor: “¿Cuál es su opinión sobre el llamado ‘choque de civilizaciones’?”. Osama Bin Laden responde: “No hay la menor duda al respecto. El ‘choque de civilizaciones’ es una historia muy clara, que demuestra el Corán y las tradiciones del Profeta, y ningún verdadero creyente que proclame su fe debería dudar de estas verdades”. Otros islamistas publicaron en 2002 un opúsculo titulado *La inevitabilidad del choque de civilizaciones*. Desde entonces la tesis del “choque” hizo furor entre ellos (2011, p. 135).

Por esto los gobernantes de Siria o Irán, o Bin Laden, o ISIS, presentan a Occidente como algo coherente, responsable de todos sus males y, a la vez, por eso Occidente presenta al islam como algo coherente y responsable de todos sus males. El problema es que ambos contrincantes incitan a actuar como si realmente sucediera así. El problema, además, es que, “si esto fuera cierto, todos se sentirían obligados a elegir su bando” (Todorov, 2011, p. 136). Pero el mundo no se reduce a tal simpleza ni vulgaridad: “el encuentro entre culturas no suele producir el choque, el conflicto y la guerra, sino, como hemos dicho, la interacción, el préstamo y el cruce” (2011, p. 133).

Aceptar la visión de la guerra de civilizaciones ha llevado a daños profundos dentro de Europa, pues se han aceptado la tortura, la discriminación de minorías y las restricciones a las libertades civiles (Todorov, 2012b). Por eso reconoce que aunque el odio es un sentimiento humano, no es indispensable la existencia de un enemigo para afirmar o reafirmar una identidad. La relación con los demás no se reduce a la guerra; es más, la división amigos/enemigos simplifica de manera excesiva las relaciones humanas y, lo que es más peligroso, “tiende a transformar un grupo humano en chivo expiatorio, responsable de todos nuestros males” (2007, s. p.).

Sostiene Todorov (2012b) que hoy la extrema derecha no se reconoce por su anticomunismo ni por su racismo fundamentado en las diferencias físicas, por el contrario, se define por su xenofobia y nacionalismo al culpar a los extranjeros. De allí el surgimiento de discursos populistas que llevan a la marginación y estigmatización de la población extranjera, aun cuando exista el principio de igualdad.

El ascenso de estos populismos lo estudia muy bien (2012b) a partir del odio que mantienen contra el islam: en Holanda, Pim Fortuyn publica un texto denominado *Contra la islamización de nuestra cultura*, y funda un partido, el cual obtuvo el diecisiete por ciento de los escaños del Parlamento en el 2002; en Dinamarca, la derecha se mantiene en el poder hasta el 2011 con el apoyo del Partido del Pueblo que “describe al islam como un cáncer” (Todorov, 2012b, p. 146) y tiene como lema “Dinamarca para los daneses”; en Bélgica, el líder del partido Interés Flamenco dice que “el islam es el enemigo número uno no sólo de Europa, sino de todo el mundo” (2012b, p. 146); en Suiza, el partido de Christophe Blocher, al cual Todorov titula de xenófobo, hace su propaganda a partir de la caracterización de los extranjeros como ovejas negras que hay que expulsar, con esto logró un referendo en el 2009 que aprobó la prohibición de construcción de minaretes en el territorio; en Francia, Jean Marie Le Pen llega a segunda vuelta en el 2002, y los periodistas y novelistas afirman que el islam es una religión idiota y que hay que sentirse orgulloso de ser islamófobo. La sentencia es clara: “si esta evolución sigue la misma curva ascendente, estos partidos gobernarán Europa en un futuro próximo” (2012b, p. 147).

El clima que se ha generado ha llevado a que los delitos o agresiones que cometen algunos musulmanes se explique por su identidad de creyentes o por proceder de países islámicos (Todorov, 2011) y, con esta falsa interpretación, el miedo ocupa todos los lugares y justifica actos inhumanos. De ahí que su sentencia sea clara: “el miedo a los bárbaros es lo que amenaza con convertirnos en bárbaros. Y el mal que haremos será mayor que el que temíamos al principio. La historia nos lo enseña: el remedio puede ser peor que la enfermedad [...]. Todavía estamos a tiempo de cambiar de orientación” (2011, p. 18).

En el rastreo del rechazo al islam, Todorov (2011) encuentra varias razones: un rival antiguo del cristianismo, una forma de religión que los europeos han dejado atrás al ser laicos, y por lo tanto estos

la rechazan con más violencia que los cristianos. Pero también está la otra cara de la moneda: varios siglos de colonización europea en estos países que, además, han hecho que los antiguos colonizadores luego de la descolonización conserven un sentimiento de superioridad. En la actualidad, además, se da la llegada de los antiguos colonizados a los países que antes los colonizaron y, por lo tanto, la pregunta de que plantea es fundamental:

¿Cómo no estar resentidos? Y a este resentimiento se añade el de los antiguos colonizados y nuevos inmigrantes, o el de sus descendientes, que se han convertido en europeos, que les empuja a accionar sus bombas en Londres, en Madrid, en Berlín y en París. El peligro que representan no es imaginario. Por último, el azar geográfico (y geológico) ha querido que varios de esos países de población musulmana cuenten con las principales reservas energéticas del planeta (2011, pp. 21-22).

Las ideas de Sartori fueron fuertemente criticadas por varios autores, de hecho, Todorov ha respondido a cada una de ellas, sea porque lo leyó a él directamente, o porque tales ideas no solo se concentran en Sartori sino en un grupo considerable de académicos europeos y norteamericanos. Dichas críticas llevaron al politólogo italiano a publicar un apéndice de su libro *La sociedad multiétnica* en donde se defendía de los ataques¹⁶ que los arabistas y arabófilos, como él los denominó, le hacían por no saber nada del islam. Trata de demostrar lo contrario a partir de su conocimiento sobre el islam, pero deja claro que se ha ocupado es de un concreto subpueblo islámico, aquellos que abandonan su país por hambre y arriban a Europa. Aunque viven en la clandestinidad y se le dificulta saber de ellos, tiene clara la cultura de la que provienen. Asegura:

El que me acusó de tener una visión estática y rígida del inmigrado me comprende mal. Mi argumento no presume que el musulmán sea un fundamentalista en su casa, es decir, de partida. Da incluso por descontado, en hipótesis, que no lo sea. Lo que no quita que pueda serlo, una vez llegado a Occidente. Porque el desarraigo lo deja con el

¹⁶ Sáenz (2014), que ha estudiado el caso concreto de las ideas de Sartori con los magrebí en Francia, ha dicho que la visión de Sartori parte de un mal entendimiento del islam, que lo lleva a tener una visión polarizada del mismo a partir del accionar de ciertos grupos radicales, de modo que observa el islam como algo inmutable.

único refugio de la fe y de la mezquita [...] será precisamente en tierra europea donde la comunidad islámica se reforzará, en el aislamiento, en su fideísmo; un fideísmo y una entrada en un *ghetto* que se verán después reforzados por la eventual llegada de las escuelas islámicas, alegremente aplaudidas por los multiculturalistas (2002, pp. 35-36).

Este punto de la escuela lo preocupa, pues en Europa se está dando que la iglesia reclama una escuela privada financiada y reconocida por el Estado, por lo tanto, si se cede a la demanda católica, le parece que luego no habrá forma de oponerse a la demanda de los musulmanes para crear sus propias escuelas en las que mantendrán a sus hijos encerrados en el islam, sin posibilidad de integración (Sartori, 2002). Por esto se atreve a vaticinar: “si me hacen caso, veo una Europa estupenda. Y si no me hacen caso, será un desastre absoluto” (en Velasco, 2016, s. p.). Desastre precisamente porque ve que los musulmanes no quieren integrarse y terminarán imponiendo la *sharía*: “esa gente debe aceptar que los Estados europeos donde viven no son musulmanes” (en Velasco, 2016, s. p.).

Efectivamente, Sassen ha mostrado que los inmigrantes han dejado de ser simple mera mano de obra y se han convertido en comunidades, y con el surgimiento de la segunda y tercera generación se empiezan a plantear conflictos que no se resuelven con un puesto de trabajo, sino que remiten a necesidades como el alojamiento, las escuelas o la condición de los vecindarios: “los propios inmigrantes se convirtieron en actores políticos. Las cuestiones de la integración ya no se limitaban al lugar de trabajo, y las bases desde las que se planteaban las reivindicaciones se extendieron de forma considerable” (2013, p. 194). Sin embargo, esto no lleva necesariamente a lo que plantea Sartori, pues como advierte Sassen, lo importante es tener una política razonable que garantice la estabilización e integración de los inmigrantes: “la precariedad de la población inmigrante no es buena; conduce a la discriminación y al odio. Existen datos que demuestran que alentar las asociaciones y las actividades culturales de los inmigrantes, por ejemplo, contribuye a la integración” (2013, p. 194).

De todas maneras, las preocupaciones de Sartori se repiten en los políticos europeos y en sus pensadores. Varios de estos textos ya se han evidenciado con los análisis de Todorov, pero tal vez lo más importante es que esos escenarios catastróficos que se plantean a

partir del miedo que tiene Europa, también han llegado a la literatura, en donde uno de los casos más emblemáticos ha sido la novela *Sumisión*, de Michel Houellebecq, en la cual se describe que en las elecciones presidenciales francesas de 2022, el ganador es Mohammed Ben Abbas, un líder islamista que llega al poder con el apoyo de los socialistas;¹⁷ este, como nuevo presidente, se encarga de llevar la pacificación a Francia, convierte las universidades en islámicas y los profesores conversos tienen buenos salarios y derecho a la poligamia; cambia las leyes, principalmente en lo que respecta a la no igualdad entre hombres y mujeres: se forma allí un escenario en el que Francia está al borde de la guerra como producto de la pérdida de las libertades por la sumisión a la que la ha llevado el islam. El éxito de esta obra literaria fue tal —recordemos que llegó a las librerías el mismo día del atentado contra Charlie Hebdo—, que el primer ministro de la época habló del libro como un asunto de Estado y, por lo tanto, nadie en Francia se lo tomó como una novela (Garcés, 2015).

Sartori (2002) insiste en que no entiende qué es lo que escribió mal sobre el islam en sus libros y que, de hecho, nadie ha demostrado que no sea cierta su afirmación sobre que los inmigrantes islámicos son los más difíciles de integrar. Ante las acusaciones sobre sus malas lecturas del islam, sostiene que nunca ha escrito que los inmigrantes musulmanes son fundamentalistas, sino, por el contrario, que el trauma de la migración para ellos es más fuerte y, por lo tanto, es mayor su desarraigo, lo cual hace que en Europa no sean iguales que en su casa, sino profundamente modificables.

A Sáenz (2014) le parece que Sartori tiene razón cuando advierte que el inmigrante musulmán puede convertirse en fundamentalista al llegar a Europa; sin embargo, trata de ir más allá, por lo tanto, busca matizar dicha afirmación encontrando las causas que pueden llevar, no necesariamente a su fundamentalismo, pero sí a un encierro en sus raíces. Por eso recurre a Gilles Kepel, a quien le reconoce ser uno de los académicos que más ha estudiado el islam en Occidente, para mostrar

¹⁷ Más adelante veremos que para Sartori los inmigrantes musulmanes encuentran el apoyo en la izquierda, sea a partir de la política del reconocimiento o el multiculturalismo, o a partir de su énfasis en otorgarles ciudadanía.

que esa reivindicación identitaria ha sido un mecanismo de defensa ante la hostilidad y marginalización que sufren, pues están destinados a vivir en la miseria y a estar excluidos del mercado laboral. A su vez, es una manera de crear colectivos que pueden negociar con las autoridades. Sin embargo, insiste en que este no es un fenómeno particular del musulmán, sino, por el contrario, de casi todos los inmigrantes.

Todorov (2012b) permite conocer mucho mejor estas causas y, como buen lector de Rousseau, sabe que el problema pasa por la sociabilidad, por la necesidad que tiene el ser humano de consideración, de reconocimiento mutuo, de ser mirado: “no se trata de un vicio, sino de una necesidad constitutiva de la especie, tal como la podemos conocer” (1999, pp. 111-112).

Esta dependencia frente a los otros es precisamente la raíz de la existencia humana, es decir, la sociabilidad, pues los individuos no son preexistentes sino que se forman en las relaciones con los otros, de allí que entienda (2003a) al ser humano como un ser eminentemente social y que sostenga que el rasgo más característico de la humanidad es la existencia de diferentes culturas y sus contactos.

El problema de los inmigrantes radica allí, pues el hecho de ser extranjeros los pone en una situación de marginación o desconocimiento, y cuando se pierde o no se obtiene ese reconocimiento social necesario para todo ser humano, no queda otra vía que obtenerlo mediante la violencia, por eso el índice de delincuencia es más elevado en extranjeros desfavorecidos, y nada tiene que ver con que sean “árabes, africanos, musulmanes o magrebíes, sino precisamente porque son extranjeros” (2012b, p. 172). El problema, incluso, se incrementa o no se soluciona en las generaciones siguientes. Recordemos que para Sartori los inmigrantes de tercera generación son los que le parecen más problemáticos, no solo por ser lo más violentos, sino por ser inintegrables. Precisamente, el problema se intensifica porque estos inmigrantes de las otras generaciones sufren con mayor intensidad lo que Todorov ha denominado la *desculturación*:

Aunque se vieran empujados por razones económicas o políticas, los padres emigraron por voluntad propia y eligieron el lugar en el que viven, pero los hijos no. Al marcharse, los padres poseían una cultura, la de su país de origen. Los hijos ya no la manejan, pero tampoco han adquirido una nueva. Les amenaza la desculturación. Su vocabulario se reduce a los términos más indispensables para la supervivencia

cotidiana y no les permite captar la experiencia en toda su complejidad. El lugar de las múltiples formas de reconocimiento, bien establecidas y diferenciadas, lo ocupa sólo la exigencia de “respeto” y de prestigio, que recibirá quien tenga la navaja más amenazante, el perro más feroz, los zapatos de la mejor marca y el último modelo de móvil. Estos jóvenes no se reconocen en la sociedad que los rodea, y por eso están dispuestos a destruir sus símbolos, aunque esos gestos destructores les perjudiquen tanto a ellos como a sus seres queridos. Queman los coches de sus propios padres y vecinos, destrozan los ascensores de los edificios en los que viven, atacan los autobuses que les llevan a sus barrios y saquean los centros deportivos destinados a su uso (2012b, p. 173).

Por eso sostiene (2011) que no basta con condenar esta violencia, pues si lo que se quiere es que no vuelva a repetirse, se necesita es entenderla, comprenderla, pues no estalla sin ninguna razón. Precisamente, la multiplicación de contactos entre seres de diferentes culturas ha hecho que estos conflictos se vean como civilizatorios, religiosos o culturales. Entre los países musulmanes y las grandes ciudades europeas el contraste es mucho más grande, pues los primeros proceden en su mayoría de sociedades campesinas. Sin embargo, Todorov es supremamente cuidadoso en caer en versiones simplistas y maniqueas del asunto, por eso cuando analiza los brotes de violencia del 2005 y 2007 en Francia, sentencia que:

Su origen se encuentra no tanto en el conflicto entre dos culturas cuanto en la ausencia de esa cultura inicial mínima que todo ser humano necesita para construir su identidad. Sus protagonistas sufren no el multiculturalismo,¹⁸ sino lo que los etnólogos llaman la desculturización. Los niños de las ciudades crecen a menudo en familias en las que el padre no está presente, o con un padre humillado y sin prestigio. Como la madre trabaja todo el día, o también ella está privada de toda integración social, no disponen de un marco en el que interiorizar las reglas de la vida en común. Desde los primeros cursos escolares se sienten excluidos. Suelen proceder de la inmigración, pero una o varias generaciones les separan de su origen, de modo que no disponen de una identidad anterior que colocar en el lugar de la que tanto les cuesta construir donde viven [...]. Como no pueden acceder a ninguna de las otras vías que conducen al reconocimiento social, algunos de ellos se

¹⁸ Más adelante veremos que para Sartori el multiculturalismo es el gran enemigo del pluralismo y de la integración.

inclinan por la violencia y por la destrucción del marco social en el que viven (2011, p. 141).

Insiste en que en esos brotes de violencia no hubo ningún ataque contra Francia ni contra sus principios republicanos por parte del islam terrorista, como quisieron hacerlo ver muchos analistas: “una vez más el batallón nada tenía que ver con el ‘choque de civilizaciones’” (pp. 140-141). Por el contrario, esos brotes de violencia tienen que ver, de acuerdo con Todorov, con la desculturización, la marginación y exclusión. Muestra de este ambiente hostil y marginal es la publicación del informe del Alto Consejo de Integración, *L’islam dans la République*, donde se señalaba la incompatibilidad entre el islam y los valores republicanos franceses y se mostraban los conflictos que podían surgir si la esfera pública quedaba adherida a alguna religión. De allí que en el 2004 se aprobara la ley del velo, cuyo objetivo era prohibir el uso de distintivos religiosos en las escuelas públicas. La consecuencia de esto, que tenía como propósito, como bien muestra Sáenz (2014), el reafirmar el modelo laico que se consideraba amenazado, fue que se exacerbaron las diferencias y se afirmó el sentimiento de exclusión entre los inmigrantes. Estos acontecimientos, más las declaraciones del entonces presidente Sarkozy en las que se refirió a los manifestantes musulmanes como escorias (Saénz, 2014) luego de una manifestación por la muerte de dos musulmanes magrebíes en el 2005, son para la autora la evidencia del fracaso del modelo de integración republicano francés, donde siguen primando la exclusión, la marginación y la pobreza, principalmente para las segundas y terceras generaciones.

Precisamente en un momento histórico en que hay una aceleración de movimientos de inmigración, el proceso de sociabilidad resulta fundamental, pues el recibimiento que han tenido los inmigrantes musulmanes, caracterizado por la hostilidad, la marginación y la estigmatización, ha hecho que se sientan rechazados y que se encierren en sus tradiciones, sean estas reales o imaginarias (Todorov, 2011). El proceso de encerrarse en sus culturas o identidades no es porque no puedan integrarse, sino porque sufren la desculturación:

En su nuevo país, los padres resultan subcalificados, pierden de golpe prestigio y autoridad ante sus hijos; las madres, confinadas al hogar, tienen dificultades para manejar los códigos de la nueva sociedad y

para controlar a esos mismos niños; los vecinos, llevados por la xenofobia, rechazan a los recién llegados o a sus descendientes. El resultado es el desarraigo de los “viejos” y la rebeldía de los “jóvenes”, eso que frecuentemente ocurre en la actualidad. La familia de origen ya no puede jugar su papel de regulación, esos jóvenes tienen la sensación de que la sociedad que los rodea —cuyas seducciones conocen a través de la televisión— los rechaza; en consecuencia, no quieren respetar sus reglas y las transgreden sin vacilación alguna. El lugar de las normas sociales es ocupado únicamente por el “respeto”: la sumisión ante la fuerza o la admiración ante los signos exteriores de la riqueza, como los automóviles. El lugar de la religión tradicional, ignorada, identificada con la humillación de los padres, es ocupado por el adoctrinamiento fanático, la misión ciega a ciertos eslóganes aprendidos de memoria, tranquilizantes por su simplicidad. Allí se reclutarán los futuros mártires y combatientes de la guerra santa. En consecuencia, se trata de un círculo vicioso: una situación marginal que obliga a internarse cada vez más y más en la marginalidad (Todorov, 2003a, pp. 151-152).

La desculturación, entonces, es la pérdida de una tradición primera sin adquirir otra en su lugar, y es precisamente ahí donde el autor diagnostica el problema, no solo por ser una desventaja, sino porque es lo que puede llevar a la violencia al dejarlos por fuera de la sociedad. Por esto, le parece que la visión individualista liberal del mundo es ilusoria, pues es fundamental reconocer que los seres humanos necesitan pertenecer a una identidad colectiva. El problema, reconoce, no es la identidad, ni los grupos, el problema es que cuando esa identidad o grupo es discriminado “sus miembros se sienten en peligro y buscan protegerse atacando a los otros [...], esos individuos no son una especie distinta a la nuestra, simplemente están colocados en una situación sin salida” (2003b, p. 151).

Esto permite concluir que Sartori se equivoca en el diagnóstico y en la solución. De allí la importancia de insistir con Todorov en que el peligro de la población que vive en los barrios desfavorecidos no está en el islam ni el multiculturalismo, está en su desculturización, por ello concluir que todos los inmigrantes son delincuentes potenciales y que hay que hacer expulsiones masivas no sirve para nada, porque no solo se parte de una interpretación errada, sino, también, reduce el problema a una cifra, olvidando “la especificidad de cada caso” (2012b, p. 173). De hecho, es tan claro que no es un problema

cultural, civilizatorio o religioso el que se presenta, que no duda en decir:

Los extranjeros a los que deciden imitar no son los imames de El Cairo, sino los raperos de Los Ángeles. Sus inspiradores aparecen constantemente en la pequeña pantalla, y también ellos se han atiborrado tanto de imágenes televisivas que confunden fácilmente ficción y realidad. No sueñan con el Corán, sino con el último modelo de teléfono móvil, con zapatillas de deporte de marca y con videojuegos. Se les muestra la riqueza, pero ellos viven en ciudades desprovistas de todo, encajonadas entre autopistas y vías de tren, sin calles bonitas, sin tiendas y sin servicios. Sus edificios baratos se caen a trozos, así que tanto da prenderles fuego. En alusión a las revueltas que tuvieron lugar en los barrios negros de las ciudades de Estados Unidos en 1968, Romain Gary hablaba de nuestra “sociedad de provocación”, una sociedad que “empuja al consumo y a la posesión mediante la publicidad [...] y al mismo tiempo deja al margen de ellos a una parte importante de la población”. No es pues sorprendente, concluye, que “ese joven acabe lanzándose a la primera ocasión sobre los productos expuestos detrás de los escaparates”. Aunque no debemos excusarlo, es urgente y crucial entenderlo. Sólo la demagogia más simplista confunde estos dos verbos (2011, p. 142).

Esa sociedad de provocación, que crea anhelos de tener pero a la vez margina, lleva a los musulmanes de tercera generación a convertir ese sentimiento de frustración en fidelidad a la religión, “o lo único que recuerdan de la religión” (Todorov, 2011, p. 142). Es el sentimiento de frustración el que conduce a “un repentino interés por un islam fantasmagórico” (2011, p. 143). Sin embargo, en Europa prefieren caer en explicaciones cómodas y simplistas de las conductas a partir de la pertenencia a un grupo:

Si esos jóvenes de los barrios periféricos queman los coches de sus vecinos, o los autobuses que los comunican con la ciudad, o las escuelas a las que van sus hermanos menores, es porque obedecen a su ADN cultural, así que es inútil plantearse otras cuestiones. La cultura de origen desempeña así el papel que en el siglo XIX tenía la raza. Este rígido determinismo atañe especialmente a los que proceden de países de mayoría musulmana. Todos los demás seres humanos actúan por una serie de razones: políticas, sociales, económicas, psicológicas e incluso fisiológicas, pero al parecer los musulmanes son los únicos que actúan siempre y exclusivamente en función de su pertenencia religiosa. Como en el caso de Huntington, los estereotipos orientalistas se convierten en

explicación universal de los más variados comportamientos, y pretenden dar cuenta de los mil millones de personas que viven en decenas de países de África, Europa y Asia. La libertad del individuo, que reivindicamos para la población de Occidente, se les niega, ya que ellos obedecen en todo momento a su inmutable y misteriosa esencia de musulmanes (2011, p. 143).

Por eso apela a la moral (2012a), pues es allí donde se pueden encontrar las razones para auxiliar a los demás y aceptar sacrificios necesarios en dicho auxilio, pues si se sigue con el mismo diagnóstico y la misma respuesta, el miedo a los bárbaros, sentencia, es lo que hará que Europa vuelva a ser bárbara, pues las acciones no ayudan cuando para vencer al enemigo se tuvo que actuar como él.

Para Sartori (2002), no es necesario pensar en más derechos ni en más soluciones para los inmigrantes o refugiados, pues su visión es que los derechos del hombre de la Revolución francesa, que se refundieron en los derechos del ciudadano, son derechos inalienables que hacen parte de todas las declaraciones del constitucionalismo liberal, en donde los derechos del ciudadano, entonces, también son los derechos del hombre, los cuales están delimitados territorialmente por el Estado que tiene soberanía y jurisdicción sobre el mismo, limitación hoy superada por las comunidades supranacionales, sostiene el autor. Al estudiar los derechos humanos le parece que no tienen nada de distinto a los derechos planteados y sostenidos en las constituciones liberales democráticas, por lo tanto, le parece, siguiendo a Rawls, que son derechos que tienen los ciudadanos de un régimen constitucional liberal democrático y que logran dotar de decencia a las instituciones políticas y sociales. En últimas, le parece que en los Estados liberales los derechos humanos y los del ciudadano se superponen, solo que los segundos les dan vigencia y positividad a los primeros. Toda esta disertación la construye para poder llegar al tema que quería abordar: el derecho de asilo, el cual considera que Occidente ha reconocido para las víctimas de represión, pero que hoy se ha extendido al extranjero, llevando a que no solo dé entrada a refugiados individuales sino también y, sobre todo, a refugiados en grupo y como categoría. Su sentencia es clara:

El inmigrado regular no necesita ninguna protección especial: goza de los mismos derechos civiles, económicos y sociales que los ciudadanos

italianos. Y también el inmigrado irregular (ilegal) está suficientemente y “humanamente” protegido —*ad abundantiam*— por los derechos de la Declaración universal de los derechos del hombre [...]. El tema es por qué deben además ser privilegiados [...]. Lo que indica que en los países “humanos” los derechos “humanitarios” están incubando un perverso derecho que hace daño al derecho. Esta trayectoria queda en evidencia porque se está triturando la ciudadanía. Observaba más arriba que los derechos del ciudadano son ya, de por sí, “derechos completos”, que incluyen los derechos del hombre. Pero hoy hablamos de ciudadanía sin fronteras, de ciudadanía civil, de ciudadanía sustancial, de ciudadanía parcial y de ciudadanía funcional. Todos estos términos son, jurídicamente hablando, agua de borrajas. ¿Son necesarios? ¿Para qué sirven? En realidad sirven sólo para legitimar un sufragio *sine civitas* y para equiparar subrepticamente al inmigrado con el ciudadano. Si se trata de eso el intento, digámoslo claramente, sin engaños ni distorsiones, sin arruinar el derecho (2002, pp. 66-67).

Ante esto, Sassen (2013) ha mostrado que, aunque existen derechos de *iure* para los inmigrantes, inclusive en algunos lugares hasta el derecho al sufragio o derechos políticos plenos, esto no ha ayudado a la integración, pues esos derechos no eliminan el racismo ni los sentimientos de injusticia que viven los inmigrantes; de hecho, la segunda generación de inmigrantes tiene malos resultados en la escuela y en el mercado laboral, y persiste en su entorno el sentimiento de discriminación.

Precisamente esta discriminación hacia los inmigrantes le permite a la autora identificar que se está produciendo una renacionalización de las políticas de integración en un contexto en el que se supone que pertenecer a una nación no tiene tanto peso para la protección del ciudadano, pues existen instituciones transnacionales para la garantía de los derechos. Lo que logra encontrar es que dicha renacionalización de la idea de ciudadanía perjudica también a los ciudadanos de la Unión Europea, debido a que desnacionalizarla haría que los europeos tuvieran plataformas amplias para hacer valer sus derechos cuando los gobiernos nacionales los debiliten, lo cual no solo generaría diferentes solidaridades con los inmigrantes sino que, también, reforzaría los derechos de los ciudadanos de la Unión Europea y los de los inmigrantes: “la historia demuestra que, en coyunturas críticas, reconocer las reclamaciones del inmigrante acaba ampliando los derechos formales de los ciudadanos” (2013, p. 13).

El problema, finalmente, parece radicar en que la democracia liberal no ha sabido gestionar la diversidad cultural o, inclusive, en que, por lo menos desde la mirada de Sartori, esta diversidad es un problema para el pluralismo que defiende la democracia liberal.

3.5. LOS INMIGRANTES: ¿UN PROBLEMA PARA EL PLURALISMO?

En los paquetes de cigarrillos es obligatorio advertir: atención, el tabaco perjudica seriamente la salud. En cambio, y desgraciadamente, sobre el paquete de la oferta multicultural no está la advertencia 'atención, con nosotros se vuelve al arbitrio'. Y, sin embargo, así es (Sartori, 2001b, pp. 97-98).

Es propio del hombre recurrir a la mirada de los demás para saber de su existencia, que le resulta inevitable, y esa necesidad se traduce tanto en amor como en violencia (Todorov, 2014, p. 22).

Todorov reconoce, como lo hemos visto anteriormente, que los seres humanos tienen necesidad de sentir una pertenencia colectiva para lograr el reconocimiento de su propia existencia. Esta pertenencia es múltiple, pues está atravesada por pertenencias profesionales, étnicas, culturales o religiosas, que son importantes porque le permiten a la persona confirmar su existencia. Sin embargo, el diagnóstico del autor es que las pertenencias colectivas están haciendo daño, pues no pueden ser el principio de una vida en sociedad, debido a que, democráticamente, la aspiración es reconocer la dignidad de las personas por el simple hecho de serlo, no por su pertenencia a un grupo: “en las sociedades donde se identifica primero a alguien por su pertenencia a un grupo creo que hay una amenaza para la autonomía del individuo. Se puede caer así en la tentación de reconocer a un emigrante, por ejemplo, antes por su nacionalidad que por su dignidad humana” (en Consejo de Redacción, 1998, p. 121). Lo que esto marca, para el autor, es que la identidad cultural y la universalidad están entrando en conflicto, y que es precisamente el aumento de una identidad común lo que ha incrementado las diferencias y, con ello, se ha puesto en declive la autonomía del individuo (recordemos que ya se había hablado de la deriva identitaria que rastrea en las democracias liberales, y esto es un ejemplo más).

Tiene presentes el caso europeo y el de Estados Unidos, país al que viajó constantemente desde la década de 1960. En ambos casos percibe que tanto la izquierda como la derecha han estado en contra de la universalidad. En el caso europeo pone de ejemplo el movimiento “SOS Racisme”, que en un principio apeló al derecho a la diferencia de los inmigrantes y minorías porque lo consideraba la mejor garantía, de ahí que sus seguidores hicieran énfasis en el mantenimiento de sus particularidades. Pronto, dice, se dieron cuenta de que el camino no era el correcto y, por lo tanto, empezaron a reivindicar la igualdad, pues las diferencias deben manifestarse sobre un trasfondo de la misma: “la exigencia de igualdad de derechos es la primera condición para la democracia. En cambio, no hace falta exigir la diferencia. Yo soy siempre diferente: no es una cuestión de derechos, sino un hecho. Lo importante es que no se me margine por el hecho de ser diferente” (en Groot, 2008, p. 37).

Por eso su conclusión (2003b) es que cuando se encuentran o confrontan dos culturas, casi siempre se ha puesto el acento, o en la igualdad de sus derechos y la dignidad, una categoría ética y jurídica que detalla lo que debe ser, o en las diferencias que hay entre ambas y que las separan, lo cual es una categoría antropológica e histórica, que versa sobre lo que es. Para el autor ninguna de estas dos posiciones es sencilla: en la primera dicho principio de igualdad tiene oculta la hipótesis antropológica de la identidad, que en la historia europea se ha traducido en asimilación: en la colonización francesa, relata, bajo la bandera de la ilustración, se sostenía que como todos los hombres tienen los mismos derechos, y entre ellos el de ser civilizados, entonces Europa se arrojó el derecho y el deber de civilizar a los “salvajes” en la tierra, así sea por la fuerza; en la segunda opción, hay un interés científico en el que prima la descripción de las diferencias y, por lo tanto, se desdibuja y pierde la pertenencia común que tenemos todos a la misma especie. Las diferencias, entonces, pasan a ser consideradas en términos jerárquicos, de superioridad e inferioridad: “es el peligro que amenaza a todas las ideologías diferencialistas, sean de derecha o de izquierda: si las diferencias no son percibidas en el interior de un marco igualitario, el apartheid y la xenofobia se perfilan al final del camino” (2003b, p. 140).

Por supuesto, las implicaciones no son que la tradición no tenga peso o que se deba dejar a un lado, “lo natural es vivir en una cultura

[...] la tradición es constitutiva del ser humano, aunque no basta con proporcionar un principio legítimo ni una proposición verdadera” (2014, p. 42). Lo importante, sostiene, es reconocer que la democracia liberal da otro tratamiento a las diferencias, pues parte de la existencia del pluralismo, de la aceptación de que la sociedad es heterogénea, con puntos de vista diferentes, pero legítimos, lo cual implica la necesidad de mirar cómo pueden coexistir las diferencias.

Por su parte, el caso estadounidense también le preocupa para la autonomía del individuo, sobre todo a partir del estudio de las víctimas, pues sostiene que se ha creído que sus actitudes, por el simple hecho de ser víctimas, deben ser irreprochables. Al mirar el caso de los afrodescendientes en Estados Unidos, el autor ve cómo se benefician de discriminaciones positivas que los hacen “no asumir su propio destino [...] ese rol de víctima puede resultar una trampa: se disfruta de ciertas ventajas inmediatas y al mismo tiempo se maneja mal la propia vida” (2003b, p. 235).

Por eso le parece que hay retrocesos en valores democráticos, especialmente en el “valor cardinal” (2008a, p. 57) que es la autonomía del individuo, el cual, en una democracia, “reclama el derecho de ser responsable de su propia suerte” (2008a, p. 258). El primer retroceso tiene que ver con que los individuos se piensen como no responsables de su destino y, por lo tanto, siempre como víctimas: “todos los visitantes europeos se asombran ante esta característica de la vida estadounidense: aquí, uno puede buscar siempre la responsabilidad ajena por lo que respecta a los errores de la propia vida” (2008a, p. 259).

Para Todorov, el ser humano nunca está determinado en su totalidad, siempre tiene la capacidad de obrar en tanto sujeto autónomo así existan fuerzas que puedan controlarlo; inclusive, al estudiar los campos de concentración, una de las lecciones morales que sacó es que hasta el último momento los seres humanos tienen posibilidad de elección: “en las condiciones infinitamente menos constrictivas y dramáticas de nuestra vida cotidiana, determinismo y libertad se mezclan en unas proporciones mucho más equilibradas” (2008a, p. 261).

Sumado a esto, le parece que también se está renunciando a la autonomía al pensarse como miembro de un grupo: “si obro de este modo, no es porque lo quiera así, sino porque pertenezco a una

comunidad; mi voluntad es alienada en provecho del grupo” (2008a, p. 262). Una vez más, es en Estados Unidos donde diagnostica este problema, pues, aunque los grupos existen en otros países, allí su presencia en lo público se ha prestado para conflictos, de ahí que se busque más su neutralización.

El problema entonces no radica en la existencia de grupos, sino en que en Estados Unidos estos son “promovidos y confirmados en la vida pública” (2008a, p. 263), lo cual para el autor genera problemas. Para mostrarlo, recurre a varios ejemplos. El primero es el de las cuotas practicadas en las universidades y en las agencias gubernamentales, donde las personas seleccionadas deben pertenecer a estos grupos: “‘En mi universidad’, me decía un estudiante, ‘la mitad de los admitidos tiene que estar formada por mujeres, y de éstas la mitad pueden ser blancas, y de éstas la mitad a su vez no debe ser estadounidense. El resultado es que de veinticuatro plazas teóricas sólo tres me son accesibles’” (2008a, p. 264). Esta política de cuotas le parece un absurdo, pues “uno le pide a su casa que no se derrumbe, no que haya sido construida por unos albañiles étnicamente representativos” (2008a, p. 267). El segundo ejemplo es el de los cambios en el sistema electoral para que exista representación de los grupos o minorías; el problema principal que ve acá es que se busca que ciertas minorías puedan tener más de un voto para que sea segura la elección de sus representantes: “subyacentes a todas estas tentativas están, primeramente, la idea de que todos los negros (o los miembros de cualquier otra minoría) tienen los mismos intereses, y en segundo lugar, la idea de que sólo un negro puede defender ‘los’ intereses de los negros, como si un blanco no pudiese expresar más que un punto de vista blanco” (2008a, p. 264). El tercer ejemplo “chocante de la mentada institucionalización de los grupos” (2008a, p. 265) es el que ha denominado mixofobia, o el miedo a las mezclas, pues desde hace algunos años los asistentes sociales negros se han opuesto a que las familias blancas adopten niños negros con el argumento de que es un genocidio cultural; pareciera, argumenta, como si no estuvieran bien las adopciones transraciales y que solo fueran bien vistas si las demás opciones no funcionaran: “¿veremos acaso, en un futuro próximo, establecerse la preferencia por los matrimonios entre miembros de una misma raza, para tener la seguridad de que las mentalidades blancas sigan siendo blancas, y las negras negras?”

(2008a, p. 265). A esto se le suma que en las universidades de Estados Unidos las diferentes comunidades exigen dormitorios, comedores y centros culturales separados, lo cual le preocupa, pues es una muestra de que “el ideal de la integración parece haber cedido paso al de la segregación” (2008a, p. 265).

Por eso concluye que estos ejemplos muestran las ventajas que tienen las personas al internarse en un grupo, pues este le da sentido a la existencia: “yo no soy nada, yo soy negro/ asiático/ indígena/ mujer/ homosexual” (2008a, p. 266); le resta responsabilidad: “no soy yo quien tiene que escoger, sino el grupo” (2008a, p. 266); y le da seguridad: “no tendré que luchar para ser aceptado por unos extranjeros” (2008a, p. 266). Ve con preocupación, además, que los grupos no son elegidos por sus miembros sino que se dan desde el nacimiento por cuestiones biológicas o históricas; por eso la raza, el sexo y la etnia son determinantes y no permiten que la voluntad tenga algún papel en la elección: “con ello se ha dado un paso más hacia el distanciamiento con respecto al ideal democrático de la autonomía; porque no solamente el grupo decide en lugar del individuo, se trata, por ende, de un grupo que a éste le ha sido impuesto” (2008a, p. 266). En la democracia, sostiene, se valora lo que se hace y no lo que se es, por eso exaltar el origen y el orgullo étnico va “en contra de los valores democráticos fundamentales” (2008a, p. 267), porque se deja a un lado el desarrollo personal y se cree que la identidad de los individuos se reduce a la de un grupo biológico, además, el favorecimiento de dichos grupos convierte a la sociedad en un lugar de confrontación de intereses particulares y no en la búsqueda del interés general.

La preocupación de fondo es que de esta manera se pierde lo que Todorov ha denominado “la herencia común de la humanidad” (2008a, p. 270); de manera que ese alarde de la diferencia no es pluralismo sino una aspiración a la identidad, que lleva, fácilmente, a una autosegregación. Por eso su apuesta es por el diálogo, que si bien parte de las diferencias, estas están dentro de un marco común, el de la comprensión y comunicación del y con el otro, que es lo único que “obliga a no tomarse a sí mismo por el centro del universo [...]”. La diferencia es buena en el sentido de que nos conduce a la universalidad” (2008a, p. 271).

Por eso cree (1999) en la indeterminación de la naturaleza humana, que si bien está orientada por costumbres, siempre hay libertad voluntaria del sujeto. Indeterminada precisamente porque esta naturaleza humana es sociable, por lo tanto, sostiene que todos los hombres pertenecen a una misma especie, la cual tiene más peso e importancia que una determinación nacional, étnica o racial, aun cuando también sean asuntos importantes.

Hemos señalado en la introducción de este capítulo que Sartori reconoce que la tolerancia y el pluralismo se están perdiendo debido a la reivindicación multiculturalista interna en Estados Unidos y a la presión de los flujos migratorios externos en Europa. Pero sostiene que Estados Unidos no puede ser el ejemplo que tome Europa como comunidad pluralista frente a las transformaciones del Estado nación y su apertura multiétnica, esto porque los problemas que ha resuelto no son los mismos que vive Europa hoy. Reconoce que Estados Unidos es un país formado por recién llegados, y que los flujos migratorios han sido masivos, aunque se dieron en un momento en que el país era un espacio vacío, y donde todos querían convertirse en americanos, lo cual permitió que el *melting pot*, como se le conoce regularmente, funcionara: “Estados Unidos no ha nacido como una nación que ha acogido y absorbido a otras naciones: es constitutivamente una ‘nación de nacionalidades’” (2001b, p. 50). El panorama europeo lo ve muy distinto: allí no hay espacios vacíos y ha tenido en su historia pocos recién llegados. Adicional a esto, el contexto que reconoce para Europa es muy diferente, pues sus Estados son naciones constituidas que se están chocando con contranacionalidades, “con inmigraciones cada vez más masivas que niegan su identidad nacional. Y, por tanto, el precedente americano no nos ayuda a afrontar el problema” (2001b, p. 51).

La situación europea —que también reconoce como presente en Estados Unidos— es que a este flujo de inmigrantes, o de reivindicaciones de grupos minoritarios, se le suma su defensa a partir del multiculturalismo, donde las diferencias de raza (o sexo) se consideran relevantes y dignas de beneficios, “consecuentemente, las cargas desiguales recaerían sobre los grupos que no son racial o

sexualmente relevantes” (1988a, p. 428).¹⁹ Por esto se pregunta por qué son ciertas diferencias y no otras las que deben considerarse relevantes:

A título ilustrativo, ¿por qué es importante ser negro, mejicano, puertorriqueño, indio americano, filipino, chino, japonés (categorías recogidas en las instrucciones oficiales de la cuota), y no lo es ser armenio, cubano, polaco, irlandés, italiano y, prácticamente, de cualquier otra nacionalidad? En principio, la respuesta es que la relevancia (la inclusión) viene determinada por los grupos étnicos más desfavorecidos. Sin embargo, a largo plazo, los grupos étnicos excluidos se considerarán a sí mismos como los desfavorecidos; y esto se producirá con mayor intensidad a medida que la discriminación compensatoria (en favor de los otros bloques) adquiera importancia y se lleve a cabo (1988a, p. 429).

El problema que ve, entonces, es que cuando se consideran relevantes ciertas desigualdades frente a otras, cada intervención que se haga llevará al perjuicio de otra; por lo tanto, observa en el exceso de los tratos desiguales una vía hacia a la guerra de todos contra todos.

Su diagnóstico (1997) es que estamos frente a un problema de estiramiento de los conceptos: el pluralismo no se deriva de lo que es gramaticalmente plural ni se reduce a un criterio numérico; por esto, para poder entenderlo, propone (1997, 2001b) definirlo en tres niveles. El primero es cultural, de creencias, y se basa en que la cultura pluralista encuentra en la diferencia, el disenso y el cambio algo positivo, por lo tanto, no está a favor de la semejanza, la unanimidad o la inmutabilidad; lo fundamental, argumenta, es que se puede hablar de cultura pluralista con el mismo significado con el que nos referimos a cultura secularizada, pues se complementan porque la secularización no es monista, “y viceversa, si es pluralista debe ser secularizada (las fes reveladas no toleran contra-fes)” (2001b, p. 31). El segundo nivel es social, y propone distinguir acá entre pluralismo societal y diferenciación societal, “en términos más exactos, principios estructurales que epitomizan configuraciones socioculturales” (2001b, p. 27); allí, aunque las sociedades estén diferenciadas, no

¹⁹ Es importante precisar que este es un diagnóstico que Sartori hace desde 1987, por lo tanto, al llevarlo a sus últimos libros, lo ve más aumentado y problemático.

implica que sean diferenciadas “pluralíticamente”, es decir, una sociedad plural no es pluralista, pues aquella es una de las muchas formas posibles de diferenciación social. El tercer nivel es político, y se refiere a una pluralidad de grupos que diversifican el poder y tienen independencia.

Con los inmigrantes la cuestión se centra principalmente en el primer nivel, pues valorar la diversidad, la variedad, la discrepancia y el cambio, son cosas que solo se logran, para Sartori, con la tolerancia, la cual se da dentro del pluralismo cultural, y es desde allí que “debemos valorar el llamado ‘multiculturalismo’ de nuestros días” (2001b, p. 32), porque este valorar de la diversidad, sostiene, ha llevado a problemas debido a que muchos plantean que la base de la democracia no es el consenso sino el conflicto: “a mí me parece que esto equivale a un uso temerario de la terminología que desatiende la base pluralista de las democracias liberales. Pues el término que mejor expresa la visión pluralista es el disenso [...], lo fundamental no es el consenso ni el conflicto, sino el disenso y la veneración del disenso” (1997, p. 27).

Volviendo a la tolerancia —el punto de partida para el pluralismo—, postula (1997, 2001b) que esta no es indiferencia ni algo ilimitado, por lo que propone elementos para medirla, pues le preocupa su elasticidad actual o el estiramiento del concepto. El primero es que se deben dar razones sobre lo que nos es intolerable, es decir, la tolerancia es contraria y niega el dogmatismo; el segundo es que no se pueden tolerar actos o conductas dañinas, lo cual ha denominado el principio del daño; y el tercero es la reciprocidad: si soy tolerante espero ser tolerado. Concluye: “la vitalidad progresiva del pluralismo reside, en realidad, en las tensiones entre creencias y tolerancia, y no en las mansas aguas de la indiferencia o el relativismo” (1997, pp. 29-30).

Esto lleva, en términos de la teoría de la democracia, a que distinga los objetos que deben ser compartidos por los miembros de una sociedad y los niveles de consenso necesarios o suficientes. Propone distinguir (1997), entre a) valores fundamentales que le dan estructura al sistema de creencias, como la libertad y la igualdad; b) las reglas de juego o los procedimientos; y c) los gobiernos y las políticas específicas. Estos consensos y disensos se convierten, argumenta siguiendo a David Easton, en tres niveles de consenso: a) el

de comunidad o consenso básico; b) el procedimental o consenso de régimen; y c) el de la acción política o el consenso político. Como su nombre lo indica, el consenso básico aborda cuestiones fundamentales como las creencias y los valores; sin embargo, para el autor este no es una condición necesaria para la democracia, pero sí acepta que la facilita y que puede darse como un producto de la democracia. Su mirada afirma que es el consenso procedimental, sobre la norma que soluciona los conflictos, el necesario para la democracia, “el verdadero prerequisite de la democracia” (1997, p. 31).

La preocupación de fondo es que, al problema con los inmigrantes mencionado antes, en el primer nivel de creencias o valores, se suma este problema en cuanto al consenso sobre los procedimientos y las normas. De ahí que se pregunte en varios textos:

¿Puede una comunidad (aunque sea altamente tolerante) tolerar una subcomunidad o una contracomunidad que reclame el derecho de actuar contra las reglas que definen su existencia presente? (1997, p. 33).

¿Hasta qué punto debe ser ‘abierta’ una sociedad abierta? Se entiende, abierta sin autodestruirse como sociedad, sin explotar o implosionar [...]; ¿abierta a qué y hasta qué punto? ¿Puede llegar a incluir, por ejemplo, una sociedad multicultural y multiétnica basada en la ‘ciudadanía diferenciada’? (2001b, pp. 13-14).

Plantea estos problemas precisamente porque su visión es que la sociedad abierta, la sociedad libre, es la del liberalismo y, por lo tanto, la manera que propone para entender hasta dónde se puede abrir una sociedad, y cuándo la apertura es excesiva, es la identificación de un código genético, el cual, sostiene, es el pluralismo porque contiene las creencias de valor y los mecanismos que han producido la sociedad libre, es decir, la ciudad liberal. Por eso su sentencia es clara y está presente al menos en dos de sus textos:

Los extranjeros que no están dispuestos a dar algo a cambio por lo que reciben, que desean permanecer ajenos hasta el punto de desafiar las leyes fundamentales del país que los acoge, están destinados a provocar temor, rechazo y hostilidad. No hay comida gratis. ¿Debería haber ciudadanía gratis? (1997, p. 33, 35).

¿Debe y puede existir una ciudadanía gratuita, concedida a cambio de nada? Desde mi punto de vista, no. El ciudadano ‘contra’, el contraciudadano es inaceptable (2001b, pp. 54-55).

Por eso el tema que más le interesa es el de la presión de los flujos migratorios externos en Europa, debido a que hace que la teoría del pluralismo se enfrente al problema de los extraños o extranjeros, y que sean importantes las preguntas que elabora: “¿hasta qué punto la sociedad pluralista puede acoger sin desintegrarse a extranjeros que la rechazan? Y, al contrario, ¿cómo se hace para integrar al extranjero, al inmigrado de otra cultura, religión y etnia muy diferentes?” (2001b, p. 8). Pregunta fundamental para el autor, pues sostiene que la tolerancia, la pluralidad y la reciprocidad son características que solo se han dado en el mundo occidental u occidentalizado.

El pluralismo se basa en una sociedad con asociaciones múltiples, pero estas, para Sartori (1997, 2001b), deben tener ciertos requisitos: ser voluntarias o asociativas, por lo tanto, no pueden ser obligatorias, adscriptivas, impuestas o de nacimiento; y ser no exclusivas, es decir, permanecer abiertas a distintas afiliaciones. Este es el rasgo distintivo, crucial o característico de una estructura pluralista, pues es lo que le permite entender que no existe el llamado pluralismo africano y que el sistema de estratificación por castas tampoco es pluralismo, porque estos se basan en grupos consuetudinarios, tradicionales e impuestos. Si no existen las divisiones transversales, sentencia, entonces deben descartarse como pluralistas todas las sociedades cuya articulación esté basada en la tribu, la raza, la casta y la religión, pues no permiten que las divisiones se contengan o neutralicen a partir de las afiliaciones o lealtades múltiples, sino que, por el contrario, esas divisiones son acumulativas y se refuerzan recíprocamente en ese tipo de sociedades segmentadas. El pluralismo, insiste, no se reduce a ser plurales: “y si confundimos los dos conceptos entonces colocamos juntos, en una noche hegeliana en la que todos los gatos son pardos, una fragmentación tribal (África), un sistema de castas (India) y también (¿por qué no?) la existencia conforme al propio estamento del orden medieval” (2001b, p. 29).

Frente a las migraciones y las reivindicaciones de los inmigrantes, su preocupación estriba en que se ha convertido al multiculturalismo en el mayor problema para el pluralismo. Advierte que no son necesariamente nociones antitéticas siempre y cuando el multiculturalismo se entienda como un hecho dado, es decir, como la existencia de múltiples culturas, que lo único que vienen a significar es que, así entendido, es una de las posibles formas de configuración

del pluralismo.²⁰ Pero, para el autor, esta no es la lectura que se le da actualmente, por el contrario, el multiculturalismo ha pasado a considerarse un valor prioritario, y ahí sí pluralismo y multiculturalismo se niegan mutuamente, pues “no está nada claro que más multiculturalismo equivalga a más pluralismo” (2001b, p. 61), pues aunque el pluralismo aprecie la diversidad, no implica que esta tenga que multiplicarse ni que “el mejor de los mundos posibles sea un mundo diversificado en una diversificación eternamente creciente” (2001b, p. 62). El pluralismo se caracteriza por asegurar cierta asimilación necesaria para la integración y, por lo tanto, no busca la desintegración. De allí que recurra a Zafarino para recalcar que el pluralismo no es “abandono pasivo a la heterogeneidad ni renuncia a tendencias comunitarias” (citado en Sartori, 2001b, p. 62).

Esta segunda versión del multiculturalismo²¹ ya no está bajo los criterios del pluralismo, como la primera, sino que es “la inversión y la negación del pluralismo” (2008, p. 123), precisamente porque la diversidad produce acá desintegración al promover una identidad separada entre los grupos, “y a menudo la crea, la inventa, la fomenta” (2008, p. 214). Al fabricar esas diferencias, el multiculturalismo actual “separa, es agresivo e intolerante; en esa misma medida el multiculturalismo en cuestión es la negación misma del pluralismo. El pluralismo sostiene y alimenta una sociedad abierta que refleja un ‘orden espontáneo’ (en el sentido que ha teorizado Hayek), y por supuesto respeta una sociedad multicultural que es existente y preexistente” (2001b, p. 32).

Insiste en que algunos multiculturalistas se venden como neopluralistas, sin embargo, no está de acuerdo con esto porque la tolerancia se basa en una pluralidad de asociaciones que son voluntarias, que

²⁰ Según lo que propone, es más clarificador hablar de multiculturalidad para este caso y no de multiculturalismo.

²¹ Todorov, cuando se refiere a la posmodernidad, ha dicho que incentiva el comunitarismo “o lo que a veces se llama equivocadamente el multiculturalismo” (2011, p. 263), entendiendo por esto la exigencia de reconocimiento de las diferencias de las comunidades, pero negando la necesidad de un marco común. En este sentido, cuando Todorov habla de comunitarismo, se refiere al multiculturalismo del que habla Sartori. Cuando Todorov habla de multiculturalismo se refiere a la multiculturalidad, es decir, al hecho, y no al proyecto político. Es importante tener claro esto para evitar confusiones.

no obligan; en cambio, el nuevo pluralismo se basa en asociaciones involuntarias, de sexo o de raza, que se quedan “pegadas a la espalda” (1993, p. 467). El pluralismo da un tratamiento igual a cualquier identidad, es decir, respeto y reconocimiento recíproco; por el contrario, el multiculturalismo lleva a la secesión cultural y a la tribalización de la cultura: “el llamado neopluralismo no puede de ninguna manera redimir —aunque se aplique a circunstancias nuevas o distintas— la negación del pluralismo” (2001b, pp. 33-34). Insiste: la manera en que se puede excluir o no del pluralismo a ciertas sociedades es a partir de la existencia o no de *cross-cutting cleavages*, de líneas de división cruzadas, que se cortan y, por lo tanto, frenan o neutralizan las lealtades y múltiples afiliaciones, “mientras que ‘disfunciona’, por así decirlo, cuando las líneas de fractura económico-sociales coinciden, sumándose y reforzándose unas a otras (por ejemplo, en grupos cuya identidad es a la vez étnica, religiosa y lingüística)” (2001b, pp. 39-40).

Desde el principio advierte que es a la luz de la teoría pluralista como se debe examinar el multiculturalismo. Por eso su preocupación con los inmigrantes no es solo la resistencia a la integración, sino que encuentran una voz en Europa para mantenerla. De hecho, rastrea los orígenes intelectuales del multiculturalismo en el marxismo, principalmente en el neomarxismo inglés, que había sido influenciado por Michel Foucault, luego “se afirma en los *colleges*, en las universidades, con la introducción de ‘estudios culturales’ cuyo enfoque se centra en la hegemonía y en la ‘dominación’ de una cultura sobre otras” (2001b, pp. 63-64).

El centro de sus críticas es Charles Taylor²² y su política del reconocimiento, pues mientras que el pluralismo exige que todas las culturas merezcan respeto, la política del reconocimiento no solo exige esto, sino, además, un mismo respeto:

²² Recordemos que Sartori cuenta que, aunque tenía una posibilidad real de entrar en Oxford para ocupar la cátedra Chichele Chair que había quedado libre con la muerte de John Plamenatz, esta la ganó Charles Taylor porque a él, Sartori, le faltaba un voto. Sin embargo, insiste en sus memorias que sus posibilidades de llegar a ocupar la cátedra eran grandes, “por eso, nunca he sabido si había perdido en realidad, o si en cambio hubiera podido ganar la cátedra en Oxford” (2011, p. 330).

Pero ¿por qué el respeto tiene que ser igual? La respuesta es: porque todas las culturas tienen igual valor. Aunque no lo parezca, esto es un salto acrobático. E inaceptable. A Saúl Bellow se le atribuye (probablemente sin razón) esta frase: “Cuando los zulúes produzcan un Tolstói lo leeremos”. ¡Santo cielo! Para el griterío multiculturalista esto es una “arrogancia blanca”, insensibilidad hacia los valores de la cultura zulú, y violación del principio de la igualdad humana. Pues no, “humana” precisamente no. La igualdad que se invoca aquí no es entre seres humanos, sino entre yo (como pintor) y Van Gogh, o bien entre yo (como poeta) y Shakespeare. Y yo de entrada la declaro ridícula. Atribuir a todas las culturas “igual valor” equivale a adoptar un relativismo absoluto que destruye la noción misma de valor. Si todo vale, nada vale: el valor pierde todo valor. Cualquier cosa vale, para cada uno de nosotros, porque su contraria “no vale” (2001b, pp. 79-80).

Algo totalmente distinto piensa Todorov (2011). De hecho, diagnóstica que en Europa se ha vuelto un tema recurrente el comparar varias culturas para mostrar que Europa es más elevada que las otras. Este autor sostiene que desde la mirada cultural otras tradiciones pueden estar al mismo nivel. El tema se ha vuelto constante sobre todo a partir de la presencia de musulmanes en Europa, donde han aparecido textos que intentan mostrar la superioridad moral, cultural y política de Europa sobre el islam. Todorov analiza el texto de Oriana Fallaci *La rabia y el orgullo*, en donde, al estudiar las obras culturales de Europa, la autora manifiesta el orgullo de hacer parte de esa tradición, en la que están los genios de la humanidad. Por eso sentencia: “‘El solo hecho de hablar de dos culturas me molesta’ [...], ‘El hecho de situarlas en el mismo plano me indigna’” (Fallaci, en Todorov, 2011, p. 72), pues mientras en Europa encuentra a Homero, Sócrates, Fidias, Leonardo da Vinci, Rafael, Beethoven, Galileo, Newton, Darwin, entre otros, en el mundo musulmán solo encuentra a “‘Mahoma con su Corán, a Averroes con sus méritos de erudito y al poeta Omar Jayam’ [...], ‘Dante Alighieri me gusta más que Omar Jayam y que *Las mil y una noches*’ (Fallaci, en Todorov, 2011, p. 72). Sumado a esto, él muestra cómo la gran mayoría de los lectores están de acuerdo con el diagnóstico y, además, que se trata de un libro incluido en la lista de los más vendidos.

Pero Todorov, una vez más, evidencia una curiosidad y un estudio de las culturas que le permite llegar a mejores conclusiones, saliéndose del racismo y de la supuesta superioridad europea:

Podríamos formular algunas reservas de matiz. Por ejemplo, que *Las mil y una noches* no deberían compararse con Platón o Dante, sino con otras antologías de cuentos populares, como los cuentos de los hermanos Grimm; desde este punto de vista, la comparación nada tendría de sorprendente (pero ¿quién elegiría una en detrimento de la otra?). Podríamos añadir que Averroes no es el único filósofo musulmán, y que por lo demás no es un simple glosador. Nos preguntamos también por qué el nombre de Omar Jayam es el único que le viene a la memoria a Fallaci, cuando el propio Dante conocía a poetas árabes que le habían precedido, o cuando Goethe admiraba tanto a Hafez que encontró en él la inspiración para su *Diván occidental-oriental*. Pero si nos atuviéramos a estas observaciones de método e históricas, dejaríamos de lado lo esencial, que es la reducción de la civilización y de las culturas a las meras obras (2011, p. 73).

Por eso le parece que constatar que la cultura musulmana no ha tenido a alguno de los autores nombrados por Fallaci, o que la cultura zulú no ha tenido un Tolstoi como dijo Saul Bellow, y como lo retomó Sartori, no dice mucho y no hace un gran aporte al tema, precisamente porque la novela es un género que surge en la tradición europea a medida que asciende el individualismo:

Por su parte, la cultura zulú y la persa contaban con géneros y formas de expresión de los que los europeos nada saben. Si la comparación entre el Hadjı Murat de Tolstoi y los relatos chechenos de la misma época tiene sentido, es porque en ambos casos se trata de relatos que abordan los mismos acontecimientos, porque las dos culturas tienen un mínimo de rasgos en común. [...] Por eso los juicios que afirman que determinada cultura es en conjunto superior a otra están en último término desprovistos de sentido, pero eso no nos impide condenar acciones por su barbarie, sea cual sea la cultura de la que proceden, ni afirmar que una chacona de Bach es superior a la danza borgoñesa (2011, pp. 73-74).

Sartori, por su parte, insiste en que la política del reconocimiento supera en mucho a la acción afirmativa o al trato preferencial, pues tiene diferentes objetivos y mayores alcances porque “está dotada de una más exaltante (o exaltada) base filosófica” (2001b, p. 83), que ya no es la de una política que compensa o corrige las diferencias perjudiciales para crear iguales oportunidades, iguales posiciones como punto de partida, con el fin de volver a restablecer lo que el autor denomina la *difference blindness*, es decir, la ceguera ante las

diferencias que está dada por una ley igual para todos y que, por lo tanto, genera un ciudadano indiferenciado; sino que, en cambio, a esta nueva base filosófica le parece que estas diferencias son necesarias de valorar y consolidar y, además, que han sido desconocidas. Por lo tanto, lo que se busca, insiste, es el de crear un ciudadano diferenciado, que implica que el Estado debe dejar a un lado su ceguera ante las diferencias: “por tanto, el que favorece los tratamientos preferenciales no tiene por qué favorecer la política del reconocimiento. Al contrario” (2001b, p. 84).

Su gran preocupación, como liberal, es que esto acabe la igualdad ante la ley y la ceguera del Estado, pues ya no interesan las diferencias que son injustas y que hay que eliminar, sino que, por el contrario, lo que se propone es valorarlas y consolidarlas. El resultado, sostiene, no es otro que el arbitrio, pues la ley solo protege si no hay excepciones, y para ello se necesita que sea general, igual para todos. La política del reconocimiento, en cambio, tiene leyes sectoriales, es decir, desiguales a partir de la excepción, lo cual ve perjudicial porque el hombre es libre política y jurídicamente solamente cuando se somete a la impersonalidad de las leyes y no al arbitrio de los hombres: “éste es el argumento que marca toda la historia de la libertad [...]. Era verdad entonces, y sigue siendo verdad hoy: para no servir a amos debemos servir a las leyes” (2001b, p. 92).

Sostiene que esta verdad no la aceptan los multiculturalistas, de hecho, critican siempre tres principios del constitucionalismo liberal:

El primero es la neutralidad del Estado. Sartori es claro en decir que de esto no se concluye que los gobiernos o las leyes deban ser neutrales, pues por regla general los gobiernos son de parte y, por lo tanto, las leyes expresan las políticas del gobierno de turno. Sin embargo, no por esto se les puede atribuir una falsa neutralidad, pues precisamente las leyes son neutrales porque se aplican a todos igualmente, pero no por sus contenidos. El resultado de la neutralidad del Estado es que produce igual ciudadanía, es decir, ciudadanos iguales en derechos y deberes, lo que implica, por lo tanto, una relación recíproca, pues “sin ciudadanos iguales no puede haber ciudadanía” (2001b, p. 99) y, para esto, es necesario la neutralidad del Estado frente a las identidades culturales o étnicas. Ese ciudadano igual, afirma, no depende de si el Estado es nacional o no, sino

de la estructura liberal constitucional del mismo: “si el ciudadano está hoy amenazado es porque el Estado que lo ha creado está amenazado. El ciudadano igual nace y vive con leyes iguales; y de la misma manera muere con leyes desiguales” (2001b, p. 100). Para él es imposible no recordar al medioevo en este tema, precisamente porque las leyes desiguales vuelven a la discusión entre privilegios y derechos. En el mundo medieval existían privilegios, porque esos derechos no eran los mismos para todos sino que dependían del rango, del estatus, etc., y dejaron de ser privilegios cuando fueron derechos iguales y extensivos para todos. “La condición fundante de la ciudadanía que instituye el ‘ciudadano libre’ es, pues —también en este contexto—, la igual inclusividad. En cambio, y por el contrario, la ciudadanía diferenciada convierte la igual inclusividad en una desigual segmentación. El paso hacia atrás es mastodóntico. Y, sin embargo, casi nadie da muestras de advertirlo” (2001b, p. 103).

El segundo principio corresponde a la separación del cargo y de la persona, que es el fundamento del Estado de derecho. Lo importante acá es que el cargo es impersonal, y por lo tanto la persona es distinta al cargo, está sometida y vinculada a él, lo cual permite limitar el poder y su arbitrariedad.

Y el tercero es la generalidad de las leyes, o la omniinclusividad, que es lo propio de toda regla, pues si permite excepciones no es tal: “una ley que se aplica a algunos y no a otros es, en cambio, una ley particularista o seccional, una ley desigual en el sentido de que discrimina entre incluidos y excluidos o, mejor dicho, entre incluibles que en cambio resultan excluidos” (2001b, p. 96). Si esto sucede, la ley deja de proteger y ya no hay libertad en la ley, solo arbitrio. Ahora, el autor reconoce que hay ciertos tratos desiguales que trasgreden el principio de generalidad de la ley, pero que son aceptables siempre y cuando se den dentro de unos límites, y son estos límites los que no acepta el multiculturalismo pero sí la acción afirmativa, pues en esta última el trato desigual se da para dar resultados iguales, “iguales posiciones de partida, iguales oportunidades de despegue para todos” (2001b, p. 98); por el contrario, en el multiculturalismo el trato desigual es para crear resultados desiguales, los cuales consisten en una separación o diferenciación entre diferentes identidades: “en los paquetes de cigarrillos es obligatorio advertir: atención, el tabaco perjudica seriamente la salud. En cambio, y desgraciadamente, sobre

el paquete de la oferta multicultural no está la advertencia ‘atención, con nosotros se vuelve al arbitrio’. Y, sin embargo, así es” (2001b, pp. 97-98).

Queda claro que Sartori parte de unos principios irrenunciables del liberalismo y, de ahí mismo, derivan sus problemas frente al multiculturalismo, que para el autor está destinado a terminar en un sistema de tribu en donde solo hay separaciones culturales que desintegran: “no es cuestión de concebirlo bien o mal: el mal es innato a la concepción del proyecto” (2001b, p. 104). Al mirar la historia, la sentencia del autor es que estamos pasando, “gracias a los multiculturalistas” (2001b, p. 104), de un movimiento que iba del estatus al contrato, a otro que va de la ley al arbitrio, y ya la sociedad abierta que defiende la ve perdida porque el hablar de derechos de ciudadanías, en plural y separadas, la rompe y divide en sociedades cerradas: “abolida la servidumbre de la gleba que ligaba al campesino con la tierra, hoy tenemos el peligro de inventar una ‘servidumbre de la etnia’” (2001b, p. 105).

Y este problema es gigante si se tiene en cuenta que para Sartori el inmigrante extracomunitario se integra en redes cerradas y étnicas: “y después, en cuanto una comunidad tercermundista alcanza su masa crítica, la perspectiva es que comience a reivindicar —multiculturalismo iuvante, con su ayuda— los derechos de su propia identidad cultural-religiosa y que acabe por pasar al asalto de sus presuntos opresores (los nativos)” (2001b, p. 117). Por eso, insiste en que el problema de la integración no se resuelve con conceder ciudadanía; de hecho, ve peligroso hacerlo porque puede darles fuerza a grupos que actúen como contraciudadanos. Conceder el voto a los inmigrantes, especialmente si son de comunidades islámicas, servirá “para hacerles intocables en las aceras, para imponer sus fiestas religiosas (el viernes) e, incluso (son problemas en ebullición en Francia), el chador a las mujeres, la poligamia y la ablación del clítoris” (2001b, p. 118).

Ya hemos visto que para Sartori el inmigrado tiene un exceso de alteridad que puede ser lingüístico, de costumbres, religioso o étnico, y que le preocupan fundamentalmente los dos últimos. Esto lo llevó a preguntarse por el cómo y el quién de la integración. Pero dados estos últimos problemas señalados con el multiculturalismo, también se pregunta por el porqué de la integración, pues “en efecto, si el

multiculturalismo la combate y si los ‘integrados’ la rechazan, ¿qué sentido tiene apuntar hacia esta solución?” (2001b, p. 108). Y esto no tiene sentido justamente porque su diagnóstico es que los inmigrantes y las minorías han encontrado una voz en la política del reconocimiento, que les ha permitido mantenerse por fuera de la integración y empezar a desmembrar el pluralismo de la democracia liberal.

Sassen (2013) ha rastreado que buena parte de los inmigrantes no tienen intención de adquirir nacionalidad en su país de residencia, inclusive después de veinte años, esto porque la lealtad al país de origen, la esperanza de regresar o la pérdida de sus derechos en su país natal pesan a la hora de tomar esa decisión. Esto lleva a que la autora se cuestione sobre si otorgar ciudadanía es la forma definitiva y más eficaz de integrar a los inmigrantes. Pregunta que también se hace Sartori, concluyendo que no lo es. Pero Sassen logra ir más allá, pues apoyándose en otros autores propone reconocer el estatus de vecindad, el cual permite otorgar derechos a los inmigrantes sin la necesidad de que adquieran una nueva ciudadanía, es decir, la integración en los países de residencia es posible desde esta mirada, pues concede plenos derechos, aunque no la participación en elecciones nacionales o la posibilidad de tener cargos públicos.

Sartori es claro: el pluralismo no tiene su descendencia en el multiculturalismo sino en el interculturalismo, el cual es la manera como se ha dado la formación de Europa:

Y lo mismo cabe decir de la identidad occidental, de nuestro “ser occidentales”. El siglo XVIII se declaraba cosmopolita, y la palabra en boga era, entonces, la de *Weltbürgertum*, la ciudadanía del mundo. Bien entendido que el mundo de la Ilustración era, en realidad, el mundo europeo (no era el mundo africano). Entonces podremos decir así: que Europa existe —en nuestras mentes y como objeto de identificación— como una realidad pluralista creada por el intercambio intercultural, por el interculturalismo. Y no, lo repito, por el multiculturalismo. El multiculturalismo lleva a Bosnia, a la balcanización; es el interculturalismo el que lleva a Europa (2001b, pp. 128-129).

Sin embargo, es importante preguntarse qué más hay detrás de este diagnóstico de Sartori, pues precisamente de su postura liberal férrea, que vuelve sus principios innegociables y de obligatorio cumplimiento, se desprende, también, su marcado antimarxismo. Por eso es claro cuando sostiene (2001b) que el liberalismo se reconoce

porque antepone la libertad a la igualdad, mientras que los liberales multiculturalistas son liberales comunitarios que anteponen la igualdad a la libertad y, con esto, sostiene, matan el liberalismo, lo que es peor aún, en su propio nombre. ¿Podríamos decir, entonces, que el miedo no es solo que los inmigrantes no tengan las condiciones necesarias para integrarse, sino, además, que le parece que sus demandas recogidas en la política del reconocimiento pueden terminar en un comunitarismo?

Insiste (2008) en que la igualdad que interesa es la igualdad de oportunidades, pero hace hincapié en que esta solo debe entenderse de una manera: como aquella que logra dar un acceso igual, en donde se da un reconocimiento igual para los mismos méritos y capacidades, es decir, una igualdad que promueve la meritocracia: la igualdad de oportunidades permite llegar a ser desiguales, solo iguala el acceso. Insiste en esto porque la igualdad de oportunidades también se ha entendido como puntos de partida iguales, lo que hace necesario crear esos puntos, es decir, crear las condiciones y circunstancias materiales necesarias, mientras que la primera solo elimina los obstáculos. Por eso sentencia: “la segunda es la igualdad marxista” (2008, p. 72). Precisamente el liberalismo conservador soluciona la igualdad mediante la igualdad ante la ley y la igualdad de oportunidades, excluyendo procedimiento de justicia social o de redistribución (Rodríguez, 2008, 1998). Para Sartori, estas soluciones llevan a que todos los individuos, específicamente los que están peor situados, queden en iguales condiciones de partida, lo cual implica redistribuciones, intervención del Estado y, por lo tanto, es este el camino hacia la servidumbre: “De ahí que el liberalismo conservador considere necesario —como quería Hayek— prescindir hasta del concepto de justicia social y remitir la solución de los problemas que ella pretender afrontar a la caridad privada” (Rodríguez, 2008, p. 26). Una vez más, se nota que el problema de fondo puede estar en que su fuerte antimarxismo lo hace ver en el multiculturalismo, o en la política del reconocimiento (recordemos que ve su tradición en el neomarxismo inglés) una forma que puede llevar al fin del liberalismo.

Las discusiones hasta acá presentadas muestran un punto de encuentro entre Todorov y Sartori frente a los problemas que tienen la autonomía y el pluralismo en la Europa actual. Sin embargo, es

importante hallar matices. Todorov rastrea el problema de la deriva identitaria en Estados Unidos, principalmente a partir de las reivindicaciones de los negros; ve un problema en esto porque lleva a la segregación o a la autosegregación y no a la integración, aun cuando reconoce que la dificultad no está en las identidades en sí mismas. Su diagnóstico deja ver su profunda convicción democrática y su defensa de la modernidad: le preocupa que se olvida una base común y que se pierde la autonomía del individuo. Lo primero es lo que permite la universalidad del ser humano, que le da la dignidad a partir de la igualdad. Son esa igualdad y la búsqueda del bien común las que permiten mirar cómo pueden coexistir las diferencias; pero, si se olvida esto, se busca es la homogeneización, la asimilación o el rechazo, que es lo propio de las posturas que asumen una superioridad moral. Lo segundo es una conquista profunda de la modernidad, y es que las asociaciones que se presentan son elegidas autónomamente por la persona y, en el caso de las estudiadas por Todorov, estas son biológicas o de nacimiento, por lo tanto, la autonomía, propia de la democracia, se resiente. Como él mismo lo ha dicho: “pretender encerrar al individuo en su grupo de origen es ilegítimo, ya que supone negar una valiosa característica de la especie humana, la posibilidad de desprenderse de lo dado y preferir lo que uno mismo ha elegido” (2011, pp. 98-99).

Vale insistir en que en estos dos puntos Todorov es profundamente democrático, y supera el liberalismo, pues resalta lo importante que es la búsqueda del interés general, el cual no se logra simplemente a partir de la suma de los intereses individuales. Por eso insistirá en que es fundamental el diálogo que reconoce la diferencia dentro de un marco común, que no es otro que la comprensión y la comunicación con los otros, la dignidad del ser humano. Esa diferencia lleva a la universalidad, pues permite reconocer que pertenecer a una especie está por encima de cualquier determinación nacional, racial o étnica. Vemos entonces que Todorov jamás habla de un peligro para el pluralismo debido a los inmigrantes, ni mucho menos si estos son musulmanes, ni ve en la multiculturalidad un problema, solo un hecho positivo que es importante saber tramitar.

Sartori, por su parte, también ve un problema cuando no hay un trato que tenga como trasfondo la igualdad, de allí sus críticas al multiculturalismo por reivindicar las diferencias de una manera que

exacerba las identidades y, por lo tanto, segrega y autosegrega. Estas críticas son importantísimas, sin embargo, Sartori no solo tiene cuestionamientos para el multiculturalismo como negación del pluralismo, sino, también, para la multiculturalidad como hecho, principalmente cuando está dada con los inmigrantes musulmanes. Este problema con la multiculturalidad es producto de la absolutización de los principios liberales que defiende, absolutización que lo lleva a una contradicción, pues termina aceptando la autonomía solo para los occidentales, pero en el caso de los musulmanes, al identificarlos precisamente por su cultura, su religión y su identidad, los interpreta como si su pensamiento solo pudiera derivarse de su pertenencia al grupo y, por lo tanto, los encierra en la identidad. Identidad que interpreta de manera errada al considerar la cultura musulmana como una entidad única y homogénea. De esa manera, Sartori mismo termina mostrando que Europa no pretende la interculturalidad que tanto defiende, dado que no acepta que los musulmanes tengan algo para aportar a la cultura occidental. Así, bajo su pluralismo lo que hay es un falso universalismo que esconde un particularismo: el occidental europeo. Sartori no ve a los musulmanes en un trasfondo de igualdad, sino encerrados en su grupo y sus tradiciones, con lo cual les niega la dignidad y la autonomía; y acá se presenta otro problema con su falso universalismo, pues no los aprecia en su identidad, sino que, por el contrario, los desprecia por la misma. En este sentido, podemos afirmar que, si la política del reconocimiento separa, la visión de Sartori también lo hace.

Por lo anterior, aun cuando hay puntos de encuentro, se puede afirmar que en Todorov y en Sartori hay un pluralismo diferente. Sartori reivindica un trato igualitario porque como liberal quiere quitarle peso a las identidades, pero solo ve posible la autonomía en los occidentales. Su universalismo es problemático porque no solo esconde un particularismo, sino, también, una superioridad moral. Todorov, por su parte, reivindica un pluralismo de los valores, y valora al otro en su diferencia, sin negarle su identidad ni sus tradiciones. Ello no implica que no reconozca la necesidad de un universalismo, que es el de los derechos, principalmente, el de la dignidad de la persona.

Son estas deficiencias del primer pluralismo las que analiza Todorov al mirar la manera problemática en que Europa está

reaccionando a la multiculturalidad. En este tipo de reacciones que describe y analiza, es imposible no ver las propuestas y el tono de Sartori. Por eso el problema del politólogo italiano no es solo con el multiculturalismo, sino también con la multiculturalidad. Todorov (2012b) ha mostrado que en el siglo XXI Europa se ha movido a partir de la negación de la multiculturalidad frente a la presencia de inmigrantes por parte tanto de intelectuales como de presidentes de diferentes países. En el 2010, Angela Merkel sentenció: “Decir que un buen día ya está, nos hacemos multiculturales, vivimos juntos, y todo el mundo contento, ha sido un fracaso, un fracaso total” (en Todorov, 2012b, p. 156). David Cameron, en 2011, dijo: “En nombre de un Estado multicultural, hemos incentivado que las diferentes culturas lleven vidas separadas, aisladas unas de otras y apartadas de la cultura principal [*mainstream*] [...]. Creo que ha llegado el momento de pasar la página de estas políticas del pasado, que han fracasado” (en Todorov, 2012b, p. 156). Mark Rutte, primer ministro de Holanda, se pronunció sobre “el fracaso de la multiculturalidad” (en Todorov, 2012b, p. 156) y Nicolas Sarkozy afirmó que “la multiculturalidad es un fracaso” (en Todorov, 2012b, p. 156).

Por lo tanto, la conclusión de los intelectuales y de los gobernantes europeos es que los inmigrantes deben integrarse a lo nacional, o es necesario cerrar las fronteras de Europa. Sus conclusiones se apoyan no solo en el supuesto fracaso de la multiculturalidad, sino que Todorov (2012b) ha rastreado allí otro tipo de argumentos, como que el nivel intelectual de los europeos, sostienen, es más elevado que el de los inmigrantes musulmanes y, como los musulmanes tienen más hijos que los europeos, ese nivel intelectual está en peligro, pues autores como Sarrazin creen que la inteligencia es hereditaria y que “los inmigrantes de Oriente Próximo tienen taras genéticas” (en Todorov, 2012b, p. 157). Recordemos que la sentencia de Sartori es igual: la civilización occidental se construyó sobre abstracciones inentendibles para gran parte de la humanidad. Por eso sus conclusiones apuntan a que, si se quiere evitar la degradación europea, hay que detener la inmigración, sobre todo, de musulmanes. Como bien lo muestra Todorov, este tipo de pensamiento sentencia que:

En lugar de obligarles a pasar un test de inteligencia, procedimiento laborioso y costoso, bastaría con verificar si son musulmanes, porque profesar esta religión es en sí mismo una prueba de estupidez... Además

hay que intentar que se vayan de Alemania los inmigrantes que han logrado entrar. Rechazar la multiculturalidad es una de las medidas que deben contribuir a ello. Sarrazin no quiere oír hablar en turco por las calles de su ciudad y entiende que se muestre hostilidad con las mujeres que se cubren la cabeza con un pañuelo (2012b, p. 157).

Por eso insisten los intelectuales europeos y los gobernantes en que lo que se aplica en sus países es la Constitución, no la *sharía* y, por lo tanto, se les debe exigir a los inmigrantes. Como sentenció Merkel: “Nosotros nos sentimos vinculados a los valores cristianos. El que no lo acepte no tiene sitio aquí” (en Todorov, 2012b, p. 158). Una vez más, es Todorov el que permite no caer en estas interpretaciones maniqueas y simplistas, pues como bien lo muestra, tienen una confusión en dos niveles: las leyes y la cultura y el ámbito público y el privado, pues la multiculturalidad le parece un hecho y no un proyecto político; además, la defensa del Estado de derecho, con su libertad de expresión y el rechazo a la violencia, son principios de las constituciones de todos los países democráticos, no única y exclusivamente de Alemania. Por ello no le parece que apelar a los valores cristianos para su defensa sea pertinente:

Sin duda son muchos los alemanes marcados por la tradición cristiana, pero sólo una parte de su legado fue asumido en la ley fundamental, que es la única que puede imponerse a todos los habitantes del país. Debe considerarse que determinado principio es obligatorio no porque sea de origen cristiano, sino porque forma parte de los principios democráticos, que además tienen más que ver con el pensamiento ilustrado que con determinada tradición religiosa. Sugerir que los que no respetan el cristianismo deben marcharse del país es una extravagancia, porque muchos alemanes de pura cepa se verían obligados a exiliarse (2012b, p. 159).

El caso francés también lo estudia. Sarkozy rechaza enérgicamente la multiculturalidad, pero se centra en el islam, jamás menciona otras comunidades. Dice que hay que proteger, en contra de la multiculturalidad, que las niñas vayan a la escuela, que exista igualdad entre hombres y mujeres, que se prohíba la poligamia. Además, insiste en que la pluralidad de culturas siempre ha existido en Francia, pero que las políticas voluntaristas que llevan a la separación de culturas jamás ha estado presente. A Todorov le parece que las leyes ya se ocupan de esos asuntos y que, de hecho, son problemas que se

dan al margen del contexto multicultural, pues la desigualdad entre hombres y mujeres está presente en los sueldos de las empresas y en la representación en la asamblea, lo cual no tiene nada que ver con la multiculturalidad producto de los inmigrantes musulmanes. Reconoce que puede ser problemático que los musulmanes se hagan en las aceras para rezar, pero también advierte que han llegado ahí porque no se facilita la construcción de mezquitas en los países europeos.

Además, precisa (2011, 2014) que las costumbres violentas no son exclusivas ni proceden necesariamente del islam, sino que están presentes en un territorio extenso desde el Mediterráneo hasta la India y Sudáfrica y, por lo tanto, en cristianos, paganos y musulmanes. Frente a la violencia contra las mujeres, que es tan atacada a la hora de hablar sobre los musulmanes, muestra cómo ha estado presente en el continente americano y en los países europeos; de hecho, presenta cifras de una mujer muerta cada tres días en Francia producto de la violencia ocasionada por su pareja.

Si determinadas personas que en la actualidad viven en Francia rechazan el Estado de derecho, oprimen a sus mujeres o recurren sistemáticamente a la violencia física, deben ser condenadas no porque estos comportamientos sean extraños a la identidad francesa (que por lo demás no lo son), sino porque transgreden las leyes en vigor, que a su vez se inspiran en un núcleo de valores morales y políticos. Las elecciones afectivas son asunto de cada individuo, y ni el gobierno ni el Parlamento tienen que inmiscuirse en ellas. Por eso la democracia francesa es liberal, porque el Estado no controla totalmente la sociedad civil, porque dentro de ciertos límites todos los individuos son libres. Por su parte, la identidad nacional escapa a las leyes, se hace y deshace cada día mediante la acción de millones de individuos que viven en ese país, Francia (p. 122).

Constatar esto no quiere decir que Todorov (2011, 2012b) esté a favor de permitirlo; lo importante es saber que eso que vemos ajeno a nosotros también lo practicamos. De todas maneras, sostiene que si la costumbre no vulnera la ley, esta se puede criticar pero debe ser tolerada y no prohibida. Si las costumbres de la tradición cultural van en contravía de las leyes del país, se deben prohibir, pues en una democracia la ley prevalece sobre la costumbre; sin embargo, eso no implica que no reconozca que en ciertos casos concretos esto

puede resultar problemático. Por lo tanto, no es un relativista, más bien propone que se castiguen con la ley los delitos, violencias y asesinatos, y que las tradiciones no permitan resguardo frente a ellos. Así, no ve posible que tradiciones como la ablación del clítoris,²³ los matrimonios forzados, la reclusión a las mujeres o los delitos de honor puedan justificarse desde las costumbres.

Propone, entonces, que para distinguir entre qué es aceptable porque hace parte de una tradición y qué no lo es porque va en contra de los valores de la democracia, se debe partir, aun cuando en cada caso concreto puede ocasionar problemas, de la prevalencia de la ley sobre las costumbres; es decir, si la costumbre trasgrede esos valores que están contemplados en la Constitución o en las leyes, debe abandonarse la costumbre, pero si no lo hace, entonces debe tolerarse y no prohibirse, aun cuando no se esté de acuerdo con la misma. “Por ejemplo, los matrimonios en los que la familia impone la elección del cónyuge se convierten en delito sólo si lo imponen por la fuerza; si cuentan con el consentimiento de la futura esposa, podemos lamentarnos, pero en justicia no podemos condenarlos” (2011, p. 125). Esta manera de proceder, insiste, no es algo propio de la cultura occidental o europea, sino que es el fundamento de los principios a los que se adhieren los países democráticos.

Sin embargo, no todos los casos presentan la misma solución, pues no todos contienen malos tratos, violencia o asesinatos; por eso, para el autor es fundamental tener en cuenta el contexto de

²³ En otros textos (Todorov, 2014), deja claro que la universalidad no justifica el empleo de la fuerza por fuera de la ley; por ejemplo, al referirse a la ablación del clítoris, afirma que aunque transgrede un derecho humano, no por esto se justifica la intervención de un ejército como el único medio de actuación: “Olvidamos en qué medida nuestras propias prácticas en un pasado no tan lejano fueron diferentes de las actuales. Cambiaron no gracias a la ocupación extranjera, sino por necesidad interna. Sin embargo, cuando se practica la ablación del clítoris en un país cuya ley lo prohíbe, no hay razón para tolerarla como especificidad cultural. Lo mismo cabe decir de la violencia de género, otra ‘tradición’ muy extendida, e incluso de los malos tratos que se infligen en las cárceles y de los ataques a la libertad de expresión. Considerar que todas las prácticas tienen el mismo valor supone, bajo la apariencia de tolerancia, renunciar a la unidad de la especie y en último término juzgar a los demás como incapaces o indignos de gozar del mismo trato que nos está reservado a nosotros. La igualdad de derechos no es negociable” (Todorov, 2014, pp. 113-114).

cada acción, la frecuencia con que sucede, las consecuencias que tiene y las reacciones que suscita en la sociedad donde se presenta, de ahí que adopte respuestas más matizadas frente a preguntas como:

¿Podemos exigir a una enfermera musulmana que se quite el velo cuando atiende a los pacientes? ¿Hay que negar las ayudas sociales al hombre que se niega a estrechar la mano de la mujer que se las otorga? ¿Debemos admitir que el marido esté siempre presente durante la revisión médica de su esposa musulmana? ¿Podemos aceptar que se reserven determinadas playas a los musulmanes para que no tengan que compartirlas con mujeres en bañador? (2011, pp. 125-126).

En este sentido, su preocupación siempre girará en torno a cómo hacer para que la presencia de inmigrantes en un país sea más gratificante para ellos y para los nacionales; su respuesta es que, frente al hecho irrefutable de que toda sociedad es pluricultural, se deben tener elementos comunes que permitan la convivencia. Acá la educación le parece que tiene un papel fundamental, pues sirve para que las diferentes culturas se comuniquen entre sí. Insiste en que la primera exigencia es que se respeten las leyes y las instituciones del país, por parte tanto de los ciudadanos como de los extranjeros. Sin embargo, eso no implica que se deba ejercer un control sobre la identidad cultural ni de los nacionales ni de los extranjeros. Los inmigrantes, además, por su diferencia con los nacionales, permiten que estos se vean a partir de la mirada de otro, llevando a “reconocer plenamente la humanidad de los demás, aunque sus rostros y sus costumbres sean diferentes de las nuestras, y saber también ponerse en su lugar para vernos a nosotros mismos desde fuera” (2012b, pp. 176-177). Con esto, se da un paso de la barbarie a la civilización, la cual consiste en reconocer la plena humanidad del otro; mientras que ser bárbaro es considerar a los otros como procedentes de una humanidad inferior y que, por ello, deben ser tratados con desprecio o condescendencia por no parecerse a los nacionales. Para Todorov, entonces, la manera como recibimos a los demás permite determinar el grado de barbarie o de civilización que se tiene.

En Francia el tema ha sido intenso. Todorov analiza dos ejemplos que expresan claramente las intenciones de derribar la multiculturalidad. El primero es la aprobación, en el 2010, de una ley que prohíbe el uso de la burka en los espacios públicos: su incumplimiento

llevaría a una multa. El argumento para prohibirla es que es un signo de alienación y que, por lo tanto, se está liberando a las mujeres al no usarlo:

Parece que no caen en la cuenta del carácter intrínsecamente contradictorio de este supuesto: ¿cómo vamos a favorecer la libertad individual sancionando algo que es producto de la libre elección de un individuo? Sin duda podemos lamentar que existan estas prácticas, pero cuando luchamos contra ellas por la fuerza, no ampliamos la libertad de quienes las eligen, sino que la disminuimos, a menos que consideremos que algunas personas no merecen gestionar su vida por sí mismas, que son como menores de edad, enfermos mentales o prisioneros privados de sus derechos, que deben someterse a las decisiones de los demás (2012b, pp. 162-163).

La consecuencia que rastrea es, inclusive, la contraria pues no está claro que la prohibición del velo integral produzca lo que los occidentales han denominado libertad, sino que le parece que esta prohibición llevará a las mujeres a encerrarse más en sí mismas, a no tener contacto con otras personas que pueden influir en sus visiones del mundo, pues a la vez que se les exige que se integren, se les señala y castiga cuando intentan participar en lo público.

El segundo ejemplo es una carta del 2011 donde el ministro de educación nacional endurece esta restricción en el espacio público, al indicar que las mujeres que usen pañuelos islámicos no pueden acompañar a sus hijos en la salida escolar. Acá el argumento se basa en la seguridad común, pues dicen que en el velo las mujeres pueden esconder armas para atracar bancos o para robar niños a la salida del colegio. Todorov muestra que no se conoce ningún caso de este tipo, pero que si lo que se quiere es evitar algunos accidentes lo único necesario es reglamentar los casos concretos donde sea indispensable que se reconozca el rostro. De lo contrario, lo único que se busca con esta medida es estigmatizar el islam y a sus practicantes, y no la protección de los bancos. “Y si el peligro público de esta elección en la forma de vestir es nulo, ¿cómo justificar el hecho de que se prive a esas mujeres de una libertad tan elemental que ni siquiera somos conscientes de ella, la de poder elegir la ropa que nos ponemos?” (2012b, p. 163). El efecto, acá, es el mismo que había sentenciado para el primer ejemplo: la estigmatización hará que las madres no se sientan bien recibidas y que no puedan transmitir una

imagen positiva a sus hijos, por lo tanto, se encerrarán en sí mismas y se quedarán por fuera “de la comunidad nacional que dice querer ‘integrarlas’” (2012b, p. 165).

En Francia, sostiene, se ha llegado a una concepción fuerte de la laicidad, en la que no se busca simplemente la separación entre la Iglesia y el Estado, sino, también, un espacio público sin ningún tipo de rasgo religioso. El problema de esta concepción es, una vez más, de orden antropológico, pues

Al hacerlo, se pone de manifiesto una curiosa concepción de lo que es la persona. Se reconoce su identidad física, pero se prefiere pasar por alto sus características mentales. Ahora bien, rebajar al individuo humano al nivel de animal reduce su dignidad. Se le acepta en el espacio común sólo si se despoja de lo que él considera su identidad, que adquirió durante su infancia o eligió más tarde, interactuando con su entorno. El individuo laico al que se imagina aquí es un ser abstracto, sin características culturales, cuando la cultura forma parte de la naturaleza humana. En definitiva, decimos a los musulmanes (puesto que esa conminación no se dirige a los judíos ortodoxos, a los sijes, etc.) que seremos tolerantes con ellos siempre y cuando se vuelvan como nosotros, tanto en sus convicciones íntimas como en sus costumbres en el vestir y en la comida (2012b, p. 165).

Por eso para el autor es fundamental examinar cada caso concreto en su contexto. Aun estando de acuerdo sobre determinados valores, solo con el conocimiento de causa es que se puede decir cómo aplicarlos en la práctica. Estas enseñanzas las tomó de Raymond Aron, al cual catalogó como un hombre que nunca dejaba a un lado el horizonte universal, pero que disponía de conocimientos sociológicos, económicos, culturales y estadísticos para combinar los dos aspectos. Por eso, sostiene, no se puede dar una respuesta a partir, solamente, de buenos razonamientos. El ejemplo que toma es precisamente el que se viene tratando, el del velo islámico, que en Francia llevó a un enfrentamiento entre los intelectuales, cuando los unos sostenían que el universalismo no era obligar a las personas a ser laicas, y los otros exigían la integración y, por lo tanto, veían el uso del velo como una agresión social. Todorov permite una mejor respuesta: “en semejante situación carece de sentido buscar directamente una respuesta en los principios kantianos. Hay que ensuciarse las manos” (en Groot, 2008, p. 47), y fue lo que hizo para el autor

el Consejo de Estado en Francia al hacer un dictamen matizado en el que las alumnas podían usar sus velos, pero no por eso derivar otros derechos de ahí. Aun cuando reconoce que es escandaloso que una mujer no pueda conducir un carro o que no tenga derecho a la educación, le parece que “la cosa es más complicada. Hay que mirar a las personas con quienes se trata y averiguar lo que quieren” (en Groot, 2008, p. 47).

Además, ha estudiado (2012b) este rechazo a la multiculturalidad a partir de ciertos episodios concretos en Europa, que le han permitido llegar a conclusiones importantes sobre los principios de la democracia liberal y la necesidad de su moderación. Un caso concreto para examinar el problema con los inmigrantes musulmanes es el del asesinato en Ámsterdam del cineasta Theo van Gogh, en el 2004, a raíz de la realización del cortometraje *Submission*. Este hecho llevó a Hirshi Ali, colaboradora de la producción, a valorar férreamente la vida que encuentra en Europa y a criticar el islam, de ahí concluye que no todas las culturas son válidas y que prefiere la europea por recurrir a la negociación, por respetar las decisiones individuales, por el espíritu crítico frente a la tradición y por no tratar a las mujeres como seres inferiores. También critica cierta relatividad de los valores en Occidente y el tratar a las culturas como equivalentes; además, el que los inmigrantes se encierren en su cultura producto de lo que denomina el multiculturalismo, es decir, una yuxtaposición de culturas que no se comunican entre sí. Por eso su propuesta es que no se deben permitir ni subvencionar cementerios separados, ni la construcción de mezquitas ni de iglesias confesionales.

Todorov plantea que el objetivo último que pretende Hirsi Ali no es el verdadero problema, pues en Europa se llega fácilmente a un consenso sobre los valores de la democracia liberal. Sin embargo, no está de acuerdo con la manera que adopta para cumplir ese objetivo, no solo porque su reducción del mundo es esquemática, sino, también, porque niega la identidad colectiva de los musulmanes y, al hacerlo, genera hostilidad, pues es imposible aceptar una evolución si no se tiene la sensación de estar siendo fiel a uno mismo y que se respeta y valora por lo que la persona es. “Si la renuncia al islam es la condición necesaria para que se produzca esta evolución, pero los creyentes se niegan a aceptarla, ¿tenemos que lanzar una nueva cruzada para obligarlos a hacerlo por la fuerza?” (2011, p. 195). Para el autor

es claro que no, pues de hacerlo, el medio acabaría con el objetivo, que es la autonomía, de allí que la libertad no pueda imponerse. Por eso no ve necesario que se ataque al islam con el propósito de integrarlo a la democracia, solo es necesario defender la separación de lo teológico y lo político, lo cual no es extraño a la religión musulmana; de modo que insiste en que la interpretación del mensaje filosófico del Corán puede hacerse con énfasis en las afirmaciones compatibles con la democracia: “los musulmanes pueden vivir tranquilamente su fe en una democracia, pero a condición de que no reduzcan el islam al islamismo, que es lo que hacen tanto los islamistas (que pretenden ser portavoces de toda la comunidad) como sus críticos virulentos (que les hacen un gran favor)” (2011, p. 196).

En su análisis, la multiculturalidad no es la culpable de que los musulmanes no logren integrarse, pues es posible practicar una cultura de origen y tener lealtad por el país en el que se vive. La diversidad cultural le parece un hecho, no un juicio de valor, por eso las diferentes solidaridades que existen, cultural, nacional o ideológica, no se confunden, y piensa que una misma ley no equivale a una misma cultura: “no existe una humanidad universal. Si se privara a los seres humanos de toda cultura particular, sencillamente dejarían de ser humanos” (2011, pp. 196-197).

Otro caso concreto es el de las caricaturas sobre Mahoma realizadas en un diario danés, las cuales se defendían a partir del derecho de la libre expresión. Sin embargo, el ojo de Todorov, al ser crítico y comprensivo, le permite identificar que dichos dibujos son más un ataque al islam y una burla a su profeta que una defensa de la libertad de expresión. Y es así precisamente por el ambiente que se vive en Dinamarca producto de la llegada de inmigrantes, que ha hecho que la población vea como positivos los discursos y valores xenófobos, en donde se señala al islam como naturalmente misógino o terrorista. Las caricaturas logran, entonces, como muestra el autor, condensar la expresión de buena parte de la población que se abstenía de decirlo por estar dentro de lo políticamente correcto. Su sentencia es clara:

Si de verdad se hubiera querido mostrar que la libertad de expresión es buena en sí misma, sea cual sea el contenido que se exprese, se habría debido elegir afirmaciones que fueran en contra de la opinión común y que transgredieran tabús de los que participa la mayoría de

los ciudadanos: lanzar, por ejemplo, discursos antisemitas. Si a nadie se le ocurre defender de este modo la libertad de expresión, es porque, pese a lo que dicen determinados defensores de la misma, esta libertad no es ni el único ni el más importante valor de una democracia liberal. Forma parte de ellos, sin duda, pero tiene que convivir con otros. Todos aceptan tácitamente esta jerarquía, y jamás hablamos de censura cuando se prohíbe incitar al odio racial (2011, p. 203).

Esto lo lleva, entonces, a cuestionar la absolutización de los principios de la democracia liberal, y a reconocer que estos deben tener medida, equilibrio y moderación, que deben realizarse a la luz de los problemas concretos que se están tratando, y que no son dogmas incuestionables que deben cumplirse siempre y en su totalidad. Por eso reconoce que la democracia liberal se fundamenta en el poder del pueblo y en la protección del individuo. Sin embargo, no se puede absolutizar los derechos del individuo, como si no viviera en sociedad:

Sus actos tienen consecuencias para los demás miembros del grupo, y los discursos no son sólo expresión del pensamiento, sino también acción y posicionamiento en el espacio social. En concreto, determinados discursos “performativos” son en sí acciones autónomas, como calumniar o difamar. En ese caso decir es hacer. Otros son además incitaciones a otras acciones, como las órdenes, los llamamientos y las súplicas, que comprometen la responsabilidad de quien los prefiere. Entre tener derecho a realizar un acto y realizarlo hay una distancia que recorremos teniendo en cuenta las posibles consecuencias de ese acto en el contexto presente. Por eso los discursos u otras formas de expresión sufren restricciones, que se imponen en función de los valores que asume la sociedad. Así, la mayoría de los países europeos cuentan con leyes antirracistas, o con leyes que castigan la difamación de grupos, sean del carácter que sean, e incluso leyes antiblasfemia (2011, p. 204).

Por lo anterior, siempre recalcará la importancia de reconocer que entre el ámbito legal y el personal existe un ámbito público y social con valores, en donde lo importante es el reconocimiento de los demás. Pero en Europa parecen olvidarlo, por lo cual, lo que reflejan estas caricaturas, desde su mirada, es que los periodistas europeos piensan que ellos tienen mejores virtudes y que los musulmanes son incapaces de tener una actitud crítica frente a la religión. El problema, advierte, es que así solo se logra exacerbar las tensiones con los inmigrantes y no que introduzcan los valores daneses. De ahí que,

una vez más, al pensar en los principios de la democracia liberal, le parezca que es más oportuna la ética de la responsabilidad que la de la convicción. La actitud de buscar una confrontación no puede aceptarla sin reparos o reservas, pues considera mentiroso el presentar el problema como una lucha entre la censura y la libertad de expresión, ya que estos “han hecho abstracción del contenido de los discursos pronunciados, cuando lo que está en juego es el rechazo o la acogida de los que no se parecen a la mayoría. En la actualidad la demanda de la libertad de expresión total es la fachada habitual de la xenofobia” (2011, p. 215).

También analiza como una prueba más de este problema de la libertad de expresión ilimitada —que lo único que muestra es la intolerancia frente a los inmigrantes musulmanes—, la propuesta en Rotterdam de prohibir hablar en la ciudad una lengua distinta al holandés. Esto lo ve como una muestra de discriminación y represión que lleva al resentimiento y a los actos violentos y, además, ha hecho que en Europa hablar mal del islam se vea como algo bueno y deseable. Su conclusión es clara: generar choques no es el medio adecuado para que diferentes comunidades convivan. Eso no implica, por supuesto, que se deba renunciar a los principios de la democracia liberal, como evitar la mezcla entre lo teológico y lo político, proteger la libertad y la pluralidad de los medios, defender el derecho de las mujeres a la libre elección y a la dignidad; es decir, no es un llamado a la censura o a evitar la crítica, sino que, por el contrario, expresa:

Debemos recordar que nuestros actos públicos no tienen lugar en un espacio abstracto, sino necesariamente en determinado contexto histórico y social. Por eso hay que tener en cuenta, junto con los principios jurídicos, el reconocimiento que necesitan los inmigrantes que viven en Europa. Se puede conseguir mostrando respeto no por las creencias, sino por los creyentes, no tanto por el profeta Mahoma como por los humildes trabajadores inmigrantes (2011, pp. 219-220).

Sus conclusiones a partir de estos debates son acertadas y reflejan la responsabilidad de su pensamiento. Valora la libertad de expresión en un ciudadano que está siendo maltratado por la administración y que, por ello, debe hacer pública la injusticia, pero, cuando esta libertad de expresión está en manos de gente poderosa,

o de intelectuales con peso en la opinión pública, o de políticos, que mantienen una propaganda sistemática y odiosa a partir de mentiras, no la ve como algo positivo; se refiere, en cambio, a que la libertad como contrapoder debe defenderse, pero como poder debe tener límites, y estos límites deben ser “la relación de poder entre el que habla y aquel del que se habla” (2012b, pp. 136-137). Por lo tanto, la libertad de expresión la ve como un valor democrático, pero no su fundamento común, pues si se concibe como una tolerancia total, como un derecho a decir lo que sea, no se puede fundamentar una vida en común bajo esa premisa. Una vez más, su preocupación por la democracia es tan fuerte que busca encontrar las reglas que puedan organizar la colectividad, la vida en común. De allí que la libertad del discurso público deba tratarse con todo el rigor necesario, pues “si tenemos la libertad de decir que todos los árabes son islamistas imposibles de asimilar y que todos los negros son traficantes de droga, ellos pierden la suya de encontrar trabajo, incluso de andar por la calle sin que los controlen” (2012b, p. 133). Su propuesta es clara y su mirada esclarecedora, porque entiende que la libertad de expresión debe ser relativa, y que debe estar “en función de las circunstancias, de la manera de expresarse, de la identidad de quien se expresa y de quien describe su propósito. La exigencia de libertad sólo tiene sentido en un contexto, pero los contextos varían enormemente” (2012b, p. 131).

Afirma (1993), debido a lo mencionado, que el liberalismo, aun siendo indudablemente generoso, está mal fundando. Sin embargo, su propuesta es buscarle mejores cimientos, antes que abandonarlo. La tolerancia encuentra su eficacia si va de la mano con la idea del bien público, pues establece el límite de lo que no puede tolerarse. “El liberalismo solamente puede permanecer coherente consigo mismo si se temple con la preocupación por la comunidad” (1993, p. 190). Acá, una vez más, el espíritu democrático de Todorov sobresale, sin abandonar el liberalismo: busca la moderación, el equilibrio de los principios.

Para este autor la libertad y la igualdad son valores universales, y el régimen democrático liberal es el que mejor las salvaguarda. Allí, las culturas adoptan diferentes formas, pero se juzgan a partir de un principio humanista, razón por la que se debe poner límites a la libertad de los ciudadanos y moderar los principios, inclusive los más fundamentales.

Su propuesta es la de un humanismo temperado o moderado, que necesita ponerles límites a las libertades y a los derechos absolutos de los individuos, pues, si bien la autonomía individual se valora, esta no puede ser ilimitada, porque coexiste con la autonomía colectiva, la cual es un interés común que limita a su vez los deseos individuales. “Además, queremos respetar ciertos principios generales, independientemente de toda voluntad colectiva o individual” (2003b, p. 180).

Por eso su llamado es a que, ante la dificultad de encontrar un medio para que todos los seres humanos vivan dignamente, independientemente de su sexo o religión, se debe evitar caer en dogmatismos y en nihilismos, en etnocentrismos y en relativismos radicales: “nos vemos todos obligados a navegar entre dos escollos (algunas veces más), el de ser demasiado tolerantes ante diferencias de cultura a menudo bastante molestas, y el que nos lleva a combatir las con tal intransigencia que resultan reforzadas” (2011, p. 187).

¿Cómo superar entonces esta dificultad? Todorov (1993) ve que el rechazo a los contactos ha tenido apoyo tanto en la izquierda liberal, a partir del derecho a la diferencia, que preserva a las minorías de la influencia de las culturas hegemónicas, como en la derecha nacionalista, que solo ve posible que se asimilen los inmigrantes en la cultural nacional para que el pueblo se desarrolle y, por lo tanto, de no ser posible, estos deben regresar a su casa. En esta discusión han aparecido los etnólogos, quienes, a partir de la transformación constante y acelerada de las sociedades rurales, sentencian que la comunicación con el otro es una amenaza para la supervivencia de las culturas. Pero su lectura es totalmente diferente:

Tales temores me parecen excesivos: al mismo tiempo que se homogeneiza, la humanidad se diversifica, según nuevos parámetros; la diferencia entre culturas, motor de la civilización, no desaparecerá, a pesar de que haya disminuido después de los descubrimientos técnicos en el campo de la comunicación. Mientras tanto, cualquier tentativa para regular el movimiento de las poblaciones a escala mundial tan sólo haría que nos acercásemos a ese Estado universal y uniforme, que temen (con razón) los enemigos del mestizaje: el remedio sería peor que la enfermedad. En el plano moral, la referencia a lo universal es inevitable; sólo puede salir ganando de un mejor conocimiento de los otros. Podemos llamar, con Northrop Frye, cambio de valor el retorno hacia sí mismo de una mirada informada por el contacto del otro, y juzgar que en él mismo es un valor, mientras que su contrario no lo es. En contra de la metáfora tendenciosa

del arraigamiento y del desarraigo, diremos que el hombre no es un árbol y que éste es su privilegio (1993, pp. 111-112).

El contacto con otras culturas, desde su mirada, es constructivo porque logra que no se consideren los valores propios como una norma universal, lo cual no es relativismo, pues ciertos elementos de la cultura son muestras del juicio moral transcultural y otros pueden no serlo. Este contacto fracasa cuando se ignoran mutuamente y no se influyen recíprocamente, o cuando se da una destrucción total que lleva a la desaparición de una de las culturas. Recordemos que Todorov estudió muy bien este último tipo de contacto en *La Conquista de América*.

La solución pasa por adoptar el pluralismo de los valores como respuesta al monismo moral. Este pluralismo, como ha mostrado Arango (2002), no es un relativismo, dado que concibe la dignidad humana como núcleo básico del universalismo moral, de allí que se mantenga el derecho que tiene cada persona de elegir sus fines y diferentes propósitos de vida. Por eso, sostiene que no debe confundirse el universalismo con la uniformidad, porque este es sobre los derechos y no sobre las costumbres. Precisamente es el situar las diferencias dentro de un núcleo común lo que permite evaluar la validez de las mismas: “se busca evitar la exclusión de los derechos como la expresión más evidente de la democracia” (2002, p. 103).

Parekh (2005a) argumenta que el monismo moral se basa en sostener que hay un modo de vida auténtico y humano. Además, el monismo no le da importancia al papel que la cultura tiene en los seres humanos, en su naturaleza y en cómo definen la vida buena, por lo tanto, no tiene aprecio por la diversidad cultural. De ahí que, insiste, no se logre explicar el surgimiento de las culturas con su cambio y comunicación, ni mucho menos el cómo se comunican y aprenden unas culturas de otras, que pasa también por la capacidad de juzgarse mutuamente. Es en esta comunicación y diálogo donde se empieza a valorar a los otros en la diversidad.

Lo importante es reconocer, como advierte Todorov (2011), que las culturas vivas siempre están en transformación, con influencias mutuas y, además, que todo individuo posee múltiples culturas. Por eso resalta que es posible un intercambio constructivo entre musulmanes y europeos. Para lograrlo, sostiene dos postulados de la

Ilustración: uno jurídico y político, que tiene que ver con que las sociedades se rigen por leyes establecidas por los ciudadanos y que estas predominan sobre las otras normas, pues es esto lo que permite el reconocimiento de una dignidad y la igualdad ante la ley; de allí que insista que en un Estado de derecho no se admiten los crímenes de honor ni la violencia por asuntos religiosos, porque no se permite que la justicia se tome por cuenta propia. Y otro antropológico, que consiste en que aunque se reconoce la pertenencia de los hombres a una misma especie, existe diversidad en la sociedad y en las culturas, de donde surge que los pueblos organicen su existencia de maneras diferentes.

Lo fundamental, para que no se preste a confusiones, es que Todorov reconoce que para aceptar estos dos postulados no es necesario que los musulmanes renuncien al islam, pues ser creyente no elimina el resto de identidades, ni impide respetar las leyes de un país: “a diferencia de lo que pretenden los integristas, la religión jamás ha regido la totalidad de la existencia” (2011, p. 229). Su lectura permite dejar de creer que los musulmanes son únicos en el género humano, como lo hace la lectura de Sartori al reducir todo gesto a su pertenencia cultural, es decir, religiosa. Para Todorov:

Contrariamente a lo que imaginan los unos y los otros, las normas morales y religiosas, si las hay, no engendran mecánicamente los actos [...]. Los musulmanes, como todos los demás seres humanos, modelan su comportamiento bajo la presión de multitud de factores, entre ellos también los principios extraídos de la religión. A lo largo de la historia los ciudadanos de los países musulmanes, como todo el mundo, han obedecido las leyes —por lo demás muy variadas— de los países en los que vivían (2011, pp. 229-230).

Su lectura es que la mirada que ha primado en Europa, en la cual los musulmanes se entienden como seres que solo actúan a partir de la religión, es profundamente reduccionista, pues la totalidad de la población musulmana queda circunscrita al islam, entendiendo que todos sus actos están en función de su religión, que todas sus elecciones dependen de una única causa; acompañado de esto, se encierra el islam en el islamismo, por lo tanto se confunde la religión con un programa político y, de igual manera, se reduce el islamismo al terrorismo, desconociendo que puede tener muchas vías de acción

política que no necesariamente trasgreden las leyes. Por eso insiste en que hacer esas reducciones frente al islam no solo es una mentira, sino que, también, estas son perjudiciales, porque son las que hacen que los musulmanes terminen en las puertas del islamismo. De esta manera, ve que Europa, más que querer reducir la hostilidad, pretende avivarla, por eso su preocupación es encontrar la manera en que esta pueda contenerse, lo que pasa también por el lenguaje, porque le preocupa el vocabulario médico que se usa cuando se habla del islam, tal como el contagio islámico, donde es “inevitable que subyazca la tentación de escisiones quirúrgicas” (2011, p. 283).

Por eso siempre acude a la prudencia y al estudio tranquilo de los hechos. Si de verdad se quiere impedir el surgimiento de nuevos terroristas, le parece que no se puede ver en sus actos la verdad del islam, así lo reivindiquen, ni concluir que estos comportamientos se derivan de la religión o la cultura:

A los dos participantes en este diálogo les interesa trazar una línea de demarcación muy clara entre identidad cultural y decisiones políticas, entre formas de espiritualidad y valores cívicos encarnados en las leyes. Gracias a este tipo de distinción otros países no occidentales supieron adoptar los principios del régimen democrático sin tener que renunciar a sus tradiciones y costumbres. La separación entre leyes y valores, por un lado, y entre cultura y espiritualidad, por el otro, puede convertirse también en Occidente en el punto de partida de una política que se adapte a la sociedad contemporánea (2011, p. 284).

Lo fundamental, insiste, es no encerrar a los musulmanes en su identidad religiosa, sino darles el respeto que tienen el resto de los miembros de la comunidad, pues separarlos y encerrarlos en su cultura es más propio de la barbarie, mientras que el reconocimiento mutuo es el paso hacia la civilización.

Si se acepta la visión interpretativa y comprensiva que propone, se deja a un lado el fundamentalismo y se logra llegar al espíritu de la Ilustración que tanto defiende, el cual no solo afirma la pluralidad de las culturas, sino que, también, mantiene una unión civilizatoria. Por eso insiste en que esto no tiene ninguna incompatibilidad con el islam: “en ningún caso es preciso abjurar del islam para entrar en la modernidad, adherirse a la democracia y llevar a cabo un

intercambio fecundo con los que no son como nosotros. Ser creyentes no nos impide cumplir con nuestros deberes de ciudadano” (2011, p. 234).

Si se logra el sentimiento de respeto para la identidad colectiva, ve apertura entre los otros y no encierro defensivo, como sucede cuando se da marginación. Por esto la integración, sostiene, necesita del reconocimiento de una misma dignidad para los miembros de la sociedad. Una vez más, su pensamiento no se queda en algo que podríamos denominar intenciones, o elucubraciones filosóficas, sino que propone, o por lo menos ve formas que permiten ese respeto a la identidad colectiva:

Podemos imaginar tales medidas simbólicas, que contribuyen a valorar positivamente esta igual dignidad de todos, en los ámbitos más diversos de la vida social. No sería escandaloso, por ejemplo, que en un país laico como Francia, donde se tienen seis días de fiesta al año vinculados a celebraciones católicas (Pascua, Ascensión, Pentecostés, Asunción, Todos los Santos y Navidad), hubiera uno vinculado a la segunda religión del país, el islam; nada tiene de sorprendente que las reglas de vida común tengan en cuenta la evolución de la población. Ni proponer que se enseñe más el árabe en la escuela, no para encerrar en ella a los niños cuyos padres lo hablan, sino para hacer de él una lengua como las demás. Si las mujeres lo piden realmente, ¿por qué no reservar también horarios no mixtos en las piscinas municipales? La promiscuidad de cuerpos desnudos de ambos sexos es sin duda una característica de la cultura occidental contemporánea, pero no es una consecuencia intangible de los principios democráticos. Para ello no es necesario cambiar las leyes, pero tampoco basta decir que cada cual puede hacer lo que quiera en su esfera privada. Entre lo legal y lo personal se inserta una tercera zona, la de la vida social, que se rige por normas adoptadas por consenso, no por la fuerza. Es preciso pues discutir caso por caso los problemas que se plantean (2011, pp. 238-239).

Insiste: no es una condición necesaria que los países musulmanes se transformen, pero no por esto deja de ser deseable una evolución de la doctrina islámica: “El verdadero origen de las tensiones no está en los callejones sin salida de la exégesis teológica, sino en el sentimiento de frustración y de humillación que experimenta la población en muchos lugares” (2011, p. 235). Para el autor, la solución es política y no cultural ni religiosa, y se reduce a que los países entren a la modernidad, la cual ya no se confunde con Europa. Por

eso le sigue pareciendo sorprendente que, aun cuando existen razones suficientes para el resentimiento a partir de la humillación que han sufrido por ejércitos extranjeros en sus territorios, o por tener que crear un mundo a partir de experiencias ajenas, gran parte de la población musulmana no confunde modernidad y Occidente. De allí que sostenga que Europa tiene su futuro en el encuentro con otras culturas, pues su identidad se enriquece absorbiendo otros elementos diferentes a los griegos y cristianos.

El liberalismo, entonces, se ve enfrentado a los límites de su pluralismo, pues con la presencia de inmigrantes se ha visto que una cosa es aceptar que existen otros valores, costumbres y culturas, y que se deben tratar desde el respeto y la igualdad, pero otra es cuando ya se ha visto enfrentado a ponerlo en práctica dentro de su mismo territorio o sociedad. Lo esencial reside en buscar una convivencia pacífica entre formas de vida antagónicas. De ahí la importancia de comprender que existen diferentes modos de vida que permiten a las personas desarrollarse y, por ende, la necesidad de que existan instituciones comunes en las que esas formas de vida puedan tener expresión y coexistir. Lo importante está en que la democracia liberal no tiene un modelo absoluto, sino que es una institución que se basa en la moderación y en la flexibilidad. Eso no implica que no tenga derechos fundamentales o valores comunes.

Todorov propone que para que el diálogo sea eficaz, este debe tener dos exigencias: la primera es reconocer que los implicados en dicho diálogo o intercambio son diferentes y, por lo tanto, no se puede partir del supuesto de que una de las voces es la norma y la otra es la desviación o el retraso: “si no estamos dispuestos a poner en cuestión nuestras propias certezas y evidencias, a colocarnos momentáneamente en la perspectiva del otro —y a constatar que desde ese punto de vista tiene razón—, no puede tener lugar el diálogo” (2011, p. 281). La segunda exigencia es que es imposible obtener algún resultado si los involucrados no aceptan un marco común en la discusión, si no establecen la naturaleza de los argumentos admitidos y la posibilidad de la búsqueda conjunta de la verdad y la justicia.

El problema de la lectura de Sartori radica precisamente en que no tiene las exigencias que Todorov propone. Sáenz ha mostrado

que la dificultad del pluralismo de Sartori es que el inmigrante musulmán deba acoger los valores occidentales a partir de una ruptura con sus vínculos culturales: “de ahí que el modelo de asimilación cultural no busca la coexistencia de las diferencias —que a la luz de Sartori es propia del pluralismo y del mundo occidental—, sino que propone más bien, su eliminación” (2014, p. 50). Como ha evidenciado Todorov (1991), el asimilador es el que pretende modificar a los demás para que se asemejen a él. Ese universalismo, por lo tanto, es problemático, pues las diferencias las interpreta como una deficiencia respecto a su ideal. De allí que la pregunta que genera sea fundamental: “¿sigo siendo tolerante cuando ni siquiera reconozco la existencia del otro y me contento con ofrecerle una imagen de mi propio ideal, con la cual el otro nada puede hacer? Es posible que lo que tomamos por tolerancia no haya sido más que indiferencia” (1991, p. 64). Podríamos agregar que en el caso de Sartori ni siquiera es indiferencia, es señalamiento, odio, discriminación.

La manera como percibimos y juzgamos a los demás, entonces, es para Todorov el avance de la barbarie a la civilización, pues permite reflexionar sobre la pluralidad humana admitiendo al otro “como interlocutor, y no sólo como objeto del discurso o como destinatario de mis órdenes” (2011, p. 230). Por eso propone la necesidad de dejar a un lado la oposición entre nosotros y los otros y la evaluación de las civilizaciones tomadas como un todo. Las civilizaciones, o las culturas, como las llama, ya que solo cree en la civilización en singular, son para él cambiantes, incoherentes y, por lo tanto, imposibles de catalogarlas jerárquicamente de manera inmutable, pues acepta que los otros organizan las sociedades de manera diferente a partir de sus costumbres y cultura, lo cual no implica que sean prisioneros de ellas o que no pueda aspirarse a valores de civilización.

Al respecto, sostiene que una cultura no tiene una forma orgánica ni es un sistema integrado o estructural. Las entiende como “conglomerados de fragmentos de origen distinto y relativamente autónomos” (en Moradiellos, 2003, p. 121). Por eso, la cultura europea es la suma de muchos subconjuntos, no una síntesis en algo homogéneo. De ahí que para que una cultura se considere viva tiene que estar dispuesta al cambio y en constante cambio: “por eso me parece un absurdo ilusorio y un peligro grave la pretensión de construir un Estado sobre una cultura. Las minorías culturales, en una

democracia, están protegidas y respetadas. No necesitan romper el Estado democrático para subsistir” (en Moradiellos, 2003, p. 121).

Y es esta la razón por la que retoma el humanismo, porque reconoce que los modos de vida de la gente son distintos, lo cual no implica que se abandone la universalidad de la humanidad, pues se reconocen iguales derechos e igual respeto para todos los seres humanos. Su humanismo distingue entre tres personas: el yo que es autónomo; el tú que a la vez que es distinto se pone en un mismo plano; y los ellos, la comunidad de la que se es parte, la humanidad, en la cual todos los individuos tienen igual dignidad. De ahí la importancia de la democracia liberal, que reivindica la finalidad del tú, la autonomía del yo y la universalidad de los ellos. En ella están, entonces, los postulados del pensamiento humanista. Por el contrario, el totalitarismo solo conoce el nosotros, que ha eliminado las diferencias entre los yo y los ellos, que son enemigos para combatir o eliminar. Por eso el autor defiende (2003b) que la universalidad es fundamental para respetar las diferencias, de lo contrario, los particularismos se vuelven fatales.

Insiste (2014) en que conocer sociedades diferentes permite dejar a un lado la ingenuidad y no confundir la tradición propia con el orden natural del mundo. Su propuesta siempre será la de recuperar el pensamiento ilustrado, que descubre a los otros en su diferencia o extrañeza, y es lo que permite que el reconocimiento de la pluralidad sea fecundo, pues deja a un lado el relativismo y obliga a reconocer la humanidad común. Su interpretación (2002), por lo tanto, refiere a que el universalismo no dificulta la alteridad, sino que es lo que la hace posible. El pluralismo de los valores conserva un mínimo de normas universales para regular la alteridad y, por lo tanto, no absolutiza el relativismo ni esencializa las diferencias.

Retomar sus palabras, entonces, lleva a reconocer la postura que debe tomar Europa para su futuro con los inmigrantes:

Por cómo percibimos y acogemos a los otros, a los diferentes, se puede medir nuestro grado de barbarie o de civilización. Los bárbaros son los que consideran que los otros, porque no se parecen a ellos, pertenecen a una humanidad inferior y merecen ser tratados con desprecio o condescendencia. Ser civilizado no significa haber cursado estudios superiores o haber leído muchos libros, o poseer una gran sabiduría: todos sabemos que ciertos individuos de esas características fueron capaces

de cometer actos de absoluta perfecta barbarie. Ser civilizado significa ser capaz de reconocer plenamente la humanidad de los otros, aunque tengan rostros y hábitos distintos a los nuestros; saber ponerse en su lugar y mirarnos a nosotros mismos como desde fuera. Nadie es definitivamente bárbaro o civilizado y cada cual es responsable de sus actos. Pero nosotros, que hoy recibimos este gran honor, tenemos la responsabilidad de dar un paso hacia un poco más de civilización (2008b).

Conclusiones

El liberalismo contemporáneo: entre la absolutización y la moderación

En los capítulos anteriores hemos podido ver que Sartori y Todorov defienden la democracia liberal, pero por razones diferentes y con argumentos y tonos diferentes. El liberalismo contemporáneo no es homogéneo. Como el autor italiano lo reconoce, no posee un frente común ni una identidad clara, aun cuando puedan rastrearse en él ciertos conceptos centrales (Freeden, 2015). Además, vimos que el liberalismo, en tanto tradición, ha tenido la capacidad interna de criticarse y de adaptarse a los contextos y circunstancias; por esto reacciona de maneras diferentes a las demandas democráticas o a los problemas que se presentan, ya sea de manera conservadora, como en el caso de Sartori, o reivindicando un liberalismo social o un humanismo, como en el de Todorov.

Ambos autores, a la luz de lo que defienden, han reconocido problemas en la democracia liberal, ya sean externos, como los inmigrantes para el caso de Sartori, o internos, íntimos, producidos por ella misma, como la deriva identitaria, instrumental y moralizadora o el mesianismo, el ultraliberalismo, el populismo y la xenofobia para el caso de Todorov; problemas que son producto del desequilibrio de alguno de los principios de la democracia liberal. Los dos autores analizan el problema con los inmigrantes musulmanes, pero su diagnóstico es distinto y sus soluciones también.

En este sentido, hay preocupaciones en ambos en torno al futuro de la democracia liberal, por supuesto por razones distintas. Tello (2017) ha denominado la época contemporánea como pesimista frente a la democracia liberal, pues se ha abandonado el tono profundamente triunfalista de la década de 1990. Tono, por lo demás, que nunca tuvo Todorov pero sí Sartori.

Es frente a este nuevo panorama que ciertos expertos en la obra de Sartori sostienen que se deben entender su tono y propuestas, pues esos últimos ensayos están invadidos por un pesimismo que no estaba antes (Marván, 2017; Silva, 2017) y, por lo tanto, no son

fruto de investigaciones profundas, pero sí dejan ver su “conocimiento acumulado, su rigor conceptual y su incisiva ironía” (Silva, 2017, s. p.). Por eso insiste Marván (2017) que este pesimismo lleva a Sartori a reflexionar sobre ciertos problemas sin encontrarles un camino de salida o una recuperación. Silva (2017), asimismo, ha dicho que Sartori ya no es el ingeniero que ofrece soluciones a los problemas, sino que es un humanista trágico. Por supuesto, este trabajo permite concluir que ello no es cierto, pues sí les ve una salida: fortalecer la civilización occidental liberal.

Para Silva, la última etapa de Sartori puede calificarse de panfletaria, entendido el término no en sentido peyorativo, sino en toda la importancia política que tiene para la opinión pública, pues en este tipo de escritura la exageración y la ironía son fundamentales; se trata, por lo tanto, de tener la posibilidad de alarmar o de activar una preocupación sobre ciertos problemas, “y quién no sea capaz de entender el sino desde el cual se escriben estos textos no puede apreciar la importancia que tiene en la opinión pública” (2017, s. p.).

El problema es que este tipo de pensamiento, como ha mostrado Rodríguez (1998), ha hecho que ciertos pensadores liberales caigan en pronunciamientos agresivos, bélicos y de exclusión, llevando a un problema mayor, y es que estos liberales, que antes eran defensores del proceso de democratización mundial, ya no lo son, porque han pasado a preocuparse férreamente por el otro hasta convertirlo en enemigo, y han dejado a un lado la democratización para hablar de choque de civilizaciones.

Es esto lo que ha mostrado Todorov, pues no se puede justificar el pensamiento de Sartori desde el contexto de su pesimismo o desde su tono panfletario. Precisamente, por la importancia que tiene su voz en la opinión pública, no puede activar alarmas falsas que lleven a Europa a no encontrar la salida a problemas que son negociables. Si se miran los discursos de la mayoría de los presidentes europeos, o de Trump, es imposible no encontrar similitudes impresionantes con el pensamiento y las propuestas de Sartori. Por esto Todorov estudia casos concretos y está dispuesto en cada uno a moderar los principios de la democracia liberal para darles solución.

Los problemas que se fueron marcando en el trabajo, más la visión de ambos autores, nos permiten concluir que la democracia

liberal se mueve hoy sobre varios problemas, en parte, porque la manera como se entienda el liberalismo contemporáneo marca una tensión diferente sobre esa unión, que puede llevar a una separación, como en el caso de Sartori desde su absolutización de la libertad individual liberal, o a una unión siempre problemática, que no se resuelve jamás, pero que puede mantenerse desde la interpretación humanista, o desde un liberalismo social, como es el caso de Todorov. Los problemas, a los que cada visión del liberalismo responde de manera diferente, son: la absolutización del liberalismo, la base antropológica y la incomprensión de las culturas, y el pluralismo. Estos problemas tienen relación entre sí, inclusive jerárquica, pues es la absolutización del liberalismo lo que lleva a una incomprensión de las culturas y a una visión antropológica del ser humano problemática y poco realista, lo cual a su vez repercute en un problema sobre la gestión del pluralismo.

LA ABSOLUTIZACIÓN DEL LIBERALISMO

Se ha visto, a lo largo del trabajo, que la gran preocupación de Sartori es mantener la democracia dentro del liberalismo y que, al pensar en esta unión, le resulta fundamental que sea la parte liberal la que siga primando e, inclusive, la que se exporte. Por eso, también insistía en que siempre se debe ir de la libertad a la igualdad y no viceversa.

Su preocupación por la intervención del Estado lo lleva a defender radicalmente la libertad individual, absolutizando dicho principio. El problema de la absolutización de los principios liberales, o del individualismo liberal es que, como han mostrado Tocqueville y Rousseau, esa libertad liberal, enfocada en la seguridad, permite que sea un valor que se proteja a partir de un gobierno despótico (Arango, 2006).

Sassen, por su parte, ha insistido en la importancia del Estado de derecho y en lo problemático que resulta para este que la inmigración se regule desde una visión de crisis nacional:

El Estado de derecho se refiere, en buena medida, al derecho de los ciudadanos a no padecer los abusos del Estado. No se trata de un derecho que se vea reforzado por el control policial en tanto que instrumento

para mantener el control de la inmigración [...], esta intensificación simultánea de los enfoques policiales de la regulación y la inmigración y del reconocimiento de los derechos humanos y civiles crea una tensión, y esa tensión tiene consecuencias [...]. Acabará entonces violando esos derechos, interfiriendo en el funcionamiento de la sociedad civil (2013, pp. 26-27).

Esto le pasa a Sartori, precisamente, porque al absolutizar los principios del liberalismo ve que la inmigración de musulmanes va a acabar con los mismos y con la nación europea, pues las denomina como *contranacionalidades*. Para Todorov (2003b), la nación no es esencialmente peligrosa, pues destaca que tiene un sentido republicano que la opone a otros medios de legitimar la política pero no a otras naciones. Aun cuando se refiere a lo que diferencia de los extranjeros, la nación le parece que también está justificada, pues genera una identidad colectiva, una cultura que todo el mundo necesita. El problema está, sostiene, en que los nacionalistas de extrema derecha confunden las preferencias privadas y la justicia política:

Es perfectamente legítimo amar y preferir a los propios, sólo que los asuntos públicos no se rigen sobre la base de la simpatía sino de la equidad. Yo amo más a mis hijos que a los del vecino, pero cuando vienen a la casa les doy a todos la misma porción de torta. La política de discriminación que llevan adelante las alcaldías dirigidas por el Frente Nacional es inadmisible pues lo extranjeros en cuestión abonan los mismos impuestos que a los ciudadanos franceses, pagan sus aportes, por lo tanto deben tener acceso a todos los derechos sociales, sin excepción: escuela, alojamiento, atención médica (2003b, p. 144).

Lo peligroso es el nacionalismo, no la nación en sí misma, lo cual implica que es posible criticar el nacionalismo y defender la nación, ya que los primeros buscan un chivo expiatorio al cual culpar de todos los problemas que sufre el país: los inmigrantes. Por eso insistirá en que las medidas que toman los nacionalistas como expulsar a los inmigrantes y cerrar las fronteras son inviables y, además, indeseables, porque generan dificultades para la economía, la cultural y la moral: “no hay que pedirle a la nación algo que no puede darnos. Debe orientar la política pero permanece muda ante la moral, la nación no es suficiente para sostener la justicia” (2003b, p. 145).

En este sentido, entonces, no desconoce la importancia del Estado nación para garantizar los derechos, lo cual lo aleja del cosmopolitismo, una actitud que él mismo tildó de poco lúcida porque minimiza la necesidad de tener una cultura y, por lo tanto, sabe que la concordia universal que sueñan algunos filósofos jamás existirá, aun cuando es necesario buscarla. En el nivel político, el cosmopolitismo le parece ficción, pues los derechos humanos deben estar garantizados y defendidos por un Estado particular. En ese sentido, no es ingenuo a la hora de pensar los problemas políticos, y sabe que las abstracciones filosóficas, aunque importantes, no pueden ser las soluciones a todos los problemas de la realidad.

El problema que rastrea (1991) frente al Estado nación es el de la protección de los individuos, sobre todo cuando pertenecen a una minoría. Por eso la solución que ve no es el Estado nación ni para los unos ni para los otros, sino el Estado de derecho, que no permite la penalización o discriminación por tener una cultura diferente. Si el Estado llega a identificarse con un grupo cultural, esto lleva a la opresión de los demás. Por eso insiste en que la declaración de los derechos del hombre no tiene en sí misma los derechos de los pueblos; sino que su pretensión es la de obtener un equilibrio entre la justicia y la libertad a partir de ciertos principios universales, sin etiquetar a determinados países nacionales, como ha sucedido en la realidad. Este suceso admite que se da, en parte, porque se hace alusión constante a la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano, de allí que lo importante para él no sea la nacionalidad, sino la estructura democrática del país, y que defienda que es en tal contexto donde se define el defensor de los derechos del hombre.

Sin embargo, reconoce (1991) que es falso que la nación sea la única forma de comunidad posible, pues, paralela a esta, hay entidades infranacionales y supranacionales, como la familia y la región o el Magreb y la Unión Europea, respectivamente. Sassen (2013) también reconoce la importancia que sigue teniendo el Estado nación en muchas materias, pero no desconoce que la internacionalización de la inmigración ha hecho que estos deban integrarse a redes de derechos y normativas que son supranacionales, como la Unión Europea o los tribunales internacionales.

Esto es precisamente lo que no logra leer Sartori, pues al absolutizar el liberalismo, cualquier diferencia cultural la concibe como un problema para el mismo, o un ataque contra sus principios. Puede ser que acá esté el factor determinante para Sartori, su hipervaloración de las libertades individuales, o de la *demoprotección*, lo llevan a tener un miedo del conflicto (como él lo denomina) con el islam, pues para él se trata de países que no tienen una democracia liberal y, por lo mismo, no son seculares. En otras palabras, como parte de un consenso en torno a las instituciones liberales, o como absolutiza estas, cualquier conflicto que pueda empezar a resquebrajar estas instituciones, o a cuestionar su legitimidad, lo ve como algo profundamente problemático. Acá también el liberalismo conservador tiene una lectura errada, en cuanto niega el carácter conflictivo de las sociedades y, por lo tanto, cuando se presentan tales conflictos, el autor llega a diagnósticos errados.

Detrás de esa preocupación por los inmigrantes y por el multiculturalismo se esconde un miedo a la intervención del Estado. Para Sartori los Estados de hoy en día son gigantes y regulan muchas cosas; de modo que, si también tienen que entrar a proteger a los inmigrantes y las demandas que hacen a partir de su paro y marginación —recordemos que no ve posible que estos obtengan un empleo en una economía globalizada—, entonces le parece que el liberalismo pierde al ampliarse las demandas democráticas, por eso su preocupación siempre es la de mantener la democracia dentro del liberalismo, y no la integración de este en la democracia. En este sentido podemos decir que la visión de Sartori del liberalismo es conservadora, y que ve en cualquier intervención del Estado un paso hacia la servidumbre o hacia el totalitarismo. Aceptar el mercado no equivale a ser neoliberal, pero estar a favor de un Estado de bienestar sí implica no serlo (Franzé, 2018). Y este es el punto desde el que parte Todorov, porque rescata un humanismo, pero no Sartori.

Para Sartori el mayor peligro al que se enfrenta el liberalismo es defender la integración de los inmigrantes sin mirar las consecuencias, pues lo que está en juego es la libertad debido al crecimiento del Estado para poder lograr la integración. De allí que defienda radicalmente la libertad individual, en tanto el crecimiento del Estado puede acabar con el liberalismo y, de esta manera, con los límites al poder político.

El problema es que Sartori sigue inserto en una lógica de guerra fría, es decir, en buscar un enemigo para poder existir. Eso fue lo que hizo durante toda su vida, buscar los enemigos del liberalismo: el comunismo o algunos sistemas electorales en el pasado, y el multiculturalismo y los inmigrantes, o la multiculturalidad, en el presente.

Esa absolutización del liberalismo lleva no solo a hacer malos diagnósticos sobre los problemas, sino también a confundir cualquier rasgo de colectividad con el totalitarismo y, por lo tanto, a la pérdida del bien común, que es la gran preocupación de Todorov. Su diagnóstico es, en otro sentido, que la democracia liberal sufre hoy un problema de desmesura, principalmente del lado liberal, que ha convertido a la economía en un fin, y no en lo que debería ser, un medio, al igual que lo son el Estado y el derecho.

Frente a esta absolutización de los valores o los principios, la gran preocupación de Todorov es otra, pues ve que la manera de acceder a ellos es más importante que su contenido en sí. Por eso su pregunta es por el cómo se accede a ellos, pues la absolutización de los derechos es problemática; es decir, solo pensar en el contenido, sin el cómo se logran, es el gran problema. Esta preocupación recuerda una discusión en la Grecia antigua, que retoma extraordinariamente Javier Franzé (2004) para explicar qué es la política, entre Platón, los sofistas y Aristóteles en torno a la fundamentación de los valores, es decir, si estos son objetivos (Platón) o relativos y creados (sofistas). Disputa que tiene a Aristóteles en una posición intermedia.

En Platón los valores son absolutos, incondicionados, eternos e inmutables. Por el contrario, para los sofistas los valores tienen un carácter relativo, circunstancial, mutable y creado. Para Aristóteles hay valores o principios, pero acepta un rasgo relativista y circunstancial en torno al problema de cómo realizar cada valor en la práctica. En este sentido, el contexto afecta la decisión y la realización del valor. Por lo tanto, la pregunta fundamental es cómo, o sea, la realización del valor en una circunstancia dada. La realización del valor no se refiere al ideal, a realizarlo completamente en una situación, sino a su realización posible, a la mejor manera de realizar ese valor.

Esto es precisamente lo que hace Todorov cuando analiza el problema con los inmigrantes a partir de casos concretos, y vimos ya que sus respuestas siempre están en torno a cómo acceder a ese valor, no en torno a la absolutización del mismo, por eso está dispuesto a no ver las libertades, por ejemplo, como un asunto absoluto, sino siempre limitado por otros derechos o libertades. Recordemos que es también lo que hace al analizar situaciones como el uso de la burka, la implementación de horarios especiales para las piscinas, la libertad de expresión en las caricaturas contra Mahoma, entre otros.

De esta manera rescata la moderación, la cual, como él mismo advierte, tiene el inconveniente de recibir ataques de todos lados. Recuerda que Montesquieu comparaba el destino de las personas moderadas con el de aquellos que “viven en el segundo piso de la casa y que viven molestados por el ruido que viene de arriba y de abajo” (2003b, p. 258). Esa moderación, o equilibrio entre los principios de la democracia liberal, le permite llegar a diagnósticos más certeros sobre los problemas y a soluciones más responsables. Además, no cae en las interpretaciones de ciertos liberales, como Sartori, que ven en la democracia un peligro para las libertades civiles, pues entiende que la deliberación pública es fundamental en una sociedad pluralista, donde los valores y las alternativas morales y políticas siempre están expuestas a la crítica (Arango, 2006). En este sentido, la moderación también le permite inferir de sus premisas liberales consecuencias democráticas. Consecuencias que Sartori no está dispuesto a reconocer.

Por eso Arango (2010, 2018), en parte por sus lecturas de Todorov y otros autores, sostiene que la democracia en el mundo moderno debe interpretarse no solo como una teoría política o como una forma de gobierno, sino, también, como una forma de sociedad o de cultura política sobre la forma en que debe entenderse la vida en común. En este sentido, sostiene, los beneficios del liberalismo dependen de una base democrática que los haga posibles.

Sin embargo, no siempre sucede así, pues vemos que Sartori prefiere evadir la deuda que tiene el liberalismo con la democracia y no reconocer que es allí en donde residen las garantías de la protección de las libertades. Por eso insiste en que no cree en la libertad

positiva, y que decidió dejar a Isaiah Berlin a un lado porque ese concepto llevaba a un perfeccionismo que le parecía peligroso para el liberalismo. Sin embargo, como ha mostrado Arango (2010) al estudiar a Berlin, hay una exageración o incomprensión del término, pues parece “como si se tratara de la oposición entre liberalismo y socialismo marxista, como si la democracia fuera marxismo soviético o aportara ella misma los pretextos para la elevación de partido único al rango del príncipe de los tiempos modernos” (2010, p. 106). Todorov retoma el racionalismo ilustrado, porque, como nos permite entender Arango (2010), este contiene los logros del liberalismo y, además, incorpora los compromisos democráticos que ciertos liberales no están dispuestos a asumir.

El tener como referente la filosofía política le permite a Todorov (en Groot, 2008) distinguir entre la libertad en sentido antropológico, de hacer lo que el individuo considere, y la libertad política, que precisamente pone límites a esa libertad antropológica que pretende ser absoluta en tanto acción personal. El hecho de vivir en una sociedad hace que se les deba poner límites a las acciones de los individuos, por eso el autor no duda en afirmar que no existe una libertad absoluta en la sociedad, que sus límites se trazan y someten a discusión en el debate público. Al rescatar esto, Todorov es profundamente democrático y supera las limitaciones del liberalismo.

El rescate de la moderación permite no caer en los errores de Sartori; para este caso, el de ver en una preocupación por el bien común un signo de totalitarismo, como, también, el de ver en los inmigrantes una amenaza real de colapso de la civilización occidental europea, pues recordemos que el problema no es solo que sean musulmanes, entre los cuales, para el autor, se filtran terroristas, o se vuelven fundamentalistas al llegar a Europa, sino que ve las migraciones como incontrolables, a no ser que se pongan restricciones que, como vimos, son problemáticas para el Estado de derecho.

Ante esto, Sassen ha insistido en que las migraciones internacionales son procesos limitados y condicionados, sujetos a pautas, lo cual permite, a su vez, salir del diagnóstico de una crisis nacional y, por lo tanto, asumir la posibilidad de su gestión:

De gestión de un proceso difícil, pero manejable [...]. Tanto Europa como los Estados Unidos se han visto obligados a desarrollar formas

de gestionar procesos complejos, así como un planteamiento más multilateral de los procesos y situaciones. La regulación de la política de inmigración sigue siendo un asunto complejo y difícil que requiere una renovación considerable. Pero es factible (2013, p. 28).

Por eso no cree en la “imaginiería de invasiones de inmigrantes y refugiados que llegan desde todas partes y sin un objetivo aparente” (2003, p. 181), la cual es, claramente, la visión de Sartori. Las conclusiones de Sassen en su investigación son fundamentales para tomar decisiones, y aunque su estudio llega hasta finales del siglo xx, los procesos del xxi no han cambiado radicalmente como para sentenciar que no sean pertinentes o de utilidad. Tales conclusiones son:

1. La emigración afecta a un porcentaje muy bajo de la población de determinado país porque son pocos los que están dispuestos a dejar su ciudad. Por supuesto que esta aumenta cuando son refugiados o inmigrantes producidos por el terror en su país. Hay una minoría decidida a emigrar y otros en una zona gris que, dependiendo de los factores, lo harán o no. La mayoría, sin embargo, no lo hace.
2. Los inmigrantes siempre son una minoría dentro de la población de un país. Ningún país de Europa tiene un porcentaje total de inmigrantes superior a la décima parte de la población. Para el caso de la Unión Europea, esto corresponde a menos del 5%. De los 15 millones de inmigrantes que había para la década de 1990 en Europa, 5 millones, es decir, el 35,4%, provenían de países miembros de la Unión Europea, y el resto de países terceros; los inmigrantes de estos países terceros eran menos del 3% de la población total de Europa. Esto implica incluso a la población magrebí, que la consideran difícil de integrar por su cultura y religión, pues la autora muestra que en los ocho países más grandes de la Unión Europea solo representan dos millones, es decir, el 14,5% de la población de inmigrantes de la Unión Europea, y el 0,62% del total de la población europea: “incluso aunque se doblara el total de la población magrebí incluyendo en el cálculo los indocumentados y naturalizados, no superarían el 1,3 por 100 del total de la población de la UE” (2013, p. 190).

3. Hay una migración de retorno importante, excepto cuando la situación política y militar de los países de origen no la hace posible ni deseable.
4. Existe una tendencia al asentamiento permanente en un porcentaje variable de los inmigrantes. Esta tendencia existe así se den tasas importantes de retornos o políticas de los países para impedir el asentamiento.
5. La inmigración no es un proceso homogéneo sino profundamente diferenciado, pasa desde personas que buscan asentarse permanentemente hasta gente que solo busca un trabajo temporal con idas y vueltas. Las pautas principales que rastrea la autora son precisamente estas dos. Reconocer estas diferencias facilita la formulación de una política.

Las cifras estadísticas sobre la cantidad de inmigrantes en Europa y los flujos migratorios en lo que va del siglo *xxi*, presentadas por el Portal de Datos Mundiales sobre la Migración (2019), en las cuales se refieren a las poblaciones de migrantes internacionales, incluyendo todos los residentes de un país extranjero, independientemente de cuándo hayan ingresado a Europa, y que por lo tanto pueden no incluir a los migrantes de segundas o terceras generaciones, y que son diferentes a los flujos migratorios anuales, reflejan que el panorama en el siglo *xxi* no ha cambiado radicalmente con respecto al de finales del siglo *xx*, pues la población de migrantes internacionales fue del 11% frente al total de la población europea en el 2019.

Si se observa solo la Europa occidental, que incluye, para el Portal de Datos Mundiales sobre la Migración (2019), países como Alemania, Francia, Suiza, Países Bajos, Bélgica, Austria y Luxemburgo, la población total de migrantes internacionales para el 2019 fue de 30,4 millones, lo que equivale a un 15,6% de la población total de estos países. Si bien el porcentaje de la población total de migrantes junto al total de los habitantes de dichos países ha aumentado de manera progresiva en el siglo *xxi*, pues en el 2000 era de 11,4%, en el 2005 del 12%, en el 2010 del 12,8 % y en el 2015 del 13,6%, el aumento en los quinquenios es muy bajo, pues no se ha duplicado ni triplicado.

Los aumentos de los flujos migratorios tampoco son alarmantes: entre el 2000 y el 2005 oscilaron entre 1,1 y 1,3 millones, para luego, entre el 2006 y el 2013, oscilar entre 1,1 y 1,6 millones. Además, han existido retornos voluntarios, los cuales, del 2012 al 2018, fueron un total de 258. Dichos retornos son bajos en comparación con el flujo de inmigrantes, pero, como se señaló anteriormente, estos suelen aumentar cuando existen las condiciones en los países de origen para retornar.

Si se toman otros países receptores de migrantes, como España, Italia y Grecia, se tienen cifras de una población total de migrantes internacionales para el 2019 de 6,1, 6,3 y 1,2 millones, respectivamente. Lo que equivale a un 13,1%, 10,4% y 11,6% de la población total de cada uno de esos países mencionados, respectivamente. Los datos del porcentaje de población total de migrantes respecto al total de los habitantes de cada país muestran un aumento progresivo en quinquenios desde el comienzo del siglo XXI, excepto en el 2015, cuando presentan una disminución menor al 1%.

Estas cifras corroboran lo expuesto por Sassen en torno a que la inmigración es un proceso poco homogéneo, con diferentes pautas e intereses, y que, aun con las crisis que viven algunos países africanos, jamás llegan a cifras que permitan hablar en términos de invasiones incontroladas. Por eso el camino que defiende la autora no es otro que el de trabajar con los inmigrantes y refugiados para su integración dentro de unos marcos que garanticen la diversidad cultural y religiosa. Esto es precisamente lo que hace Todorov al buscar la moderación de los principios de la democracia liberal, pero es lo que no permite hacer Sartori al absolutizar el liberalismo; por el contrario, lo que hace es confirmar el diagnóstico de Todorov: la deriva instrumental y moralizadora, y el populismo, el ultraliberalismo, el mesianismo y la xenofobia.

LA BASE ANTROPOLÓGICA Y LA INCOMPRENSIÓN DE LAS CULTURAS

El otro problema que encontramos en el liberalismo conservador o absolutista de Sartori corresponde a la incomprensión de las culturas. El caso concreto es el de la cultura musulmana, que la entiende como un todo homogéneo, en donde solo hay sumisión y no aprecio por la libertad, al ser esta, desde su mirada, una cultura teocrática. Recordemos que, adicional a esto, el problema de Sartori es pensar que es imposible que los inmigrantes musulmanes comprendan la cultura occidental porque esta se construyó a partir de abstracciones y conceptos que no entienden en la cultura musulmana. Una vez más, está la necesidad de un enemigo para afirmar la identidad, ya no el comunismo sino el islam.

Su mirada de la cultura musulmana es tan errada que ve autonomía en el mundo occidental, es decir, niega el peso de la cultura en el individuo occidental, pero no para el musulmán, pues entiende que todos sus actos y decisiones son producto de su cultura teocrática, la cual está basada, desde su lectura, en identidades que vienen pegadas a la espalda, que no son decididas sino heredadas. Sartori insistirá siempre en que dejar una tradición o las identidades impuestas es un acto de liberación, pero esto solo lo ve posible en la cultura occidental. Ambos diagnósticos son equivocados, no solo porque las identidades no son malas en sí mismas, sino porque los musulmanes no deciden todo en su vida a partir de las identidades, también tienen autonomía.

El problema es que no se da cuenta de que con su diagnóstico de choque o conflicto de civilizaciones lo que hace precisamente es generar una identidad que se hereda, y que es imposible no adherirse a ella. Si esta es una guerra civilizatoria, no se puede detener, porque no hay forma de negociar, en ese sentido crea identidades imposibles de resistir o abandonar. Ese es, justamente, el problema en el que cae: critica las identidades, pero su diagnóstico lo lleva a un tipo de identidad igual a las que critica: pegadas a la espalda, no elegidas de forma autónoma, impuestas. Todorov lo dice: así las cosas, es imposible no adherirse, no escoger un bando. Ahí su prudencia es, una vez más, pertinente, pues sabe que tratar los conflictos como políticos permite negociar, solucionarlos y, por lo tanto, no exacerbarlos.

Como bien lo ha mostrado, el problema es de desculturización, no de identidades ni mucho menos un conflicto cultural, civilizatorio o religioso.

Como señala Arango, “el mayor aporte del libro *El miedo a los bárbaros*, de Todorov, está en mostrar el empleo retorcido que puede hacerse de la identidad cultural, con el fin de aislar una comunidad para obtener su expresión más violenta y cruel” (2010, p. 91). Por eso señala que son las condiciones sociales las que llevan a la agresión y la violencia, pues en medio de la exclusión y la humillación, es decir, del no reconocimiento, se acude a las primeras para obtenerlo. Corresponde esta a la lectura de Todorov, quien insiste en que, como Rousseau había mostrado, el bien y el mal manan de la misma fuente, que no es otra que el proceso de sociabilidad, de ahí la necesidad de vivir con otros y de identificarse con ellos por medio de un sentimiento de común humanidad (Arango, 2010).

Para Todorov (2003b, 2011) es connatural al ser humano tener una cultura, por lo tanto, la identidad de la especie está en que podemos ser diferentes. Esta cultura es colectiva, permite concebir el mundo y organizarlo, reconocer sentimientos y expresarlos; sin embargo, ello no implica que cada individuo se encierra en la cultura o la tradición, pues la forma en que entiende la cultura permite que esto no se dé. Por un lado, porque todo individuo porta diversas culturas y, por el otro, aunado al anterior, porque toda cultura está en constante transformación. La cultura que no cambia, que no se transforma, está muerta:

¿Qué es la cultura francesa? Su continuidad es indiscutible y, sin embargo, ningún elemento permanece intacto. La lengua ha cambiado, también la religión, las vestimentas, tal como sucedió con el tipo físico. Los nacionalistas de extrema derecha denuncian una invasión, quieren provocar un miedo pánico ante los inmigrantes. Pero los cristianos fueron invasores, los francos también, los galos por cierto, para no hablar de los romanos. No hay ninguna razón para dejarse impresionar por la existencia de movimientos de población y de nuevas influencias (2003a, p. 151).

Reconoce que el ser humano nace en una cultura, pero de ahí no se deriva que tenga que estar encerrado en ella, por lo tanto no se presenta una disyuntiva entre pertenecer a la cultura o ser libre, sino que, por el contrario, es dominando la propia cultura como se da lugar a la

invención individual: “aunque dominar no significa, como pretenden los integristas de toda obediencia, seguir ciegamente” (2011, p. 97). La existencia de culturas no las hace inmutables ni impermeables entre ellas mismas, por eso postula que es necesario dejar la oposición entre dos concepciones: “por un lado, la del individuo descarnado y abstracto que existe fuera de la cultura; por el otro, la del individuo encerrado de por vida en su comunidad cultural de origen” (2011, p. 97).

El vivir dentro de una cultura o adoptar una nueva, permiten sentir la existencia y por lo tanto dar dignidad a la vida, por eso afirma (2011) que la pérdida de la cultura propia sin adquirir otra es el mayor problema y la peor desgracia imaginable. Sin embargo, advierte que la identidad, adquirir una cultura, es solo una condición necesaria para forjar la personalidad humana, pues la condición suficiente es la apertura hacia la alteridad, el reconocerse en personas diferentes y tratarlos como semejantes, lo cual implica un horizonte de universalidad y de construcción de civilización.

Las culturas, entonces, “no son islas monolíticas, sino aluviones que se entrecruzan. La identidad individual procede del encuentro de múltiples identidades colectivas en una sola persona, y cada una de nuestras numerosas pertenencias contribuye a la formación del ser único que somos” (2011, p. 85). En sus palabras se puede rastrear que el problema de la incomprensión de las culturas por parte de los liberales que absolutizan la libertad individual es precisamente que parten de una base antropológica errada: de una concepción abstracta de la naturaleza humana en la que solo existen individuos sin ninguna pertenencia social.

Este concepto de libertad del liberalismo remite a una diferencia entre la democracia y el liberalismo, diferencia que marca sus distintas bases antropológicas. Para Todorov, lo importante es rescatar y destacar la idea de sociabilidad del hombre en varios filósofos de la modernidad, como Rousseau, Constant y Tocqueville, lo que lo lleva a considerar el individualismo desde una perspectiva más amplia, pues, aunque estos no niegan la presencia del individualismo liberal en la modernidad, él sabe que esta es insuficiente o defectuosa, dado que ve en el atomismo social algo negativo. Por esto Todorov, como lo muestra Arango (2006), logra demostrar la insuficiencia de la figura del individuo asocial y egoísta, rescatando

las necesidades propias del ser humano y su necesidad de reconocimiento y sociabilidad.

Este problema antropológico, para Todorov, permite solucionarlo el humanismo, pues reconoce la pertenencia social de los hombres, la necesidad del reconocimiento. Así, su tradición no es el individualismo liberal sino el humanismo, que insiste en la naturaleza social de los hombres y que, por lo tanto, impone restricciones a la autonomía individual. Sabe que la libertad es fundamental, pero esta no es un absoluto ni es ilimitada.

Esto es fundamental, porque aunque él vivió el totalitarismo al ser búlgaro, no por eso dejó de reconocer la necesidad del bien común y de la pertenencia social de los individuos; algo en lo que sí cae Sartori al absolutizar el liberalismo a partir del miedo que siente hacia el totalitarismo.

Es precisamente esta idea de una vida buena basada en una concepción abstracta de la naturaleza humana la que criticará Parekh (2005a), pues así el liberalismo desconoce la importancia de la cultura y cómo los seres humanos se desarrollan en ella. Para este autor, la cultura media y reconstituye la naturaleza humana y, por lo tanto, no se puede partir de una naturaleza abstracta. Pero el problema no acaba ahí, se agranda cuando el liberalismo absolutista por fin se pregunta por las culturas, porque las entiende como un todo integrado y orgánico, ignorando la riqueza y diversidad interna al igual que las tensiones que se dan dentro de una misma cultura, es decir, que no son estáticas. Es lo que le pasa precisamente a Sartori al estudiar la cultura musulmana.

EL PROBLEMA DEL PLURALISMO

Parekh (2005a) ha mostrado que ciertos liberales han tomado prestado el lenguaje y pensamiento del cristianismo, lo cual influencia la manera en que se relacionan con otros modos de vida y pensamiento: ellos eran la luz, el estilo de vida más humano, el bien, la libertad, el individualismo; los otros, en cambio, el mal, una vida no humana por tener costumbres ciegas y colectivismos. De ahí, concluye, que muchos liberales califiquen los otros modos de vida no liberales como irracionales, oscurantistas, tribales. En otras palabras,

es la expresión propia de un monismo moral que no logra ver nada bueno por fuera del estilo de vida que se defiende y, por lo tanto, quiere reducir el contacto con los otros o asimilarlos. Sus palabras son ilustrativas al respecto:

De forma directa o indirecta, sutil o crudamente, los liberales siguen absolutizando el liberalismo. De ahí su tenaz tendencia a convertirlo en un marco central de referencia, a clasificar los modos de vida según sean o no liberales, a afirmar que quien no es liberal es antiliberal y a hablar mucho de tolerancia y poco de respeto o tutela (2000, p. 172).

Es esto precisamente lo que le pasa a Sartori. Por eso para Parekh (2005a), si los liberales quieren ser justos con otros modos de vida, deben dejar a un lado este tipo de distinciones binarias, lo cual es imposible desde que sigan absolutizando los principios liberales o la forma de vida liberal. Para ello se necesita aceptar el pluralismo de los valores y reconocer que la vida buena puede lograrse o vivirse de muchas maneras. Pero, si se sigue absolutizando el liberalismo y dentro de un monismo moral, argumenta, se seguirán tratando los modos de vida no liberales desde una defensa férrea del mismo y con una visión descalificadora de los otros modos de vida.

Es precisamente ahí donde se genera el problema del pluralismo liberal, pues este postula la unidad del género humano, pero ve a todos como iguales a los occidentales, solo que los demás no se aproximan a ese ideal. Por lo tanto, es, como lo vimos con Sartori, un falso universalismo que esconde un particularismo. Este problema ha llevado al otro extremo: el del relativismo de los valores, cultural o histórico, que afirma la imposibilidad de comunicación entre las diferentes culturas y que da lugar a la xenofobia y el racismo; por lo tanto, “un relativismo del todo coherente puede exigir que todos los extranjeros regresen a sus respectivos países, a vivir en medio de los valores que les son propios” (Todorov, 1991, p. 82).

Pero Todorov conoce muy bien el peligro de ambos extremos —recordemos que vivió el totalitarismo— y, por lo tanto, sabe el precio que se paga cuando se dejan a un lado los ideales de la Ilustración, la igualdad y la libertad, y se aprueban solamente los particularismos culturales o la pertenencia a determinada nación o tradición. Si se deja a un lado un universalismo, se encierra a los individuos en una identidad cultural fija, llevando al particularismo

y al relativismo, lo cual, como advierte Arango (2002), es una solución tan poco aceptable como el eurocentrismo.

En un mundo como el de hoy, entonces, el pluralismo se convierte en algo fundamental para las democracias liberales, pero precisamente el liberalismo conservador o absolutista tiene dificultades para mirar el pluralismo, pues niega la base democrática. Aunque el liberalismo busca la tolerancia, el problema radica, como lo expresa Arango (2002), en que su concepción de la libertad, entendida como libertad negativa, es inconveniente para la construcción de la comunidad, pues el bien común se entiende como una construcción a partir de intereses particulares. La democracia supera la tolerancia, pues esta puede caer en un relativismo:

Así las cosas, el pluralismo sería expresión de liberalismo, pero no de la democracia, porque la democracia no puede cerrar el debate, tiene que abrirlo hasta que los argumentos puedan alcanzar la confrontación de los diferentes puntos de vista, en el plano de su validez: el pluralismo no puede cerrarse a considerar que las oposiciones son entre preferencias subjetivas y que no tendría lugar la discusión. Si se acepta que la filosofía política examina los diferentes argumentos en relación con los propósitos comunes, se avanza desde el liberalismo hacia la democracia, pues lo que se discute se aparta de las solas preferencias personales y se acerca a los fines o a los valores que una comunidad encuentra como su prioridad y que constituyen la base de sus acuerdos y de su consentimiento (Arango, 2010, p. 55).

Los escenarios de controversia y la esfera pública, entonces, son fundamentales para superar la simple tolerancia. Lo importante, entonces, es que el valor del hombre está en su dignidad y, por lo tanto, hay necesidad del pluralismo de los valores, que implica que ese universalismo debe adaptarse a la realidad cultural e histórica. Por lo tanto, la abstracción de los derechos humanos o de la soberanía del pueblo tiene la necesidad de adaptarse a la diversidad cultural de los pueblos. Como ha reconocido Todorov, los derechos humanos deben protegerse, pero a la vez enriquecerse con los aportes de culturas diferentes a las europeas, para lo cual es necesario dejar a un lado la visión antropológica del ultraliberalismo o del liberalismo absolutista, y retomar la visión humanista que reconoce la existencia necesariamente social de los hombres. Como sostiene Gray, los derechos humanos no son inmutables, ni verdades fijas evidentes;

por el contrario, son convenciones que hace que sus contenidos se modifiquen con los contextos y las circunstancias, “deberían entenderse no como la Constitución de un régimen universal, liberal y otro, sino más bien como unos estándares mínimos de legitimidad política que deben aplicarse a todos los regímenes” (2001, p. 124).

Por eso mismo, el pluralismo también tiene límites sobre la validez o no de ciertos valores o pretensiones. Como ha mostrado Arango (2010), los propósitos o fines de la vida en común chocan entre sí, por eso hay que evitar el reduccionismo y el idealismo, es decir, la interpretación según la cual hay unos fines objetivos que explican las motivaciones, o la otra que apunta a un acuerdo que les pone una solución definitiva a los conflictos, respectivamente. Reconocer el conflicto y el pluralismo de los valores implica sostener que hay formas de vida diferentes que valen la pena vivirse. Por eso, para este autor es fundamental la distinción en el plano de los valores que hace Todorov entre barbarie y civilización, porque permite que se tengan juicios transculturales sin desconocer que realmente existen diferencias culturales. Aunque existan valores opuestos, se puede imaginar la vida en ellos, así sean de otra cultura o grupo, pues es posible la comprensión desde adentro, que deja entender el significado de diferentes formas de vida, lo cual no quiere decir que se justifiquen.

Gray (2001) lo ha dicho: los seres humanos se desarrollan en diferentes formas de vida, de ahí que el futuro del liberalismo esté en reconocer, inclusive producto de las migraciones, que en las sociedades actuales y las del futuro deben coexistir diferentes modos de vida. En este sentido, lo importante es que se entienda, como él lo propone, que las instituciones liberales son un medio para lograr esa coexistencia, pero no principios absolutos. No es que no existan valores humanos universales, sino que el liberalismo absolutista confunde esos valores con la civilización occidental europea, es decir, sus propios ideales particulares los ve como valores universales.

Sin embargo, que no sean posibles las soluciones últimas no implica que el debate o los espacios de deliberación y argumentación no sean importantes. Por eso Todorov pretende rescatar el legado ilustrado, pues con él rescata el humanismo, el cual tiene la moderación como una virtud que permite la comprensión con los otros.

Todorov recalca que su humanismo no es un monismo, porque no ve a los hombres como resultado del efecto de una causa única, sino que, por el contrario, los considera, a ellos y a las sociedades, como el resultado de interacciones múltiples de varios principios que se limitan entre tales. El pluralismo que acá se encuentra es el de los valores, que implica reconocer que

Las vías hacia el bien son múltiples, como lo muestra con toda evidencia la pluralidad de las culturas (este pluralismo es, pues, una consecuencia del universalismo: no se puede partir de la hipótesis según la cual todo el mundo está equivocado excepto nosotros). Al mismo tiempo, la pluralidad no degenera en una guerra de dioses: del mismo modo que el espíritu de tolerancia religiosa permitía admitir que existen varias vías hacia un mismo Dios, el marco humanista implica que, aunque los valores sean múltiples, es posible un debate sobre los valores mediante el diálogo humano y, por lo tanto, en el seno de un marco común. Los dioses son quizá diversos, pero los hombres son unos (1999, pp. 52-53).

Por eso es enfático (1993) en que no se puede tolerar el racismo, es decir, que las prácticas de discriminación no tienen lugar en una democracia liberal, y explica que estas hoy se concentran fundamentalmente en los trabajadores inmigrantes musulmanes, ya sea desde la intolerancia religiosa —se les prohíbe construir mezquitas o se los ve como fanáticos— o desde asuntos psicológicos —se les cataloga de sucios, perezosos y ladrones—. Es absolutamente claro que esto es lo que hace Sartori, recordemos que los ve como una cultura basada en la fe religiosa y como no aptos para el mercado por ser perezosos.

Por eso el mejor régimen es el que, para resolver un conflicto, opta por moderarse, y eso es lo que permite la democracia liberal desde el rescate de la visión humanista, pues apunta a que las instituciones sean el canal para negociar los conflictos de intereses y de valores, que es lo que necesita el pluralismo. Como dice Gray (2001), lo importante de un régimen no es que promueva un valor particular, sino que permita la negociación de los conflictos. Por eso el liberalismo debe ser algo que permita la gestión de los conflictos entre culturas y no la creación de una civilización universal.

Este pluralismo, y el rescate del humanismo que permite la moderación en la democracia liberal, es una respuesta pertinente para

las migraciones y los inmigrantes, pues permite gestionar la pluralidad. Esto, inclusive, sin que se les reconozca el mismo estatus de ciudadanía, pues, como Todorov ha mostrado, aunque se diferencie entre ciudadanos y extranjeros, o entre quienes son ciudadanos y quienes no, esto no implica que se niegue el reconocimiento de la plena humanidad. Es decir, la existencia de fronteras no es incompatible con la actitud universalista y humanitaria. O la generosidad y la hospitalidad con los extranjeros no implican que se deje a un lado la diferencia entre ciudadanos y extranjeros. Sus palabras son esclarecedoras:

Hemos visto al principio que la barbarie, en sentido absoluto, consistía en no reconocer la humanidad de los otros, mientras que su contrario, la civilización, era precisamente esa capacidad de ver a los otros como otros, y sin embargo admitir que son tan humanos como nosotros. Si la identidad europea se define por una gestión juiciosa de la pluralidad —de estados miembros, de opiniones políticas, de opciones económicas y de tradiciones culturales—, ¿no podríamos pretender que la idea de civilización se confunde con la de Europa? Algunos no han dudado en hacerlo, pero yo no seguiré sus pasos. Hay que constatar que la historia de Europa es también la de conflictos, persecuciones y guerras, no porque los europeos hayan sido más bárbaros que los demás pueblos del mundo, como dicen algunas veces en ataques de autodenigración, sino porque la historia humana siempre ha sido así. Por el contrario, el proyecto de la Unión Europea es sin duda una tentativa para conseguir que la marcha del mundo sea un poco más civilizada. Para acercarse a este ideal todavía lejano los europeos tienen que dar hoy un paso más y superar el miedo que todavía demasiado a menudo les paraliza (2011, p. 278).

Una vez más, muestra la prudencia de sus análisis, y reconoce que la civilización, como él la ha definido, no es el pasado de Europa, pero sí puede ser su futuro a partir de sus acciones. De allí la importancia de la universalidad, que restringe al individuo y enseña que la igualdad y la fraternidad son tan importantes para la democracia como la libertad. En cambio, si se absolutiza uno de estos rasgos, o si se convierten en principios últimos, el problema surge inmediatamente.

LA NECESIDAD DEL HUMANISMO PARA EL FUTURO DE LA DEMOCRACIA LIBERAL

El continente europeo lleva el nombre de una muchacha, Europa, a la que cuenta el mito que Zeus transforma en toro y abandona en la isla de Creta, donde da a luz a tres hijos. Herodoto ofrece una versión mucho más realista de esta leyenda. Según él, Europa, hija del rey Agenor de Fenicia (territorio que corresponde al actual Líbano), llegó a la isla no con un dios, sino con hombres normales y corrientes, griegos de Creta, donde vivió y dio a luz a una dinastía real. Es pues una asiática que llega a vivir a una isla del Mediterráneo la que dará nombre al continente. Esta denominación parece anunciar desde los tiempos más remotos la futura vocación de Europa. Una mujer doblemente marginal se convierte en su emblema: es de origen extranjero, una desarraigada, una inmigrante involuntaria, y vive en los confines, lejos del centro del territorio, en una isla. Los cretenses hicieron de ella su reina; los europeos, su símbolo. El pluralismo de los orígenes y la apertura a los otros se convirtieron en la marca de Europa. (Todorov, 2011, pp. 257-258)

El futuro del liberalismo está en las respuestas acertadas que dé a los diferentes retos de las sociedades contemporáneas, entre ellos, al de la inmigración. Las diversas respuestas reflejan las tensiones que existen dentro del liberalismo contemporáneo y, por lo tanto, su pluralidad (Rodríguez, 2008). Acá hemos podido ver dos tradiciones: una que absolutiza el liberalismo y que, por eso mismo, termina siendo problemático en su relación con la democracia y en su respuesta frente al pluralismo o la diversidad producto de la presencia de inmigrantes; y otra que, por el contrario, parte del humanismo, el cual tiene unas bases liberales, pero no se agota en ellas. En este sentido, esta segunda alternativa es la respuesta más propicia dentro del liberalismo contemporáneo para los retos del siglo XXI, que, por lo demás, sigue inserta en la democracia liberal y la defiende.

Por esto mismo, es importante explicar en qué consiste ese humanismo de Todorov, el cual se adhiere a un cierto universalismo, porque logra darle unidad a la especie humana. Pero él ha calificado su universalismo como de recorrido y no de llegada, es decir, que no postula o predica la unificación y la uniformización, o la idea de un Estado universal, con población homogénea, sino, por el contrario, la posibilidad del diálogo y la comunicación:

Puedo confrontar mi visión del mundo con la de un ser humano muy diferente de mí y podemos comprendernos, comprendernos también porque somos diferentes. Lo que es fecundo es el encuentro de culturas, no el eclecticismo cultural. Este camino hacia lo universal implica que uno se sumerja profundamente en lo particular (2003b, p. 148).

La defensa del humanismo no pasa por ser un ideal, sino, más bien, por ser éticamente superior al estar fundado en la universalidad del género humano. Pero su humanismo es crítico, distinguido por dos características: la primera, que reconoce el horror que pueden crear los seres humanos, por lo tanto, no es un culto al hombre; la segunda, que afirma la posibilidad del bien, no a partir de su triunfo universal, sino aquel que permite tomar al hombre como un fin último de la acción, de ahí que no se sustituye por un ser sobrenatural o por valores abstractos (Todorov, 2002).

Su humanismo, entonces, es una antropología (1999) porque dice cómo son los hombres, sociales y parcialmente indeterminados, por lo cual pueden ejercer su libertad; es una moral, porque explica cómo deben ser los hombres, estableciendo que es necesario conceder igual dignidad a todos; y es una política, porque privilegia los regímenes en que los sujetos ejercen su autonomía y disfrutan de los mismos derechos.

Como antropología, su humanismo no cree necesario que se tenga que renunciar a la sociabilidad para preservar la libertad o los valores, de allí la importancia de mantener los valores comunes. En ese sentido, no se sustenta en una antropología de pesimismo radical, pues sabe que en la moral el hombre es indeterminado y que, como necesita de los otros para afirmar su existencia, puede crear en ese proceso de sociabilidad su felicidad o su desgracia. Por eso el humanismo insiste en la educación: “si los hombres fueran completamente buenos (o malos), no tendría sentido educarlos” (2003b, pp. 166-167).

Esta insistencia en la naturaleza social del hombre es lo que distingue al humanismo del individualismo liberal: “para los humanistas, los ‘otros’ son como el oxígeno para la existencia, que resulta imposible de concebir sin ellos. El individuo puede vivir sin los otros, pero no puede existir totalmente solo sin interiorizar su mirada. Ésa es la lección de Rousseau” (2003b, p. 170). Su conclusión al leer a

Rousseau es que el órgano más importante del ser humano son los ojos, porque permiten el reconocimiento de los otros. Pensemos en la importancia de esto en el caso de los inmigrantes. Por el contrario, los individualistas ven al individuo como algo autosuficiente y, por lo tanto, dudan de la necesidad social de los mismos o de la pertenencia a una comunidad o la dependencia de los demás. Recordemos que, para Sartori, librarse de las identidades siempre será algo ventajoso. Como recuerda Todorov, en este individualismo liberal

La familia es una traba, útil sólo cuando uno no puede ganarse la vida, la comunidad es buena en la medida en que favorece la expansión del individuo. Lo que se debe discutir aquí no es tanto la serie de valores planteados, como la antropología totalmente fantástica que subyace a este planteo. Pues la autonomía del hombre no es un punto de partida sino una adquisición tardía, y además facultativa. La relación precede al individuo: el niño necesita a sus padres, o a otros adultos, para sobrevivir, pero también para adquirir una conciencia y, por lo tanto, para convertirse verdaderamente en ser humano. Y nace necesariamente en el interior de la lengua, por lo tanto, de una comunidad, rodeado de reglas de vida planteadas con anterioridad a su aparición en el mundo. La ficción del ser autosuficiente es peligrosa, pues alimenta acciones destructoras del vínculo social, por lo tanto, potencialmente suicidas. El individualismo no acepta por principio ninguna traba a su libertad (2003b, p. 179).

De esta manera, el autor encuentra que la vida en común puede sustentarse, aun hoy, en la vertiente humanista de la Ilustración, pues para él la Ilustración no es un episodio de la historia sino una actitud frente al mundo. Su defensa pasa, también, porque reconoce que la moral en la Ilustración no es subjetiva sino intersubjetiva y, por lo tanto, se concibe a partir del intercambio de argumentos fundamentados en las características humanas universales.

Por eso concluye (1999) que la libertad de los modernos no pone en peligro la sociabilidad, de hecho, la reconoce junto a la autonomía individual. Por el contrario, el individualismo afirma los derechos personales sin preocupación por la vida social de los hombres, de allí que distinga entre autonomía, que implica que se asuma una ley reconociendo la sociedad, y la independencia, que es la expresión de los deseos y de las voluntades personales, que es lo propio del individualismo.

El humanismo se basa en la interacción, porque esos valores no son reducibles a otros, la libertad está limitada por la finalidad del tú y por la universalidad de los ellos, “la autonomía es una libertad contenida por la fraternidad y la igualdad” (1999, p. 278). Lo importante de este humanismo, como el mismo autor lo reconoce, es que sirve a los seres humanos uno por uno y no a partir de la abstracción de categorías, por lo tanto, su universalidad no prohíbe las comunidades de origen o de interés.

Por eso mismo, el humanismo que rescata, que sigue la línea de Montaigne, Descartes, Montesquieu y Rousseau, es propicio para las respuestas a las derivas democráticas que vimos en el trabajo, producto, precisamente, de abandonar la moderación y el equilibrio entre los principios de la democracia liberal.

Por otro lado, el humanismo como política, advierte Todorov (2003b), tiene un marco, o unos puntos de referencia para juzgar diferentes políticas, pero no dice cómo llenar esos marcos. Sostiene que es mejor una sociedad que dé derechos iguales a sus miembros, que respete la autonomía de los individuos y que sean considerados fines, pero eso no es suficiente, argumenta, para convertirse en un programa de un partido o en una política en sí misma: “El humanismo no da sentido a cada vida individual, no la llena de belleza, pero es eso lo que vale al precio de existir: el contacto con el sentido y la belleza, la comunión entre los seres humanos y la naturaleza. No hace eso, pero no nos promete otra cosa. Aceptémoslo por lo que es” (2003b, p. 180).

En la historia europea, reconoce (2014) diferentes opciones políticas: la fe, el ateísmo, la jerarquía, la igualdad, el cambio y la ruptura, el imperio y el antiimperialismo; por lo tanto, es difícil reducir sus pueblos a varios elementos comunes. Hoy en día, observa el reto que tiene de recibir la contribución de los inmigrantes con una religión, costumbres y memoria diferentes. Por ello insiste en que la capacidad de integrar las diferencias es por lo que se distingue a Europa de otras grandes unidades políticas, capacidad que fue solo adquirida después de muchos siglos de dolor y conflictos.

Reconoce asimismo que la pluralidad es el fundamento de la unidad, de allí que esa unidad cultural europea resida en la manera en que gestiona las diferentes identidades que la constituyen: regionales,

nacionales, religiosas y culturales. “La identidad espiritual de Europa no conduce a eliminar las culturas particulares y las memorias locales. Consiste no en una lista de nombres propios o en un repertorio de ideas generales, sino en adoptar una misma actitud frente a la diversidad” (2011, p. 250).

Su lección en *Nosotros y los otros* (1991) es que la manera en que uno debe comportarse frente a aquellos que no pertenecen a la misma comunidad es precisamente dejando a un lado el razonamiento a partir de la distinción nosotros-otros, de lo que surge la necesidad de un juicio fundado en principios éticos. Por supuesto que no es ingenuo, sabe que la ética no es la política, pero reconoce que le puede poner barreras infranqueables.

En este sentido, le parece (1991) inadmisibles afirmar que el universalismo es un etnocentrismo o que el imperialismo colonial es intrínseco al universalismo. Estos problemas, por el contrario, son una desviación del espíritu de las luces, no una consecuencia lógica.

Así, pues, retengamos aquí, no tanto sus yerros, como sus proezas: la posibilidad que entrevieron, cada uno a su manera, de reconocer las diferencias entre grupos humanos sin renunciar al cuadro universal; la idea de que, por ser el individuo y la sociedad entidades fundamentalmente heterogéneas, sólo las soluciones mixtas o las moderadas, podían convenirles en forma durable (1991, p. 444).

Propone (2012b) como remedio para esos males la recuperación del proyecto democrático liberal a partir del equilibrio de sus principios: el poder del pueblo, las libertades individuales, la economía de mercado, los derechos naturales y la sacralización de lo humano. Cada uno de estos principios debe moderarse y estar en equilibrio con los otros, porque, cuando no sucede, ya hemos visto los problemas que surgen y las derivas a las que llega la democracia.

En ese sentido, el humanismo implica que no puede detenerse, pues no es posible el paraíso terrenal ni el orden definitivo, los hombres los considera una imperfección, y se parte de que esto no cambiará. Todorov (1999) lo dice recurriendo a Montaigne: el jardín siempre será imperfecto.

He aquí pues, una manera importante de volverle a dar legitimidad y futuro a la democracia liberal, pues si una institución quiere

mantenerse en el tiempo, no solo necesita de normas o reglas claras para regular los conflictos, que le permiten regular los comportamientos y lograr seguridad de expectativas, sino que necesita, además y sobre todo, flexibilidad en los principios que constituyen esa institución. Solo la flexibilidad le permite a esas instituciones adaptarse a las diferentes demandas y problemas que se van generando en las sociedades y, por lo tanto, perdurar, tener legitimidad y respuestas acertadas frente a esos problemas. Es lo que hace Todorov, pero no Sartori.

Referencias bibliográficas

- Aguilera Portales, Rafael Enrique (2006). Debate iusfilosófico contemporáneo entre comunitaristas y liberales en torno a la ciudadanía. *Anuario de la Facultad de Derecho*, pp. 6-27. Madrid: Universidad de Alcalá de Henares.
- Aldalala'a, Nath (2011). Book Review: The Fear of the Barbarians. *European Journal of Cultural Studies*. Vol. 14, núm. 5, pp. 595-597. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/1367549410401310>
- Antón, Joan (2005). El liberalismo. En: M. Caminal Badía. *Manual de ciencia política*, pp. 87- 105. Madrid: Tecnos.
- Arango, Iván Darío (2002). *El enigma del espíritu moderno*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Arango, Iván Darío (2006). *Críticos y lectores de Rousseau*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Arango, Iván Darío (2010). *Dificultades de la democracia. Bases de ética política*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Arango, Iván Darío (2018). *Actualidad de la filosofía política y otros ensayos*. Medellín: Universidad de Antioquia, Instituto de Filosofía; Fondo Editorial Universidad Eafit.
- Arditi, Benjamín (2007). Ciudadanía de geometría variable y empoderamiento social: una propuesta. En: Fernando Calderón. *Ciudadanía y desarrollo humano*, pp. 123 -148. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Arendt, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.
- Arroyo, Francesc (2012, enero 18). Todorov rinde homenaje al trabajo de Ramoneda en CCCB. *El País*. Disponible en: https://elpais.com/diario/2012/01/18/catalunya/1326852449_850215.html.
- Barbero González, Iker (2010). Hacia modelos alternativos de ciudadanía: un análisis sociojurídico del movimiento sin papeles. Tesis doctoral europea. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Benavente Chorres, Hesbert (2012, mayo-agosto). Liberalismo, comunitarismo e inmigración. *Desacatos*. Núm. 39, pp. 105-122. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/139/13923111008.pdf>.
- Benhabib, Seyla (2005). *Extranjeros, residentes, ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.

- Bobbio, Norberto (1988). La democracia realista de Giovanni Sartori. *Teoría Política*. Núm. 1, pp. 148-158. Disponible en: <http://www.nexos.com.mx/?p=5726>.
- Bobbio, Norberto (2001). *Ni con Marx ni contra Marx*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Bobbio, Norberto (2010). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Bobbio, Norberto (2014). *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Campuzano, Alfonso (2003). La paradoja de la ciudadanía. Inmigración y derechos en un mundo globalizado. Comunicación en congreso. Jornadas de la Sociedad Española de la Filosofía Jurídica y Política, marzo 6 y 7. *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*. Núm. 125.
- Carracedo, José Rubio (2007). *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*. Madrid: Trotta.
- Chuliá, Elisa y Agulló, Marco (2012). *Cómo se hace un trabajo de investigación en Ciencia Política*. Madrid: Cataratas.
- Consejo de Redacción (1998). Entrevista con Tzvetan Todorov. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*. Vol. 18, núm. 65, pp. 111-126. Disponible en: <http://www.revistaaen.es/index.php/aen/article/viewFile/15580/15439>.
- Dallmayr, Fred (2014). *Tzvetan Todorov: The Inner Enemies of Democracy. The review of politics*. Malden, MA: Polity.
- Daros, W. R. (2002, junio). Reseña de *La sociedad multiétnica* de Giovanni Sartori. *Invenio*. Vol. 5, núm. 8, pp. 154-156. Rosario: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano.
- Delclós, Tomás (1983, marzo 3). Tzvetan Todorov analiza la relatividad y universalidad de los valores culturales. *El País*. Disponible en: http://el-pais.com/diario/1983/03/03/cultura/415494004_850215.html.
- Dietrich, Christian (2012). Tzvetan Todorov, The Fear of Barbarians. *Journal of International Affairs*. Vol. 66, núm. 1, pp. 100-102. Cambridge: Polity Press.
- Falcón, Jaime Gajardo (2014, julio). Estudio comparado de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos y el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, sobre representación política en contextos multi-culturales. *Revista de Derecho*. Núm. 5, pp. 179-224.
- Flores, Jorge (2009). Reseña de *Para leer a Sartori* de José Ramón López Rubí Calderón. *Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*. Vol. 8, núm. 1, pp. 243-248. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

- Franzé, Javier (2004). *Qué es la política*. Madrid: Catarata.
- Franzé, Javier (2018). Cerca de la transición. *La Diaria*. Disponible en: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2018/3/cerca-de-la-transicion/>
- Freeden, Michael (2015). *Liberalismo: una introducción*. Barcelona: Página Indómita.
- Garcés, Gonzalo (2015, abril 23). Michel Houellebecq: “La élite está asesinando a Francia”. *El País*. Disponible en: https://elpais.com/cultura/2015/04/23/babelia/1429802066_046042.html.
- García Guitián, Elena (1998). El discurso liberal: democracia y representación. En: Rafael del Águila *et al.* *La democracia en sus textos*, pp. 115-156. Madrid: Alianza.
- Going Martínez, Juan Manuel (2001). Reseña de *La sociedad multiétnica. Teoría y Realidad Constitucional*. Núm. 7, pp. 437-441.
- Gómez Fuentes, Ángel (2016, febrero 8). El islam es incompatible con Occidente. Entrevista a Giovanni Sartori. *ABC*. Disponible en: http://www.abc.es/cultura/cultural/abci-giovanni-sartori-islam-incompatible-occidente-201602041540_noticia.html.
- González Harbour, Berna (2014, diciembre 14). Tzvetan Todorov: la resistencia es fundamental en democracia. *El País*. Disponible en: https://elpais.com/cultura/2014/12/14/actualidad/1418573544_527562.html.
- Gordo, Alberto (2014, diciembre 11). Tzvetan Todorov: nuestra democracia está en peligro. *El Cultural*. Disponible en: <http://www.elcultural.com/noticias/letras/Tzvetan-Todorov-Nuestra-democracia-esta-en-peligro/7173>.
- Gray, John (2001). *Las dos caras del liberalismo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Groot, Ger (2008). Un humanismo bien temperado. Conversaciones con Tzvetan Todorov. *Revista de Occidente*. Núm. 328. Disponible en: <http://www.revistas culturales.com/articulos/97/revista-de-occidente/940/1/un-humanismo-bien-temperado-conversacion-con-tzvetan-todorov.html>.
- Heywood, Andrew (2017). *Political Ideologies. An introduction*. Londres: Macmillan Education, Palgrave.
- Jiménez Moreno, Rafael (2009, enero-marzo). El miedo de la civilización. *Debates IESA*. Vol. XIV, núm. 3, pp. 88-89.
- Lara Castañeda, Andrea Alejandra (2013, julio-diciembre). La reformulación y vigencia del liberalismo político en las democracias occidentales contemporáneas. *Analecta Política*. Vol. 2, núm. 3, pp. 161-180. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- López-Sala, Ana María (2002). Los retos políticos de la inmigración. *Isegoría*. Núm. 26, pp. 85-105.

- López-Sala, Ana María (2005). *Inmigrantes y Estados: la respuesta política ante la cuestión migratoria*. Barcelona: Anthropos.
- Luévano, Ana Regina (2012). La democracia liberal frente a los retos del multiculturalismo. *Estudios 103*. Vol. X, pp. 157-172. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Luizaga, Patricia (1996). Giovanni Sartori. En: *Diccionario de pensadores contemporáneos*. Barcelona: Emecé.
- Lurbe i Puerto, Kátia (2001). Reseña de *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. *Papers*. Núm. 65, pp. 183-188. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Marván, María (2017). Homenaje a Sartori. [Archivo de video] Recuperado de: <https://www.facebook.com/UNAM.MX.Oficial/videos/1531034886962122/>
- Maya Jariego, Isidro (2001). Las paradojas del multiculturalismo (y de sus enemigos). *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*. Vol. 3, núm. 1, pp. 168-174.
- Meneses, Guillermo Alonso (2002, enero-junio). Conflictos migratorios, alteridad y etnoviolencia. *Revista Migraciones Internacionales*. Vol. 1, núm. 2, pp. 193-197.
- Merle, Jean-Christophe (2002). Liberalismo y derecho a la inmigración. Sobre una contradicción y un dilema de la teoría liberal contemporánea. *Isegoría*. Núm 26, pp. 45-57
- Moradiellos, Enrique (2003). Tzvetan Todorov: una entrevista y una reflexión. *Revista Historia del Presente*. Núm. 2, pp. 113-122. Disponible en: <http://www.historiadelpresente.es/sites/default/files/revista/articulos/2/2.8.pdf>.
- Morente Megía, Felipe (2001). Reseña de *La sociedad multiétnica* de Giovanni Sartori. *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*. Núm. 35, pp. 206-210.
- Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Murugó, Anna Pi i (2001). Reseña de *La sociedad multiétnica*. Disponible en: http://archivo.estepais.com/inicio/historicos/133/27_Galaxia5_La%20sociedad_Pi.pdf.
- Navarro Reyes, Jesús (2014). Civilización, barbarie e historia (sobre *El miedo a los bárbaros* de Tzvetan Todorov). *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*. Núm. 61, pp. 175-179.
- Navarro Vega, Ignacio Javier (2001). Reseña a *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. *Boletín del CCJE*. Año 7, núm. 6, pp. 13-16, Disponible en: <http://rimel.te.gob.mx/WebApplicationTrife/>

- busquedas/DocumentoTrife.jsp?file=16967&type=ArchivoDocumento&view=pdf&docu=16778.
- Parekh, Bhikhu (2005a). *Repensando el multiculturalismo*. Madrid: Istmo.
- Parekh, Bhikhu (2005b). *Pensadores políticos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pradera, Javier (2001). Reseña de *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Disponible en: <http://hercules.us.es/~mbilbao/pdf/sartori1.pdf>.
- Rodríguez Guerra, Roberto (1998). *El liberalismo conservador contemporáneo*. La Laguna: Universidad de La Laguna.
- Rodríguez Guerra, Roberto (2002). Liberalismo, pluralismo y política. Notas para una política del pluralismo. *Revista Laguna*. Núm. 10, pp. 167-189.
- Rodríguez Guerra, Roberto (2008). La tradición liberal. En: Fernando Quesada (ed.). *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, pp. 7-30. Madrid: Trotta.
- Rosanvallon, Pierre (2006, enero-junio). La historia de la palabra democracia en la época moderna. *Estudios Políticos*. No. 28, pp. 9-28.
- Ruiz Mantilla, Jesús (2010, octubre 10). Entrevista a Tzvetan Todorov. La UE ha quedado moralmente contaminada por la expulsión de los inmigrantes. *El País*. Disponible en: http://elpais.com/diario/2010/10/10/eps/1286692014_850215.html.
- Sáenz Rengifo, Natalia (2014). *Crítica al problema de la integración del inmigrante musulmán en Giovanni Sartori: una aproximación al caso francés (2000-2010)*. Tesis de grado. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Facultad de Ciencia Política y Gobierno.
- Sartori, Giovanni (1988a). *Teoría de la democracia. Los problemas clásicos*. Madrid: Alianza.
- Sartori, Giovanni (1988b). *Teoría de la democracia. El debate contemporáneo*. Madrid: Alianza.
- Sartori, Giovanni (1992). *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza.
- Sartori, Giovanni (1994). *¿Qué es la democracia?* Bogotá: Altamir.
- Sartori, Giovanni (1997, mayo). Los fundamentos del pluralismo. *Revista Foro*. Núm. 31, pp. 23-35.
- Sartori, Giovanni (2001a). La universalización de la democracia. ¿Hasta dónde puede ir un gobierno democrático? En: Rafael del Águila *et al.* *La democracia en sus textos*. pp. 521-531. Madrid: Alianza.
- Sartori, Giovanni (2001b). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus.

- Sartori, Giovanni (2002). *La sociedad multiétnica. Extranjeros e islámicos*. Madrid: Taurus.
- Sartori, Giovanni (2003). *¿Qué es la democracia?* Madrid: Taurus.
- Sartori, Giovanni (2005, octubre 21). Democracia: exportabilidad e inclusión. *El País*. Disponible en: http://cultura.elpais.com/cultura/2005/10/21/actualidad/1129845606_850215.html.
- Sartori, Giovanni (2008). *La democracia en treinta lecciones*. Madrid: Trotta.
- Sartori, Giovanni (2010). *La política: lógica y método en las ciencias sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sartori, Giovanni (2011). Casualidad, fortuna y obstinación: un ensayo autobiográfico. En: *Cómo hacer ciencia política*, pp. 503-516. Madrid: Taurus.
- Sartori, Giovanni (2014). ¿Cómo está la democracia? En: Michelangelo Bovero y Balentina Pazé (eds.). *La democracia en nueve lecciones*, pp. 131-133. Madrid: Trotta.
- Sartori, Giovanni (2016). *La carrera hacia ningún lugar. Diez lecciones sobre nuestra sociedad en peligro*. Madrid: Taurus.
- Sassen, Saskia (2010). Sujetos fundacionales de pertenencia política: el cambio en la relación actual con el estado nacional. En: *Territorio, autoridad y derechos*, pp. 349-406. Buenos Aires: Katz.
- Sassen, Saskia (2013). *Inmigrantes y ciudadanos. De las migraciones masivas a la Europa fortaleza*. México: Siglo XXI.
- Silva Herzog, Jesús (2017). Homenaje a Sartori. [Archivo de video] Recuperado de: <https://www.facebook.com/UNAM.MX.Oficial/videos/1531034886962122/>.
- Sota, Eduardo (2008). Ciudadanía y pluralismo axiológico: desafíos del multiculturalismo. *Pensares*. Núm. 5, pp. 383-406. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Tello, Javier (2017). Homenaje a Sartori. [Archivo de video] Recuperado de: <https://www.facebook.com/UNAM.MX.Oficial/videos/1531034886962122/>.
- Todorov, Tzvetan (1991). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México: Siglo XXI.
- Todorov, Tzvetan (1993). *Las morales de la historia*. Barcelona: Paidós.
- Todorov, Tzvetan (1999). *El jardín imperfecto. Luces y sombras del pensamiento humanista*. Madrid: Paidós.
- Todorov, Tzvetan (2002). *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo xx*. Barcelona: Península.

- Todorov, Tzvetan (2003a). *El nuevo desorden mundial. Reflexiones de un europeo*. Barcelona: Península.
- Todorov, Tzvetan (2003b). *Deberes y delicias. Una vida entre fronteras*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, Tzvetan (2007, noviembre 13). Renunciemos al pensamiento maniqueo. *El País*. Disponible en: http://elpais.com/diario/2007/11/13/opinion/1194908405_850215.html.
- Todorov, Tzvetan (2008a). *El hombre desplazado*. Madrid: Taurus.
- Todorov, Tzvetan (2008b). Discurso Premio de Príncipe Asturias de Ciencias Sociales. Disponible en: <http://www.fpa.es/es/premios-princesa-de-asturias/premiados/2008-tzvetan-todorov-.html?texto=discurso&especifica=0>.
- Todorov, Tzvetan (2010a). *La experiencia totalitaria*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Todorov, Tzvetan (2010b). *Muros caídos, muros erigidos*. Barcelona: Katz.
- Todorov, Tzvetan (2011). *El miedo a los bárbaros*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Todorov, Tzvetan (2012a, agosto 13). ¿Solidaridad natural? *El País*. Disponible en: http://elpais.com/elpais/2012/08/02/opinion/1343908931_328335.html.
- Todorov, Tzvetan (2012b). *Los enemigos íntimos de la democracia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Todorov, Tzvetan (2014). *El espíritu de la Ilustración*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Vázquez, Amancio (2010). El concepto de ciudadanía en la democracia liberal y sus límites. *Cultura y Representaciones Sociales*. Vol. 4, N.º 8, pp. 140-157. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Velasco Arroyo, Juan Carlos (2000, julio-septiembre). Derechos de las minorías y democracia liberal: un debate abierto. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*. Núm. 109, pp. 201-221.
- Velasco, Irene (2016, julio 15). Si damos el voto a los inmigrantes impondrán la sharía en Europa. *El Mundo*. Disponible en: <http://www.elmundo.es/cronica/2016/07/15/578238a322601d96098b4580.html>.

ciencias políticas

Este libro aborda el debate generado por las recientes migraciones en el continente europeo dentro de la tradición liberal contemporánea al poner en duda sus elementos básicos. Para lograrlo, las migraciones y los inmigrantes se proponen como la posibilidad de interrogar al liberalismo contemporáneo en torno a las respuestas que ha ofrecido para tramitar el encuentro de diferentes culturas, un asunto que se revela fundamental en las sociedades contemporáneas.

A partir de preguntas en torno a si los inmigrantes son un problema económico, un problema para la civilización europea o un problema para el pluralismo, emerge un debate entre Giovanni Sartori y Tzvetan Todorov que permite diferenciar los rostros del liberalismo contemporáneo, como el conservador y el social, respectivamente, y cuestionar al primero por su absolutización de la libertad individual, por el problema de su base antropológica que lleva a una incomprensión de las culturas, así como por los límites de su pluralismo.



UNIVERSIDAD
DE ANTIOQUIA

Facultad de Derecho y Ciencias Políticas

ISBN 978-54-1378-078-8



9 788413 780788