

***Mediación* como justicia alternativa y diálogo social**

Dr. Arturo Cadenas – (CESAG/COMILLAS) – acadenas@cesag.org

Resumen

La preocupación por la cohesión social nos conduce a reflexionar hacia posibles procesos e instituciones de mediación que traten de atajar los conflictos normativos que amenazan con minarla.

El presente trabajo plantea algunas consideraciones ligadas a la ética discursiva que debieran tenerse presentes para configurar el diseño de las instituciones participativas en los sistemas demoliberales. Un problema de rabiosa vigencia a tenor del reciente (y fallido) intento por parte del Ayuntamiento de Madrid de introducir Jurados vecinales y por la creciente cantidad de estudios centrados en los últimos tiempos en los mecanismos de *Mediación* como fórmulas innovadoras para afrontar conflictos vecinales.¹

Todos ellos coinciden en el elogio de la función “mediadora” de dichas fórmulas “no sustitutiva de la labor de los tribunales”, sino centrada en la gestión, resolución o conciliación de conflictos de convivencia ciudadanos. Mejías Gómez distingue entre *resolución* como eliminación del conflicto, la *gestión* como la “congelación” del mismo (detenerlo para que no vaya a más) y, por último, la *mediación* como un mecanismo eminentemente dialógico que, en palabras del autor:

“...es un procedimiento que se basa en fomentar la comunicación, la escucha, la empatía, la comprensión de la posición del contrario. De tal manera que, con independencia de que se consiga o no el acuerdo, el

¹ J. F. Mejías Gómez (2009). *La mediación como forma de tutela judicial efectiva*. El Derecho Editores.

J. L. Sarasola Sánchez Serrano, E. Barrera Algarín (2010). *Mediación: elaboración de casos prácticos*. Tecnos.

C. Sanchís Crespo (2013). *Mediación y comunidades de vecinos: un nuevo modo de solucionar viejos conflictos*. Civitas.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

uso de la mediación es beneficioso para las partes, porque les enseña a escucharse, a intentar comprenderse. Esta circunstancia dota a la mediación de un contenido educativo, pedagógico, fundamental. La mediación es una auténtica escuela de civismo. [...] La mediación constituye una herramienta fundamental para la buena convivencia, por los valores que entraña en sí misma. Tales valores nos enseñan a respetar al contrario, a intentar comprender su posición mediante un procedimiento esencial; la escucha.”²

En este trabajo se propondrá una serie de consideraciones para abordar los conflictos desde un modelo de diálogo que puede calibrar la racionalidad de los modelos reales de mediación.³ Se trata de diseñar un instrumento ligado a uno de los problemas más acuciantes de las democracias occidentales: cómo favorecer contextos de diálogo social que mejoren la convivencia ciudadana.

Palabras clave

Sistemas normativos; tolerancia; pluralismo; diálogo

1. Esquemas morales y comunicación

Como es sabido, las conductas, tal y como son comprendidas por las personas, como acciones u omisiones cargadas de significado referido a una norma de deber, están impregnadas de connotaciones morales insertas en esquemas cognitivos previos.⁴

Dichas conductas pueden ser leídas como textos acotados por el marco conceptual y valorativo de las personas. En tal sentido, Gadamer nos recuerda que toda realidad individual es el resultado de la interacción entre el marco previo y la realidad fáctica⁵ lo que pone en evidencia que la formación de la personalidad está ligada a un proceso de socialización y no a una pretendida y autosuficiente identidad. Así pues, la razón desvinculada no es, siguiendo a R.

² http://www.elderecho.com/civil/mediacion-solucion-conflictos-Mejias_11_534055001.html

³ G. Robles (1988). *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*. Madrid: Civitas, página 159.

⁴ G. Robles (1988). *Teoría del Derecho*. Volumen I. Madrid: Civitas, páginas 258-263.

⁵ H. G. Gadamer (1984). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme. Páginas 343 y 370.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

Rorty, *una posibilidad real de la humanidad histórica* sino que toda persona procede de una educación, de un marco interpretativo desde el que comprende el significado de la realidad.⁶

De esta manera, las disonancias entre las diferentes interpretaciones de la realidad normativa pueden ser importantes debido a que los principios de los que se parte pueden salvaguardar valores que no prioricen el valor de la dignidad humana. La carencia de interiorización de pautas de diálogo pacífico haría muy difícil o imposible el juicio imparcial y, consiguientemente, la comunicación tendente al diálogo.⁷

Recordemos un ejemplo reciente⁸ que pudiera ser objeto de instrumentos de mediación: el hostigamiento (posterior al asalto) que sufrieron en Alsasua (Navarra) las mujeres de los unos guardias civiles de paisano que fueron asaltados en un local del pueblo. Y es que, al margen de su directa vinculación con comportamientos violentos, ciertos sistemas normativos pueden generar mayor vínculo que la fidelidad a los derechos fundamentales, un hecho del que Habermas insta a precaverse cuando la lealtad de los ciudadanos necesite de un “anclaje en la conciencia de la pertenencia a un pueblo, natural e históricamente vista como un destino.”⁹

Y es que, como es sabido, no toda diversidad cultural implica enriquecimiento, muy al contrario, puede favorecer el conflicto social, como ponen en evidencia ciertos mensajes de mezquitas radicales en Cataluña (es conocido que Cataluña es una de las zonas de Europa en las que más se ha concentrado el islamismo radical, pues de las actuales 256 mezquitas que alberga, la policía calcula que cerca de 80 tienen ideología salafista y advierten sobre la fuerte implantación del islamismo, sobre todo en zonas de la comunidad donde estos

⁶ F. J. Torre Díaz (2001). *El modelo de diálogo intercultural de A. Mac Intyre*. Madrid: Dykinson, página 45.

⁷ Perelman (1979). *La lógica jurídica y la nueva retórica*. Madrid: Civitas, página 145.

⁸

http://www.infolibre.es/noticias/politica/2016/10/22/una_manifestacion_alsasua_niega_agresion_los_guardias_civiles_califican_montaje_mediativo_politico_56603_1012.html

⁹ J. Habermas (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós Básica, página 110.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

islamistas «tratan de aplicar sus leyes» e, incluso, «han constituido sus policías religiosas»¹⁰).

Cabe recordar la denuncia que expresa Alain Touraine de los excesos de los grupos humanos cuando tienden a autoafirmarse cerrándose al mundo exterior y/o reivindicando un derecho de autoafirmación que incluye la marginación de otras minorías. Dice Touraine: "[...] cuanto más fuerte y directa es la afirmación de la identidad [...] Menos referencia hace a un principio trascendente como la razón."¹¹

2. Sistemas normativos y conflictos en sociedades demoliberales

Un sistema normativo es el cuerpo de creencias de referencia que ofrece a los individuos socializados en ellas una visión del mundo, de ellos mismos y de su identidad. Los sistemas normativos dirigen nuestra vida moral y nos dicen cómo debemos vivir y juzgar a los demás. En esencia, siguiendo a Peter Berger, todo orden normativo trata de responder a dos preguntas: "¿Quiénes somos? y ¿cómo hemos de convivir?"¹²

Todos los sistemas normativos adoctrinan culturalmente, dirigiéndose hacia el repertorio afectivo de la parte de la sociedad que acepta sus mensajes, "proporcionando significados, expectativas, metas, intereses, valores irrenunciables, etc."¹³ El problema es que hay tantas morales como culturas, cuya pertenencia educa a cada hombre en un "universo de significados para denotar la realidad del mundo."¹⁴ Cada cultura se articula de acuerdo con su propio discurso moral y, de acuerdo con postulados últimos que pueden o no ser compatibles.

Es necesario tener en cuenta la pluralidad de los sistemas normativos en una sociedad heterogénea para diseñar un modelo de institución participativa que

¹⁰ <http://www.elmundo.es/cataluna/2015/04/20/5533f490e2704e32678b457a.html>

¹¹ A. Touraine. "El sujeto democrático II". En *Claves de Razón Práctica*, número 77, noviembre de 1997.

¹² P. Berger (1999). "Observaciones generales sobre conflictos normativos". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, página 520.

¹³ J. A. Marina (1996). *El laberinto sentimental*. Barcelona: Anagrama, página 137.

¹⁴ G. Bonfill Batalla (1988). "Identidad étnica y movimientos indios de América." En J. Contreras, (compilador). *La cara india, la cruz del 92: identidad étnica y movimientos indios*. Madrid: Ed. Revolución, página 87.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

pretenda optimizar la convivencia a partir de un instrumento con base en el diálogo. Siguiendo a V. Pérez Díaz, es preciso identificar los posibles conflictos en la medida de lo posible para convivir con ellos.¹⁵

El sistema normativo se ubica en una “Tradición cultural” extendida, recuerda J. Mosterín, tanto a las instituciones como a los valores y creencias que articulan el sentido de la conducta en una comunidad, al “*universo simbólico*” que abarca todo tipo de instituciones, esquemas y pautas de conducta que proporcionan marcos preestablecidos de acción, generalmente incorporados en el proceso de educación de los niños y cuya principal función es la de situar al individuo en un orden simbólico.¹⁶

En este punto cabe recordar que el “centro moral” desde los noventa, como recuerda J. Davidson Hunter, fue desplazado en Norteamérica hacia ciertos extremismos sociales y políticos erigidos como faros de identidad y de integración más estables como marcos normativos.¹⁷ Un “giro sociológico” muy negativo en USA, en palabras de Daniel Bell, y que es consecuencia de la difusión de la “ortodoxia progresista” multicultural que le subyace, y que conlleva: “la sustitución de las clases por la raza y el sexo como divisiones sociales significativas en la sociedad y en el núcleo del poder.”¹⁸

A ese respecto, el modelo de pluralismo, estrechamente vinculado al multiculturalismo ha degenerado hacia ciertos conflictos disgregadores de los que deberíamos, dice Sartori, haber tomado nota en Europa. Recuerda Sartori que la permanente reafirmación de la diferencia de latinos y negros americanos, ha fomentado un *despertar étnico* que refuerza las comunidades de iguales pero que promueve la intangibilidad del grupo de referencia frente al resto de la comunidad.¹⁹ Las políticas de identidad, diseñadas para preservar o devolver la dignidad a las minorías, han degenerado en muchos casos en

¹⁵ V. Pérez Díaz (1999). “Los límites de la cohesión social. Conflicto y mediación en las sociedades pluralistas”. En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, página 549.

¹⁶ J. Mosterín (1987, edición de 1987). *Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza Universidad, páginas 49 y 97.

¹⁷ J. Davidson Hunter (1999). “La guerra cultural americana”. En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, página 71.

¹⁸ D. Bell (1993). “Las guerras culturales en USA (1965-1990)”. En *Claves de Razón Práctica*, número, 33, junio de 1993, página 31.

¹⁹ G. Sartori (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, páginas 114 y siguientes.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

ensimismamientos culturales, étnicos, etc., caracterizados por un espíritu autosegregador.

En el mismo sentido, recordaré la valoración que realiza F. Savater del caso O. J. Simpson, el juicio a un popular deportista negro acusado de matar a su mujer y a su amante, un proceso que se convirtió en una directa manifestación del llamado "síntoma secesionista" en una institución similar al objeto de estudio de este trabajo: el tribunal del jurado. Dice Savater:

"Antes de conocerse el veredicto del jurado, se adelantaron dos justificaciones conjeturales de este: si el acusado era considerado culpable es que había prevalecido la mayoría de mujeres en el tribunal, mientras que si resultaba absuelto, el fallo se debería a que en ese órgano decisorio había más negros que blancos. Las cábalas resultaban complicadas porque bastantes miembros del jurado tenía la doble condición de ser mujeres y negras, lo que daba lugar a interesantes especulaciones sobre cuál sería en tal caso su fidelidad dominante. Dando por descontado que los negros votarían a favor del negro y las mujeres en contra del asesino de mujeres, la única duda a solventar es si algunos jurados serían más negras que mujeres o más mujeres que negras. Nadie fue tan absurdo como para suponer que el veredicto de cada cual podía basarse en la evidencia objetiva del proceso y no en la conciencia subjetiva de solidaridad con determinados grupos de pertenencia. Una vez conocida la absolución, los blancos y muchas mujeres se han indignado, mientras que los negros han celebrado este triunfo. Lo significativo es que tanto los enojados como los contentos han sentido el agravio o la victoria en relación con su clan de afiliación, nunca como desaprobación o aprobación de la justicia objetiva del fallo."²⁰

Existen muchos casos además del indicado.²¹ Rodney King, ciudadano norteamericano y negro, fue apaleado por la policía. La evidencia presentada por la acusación fue un vídeo en el que, con toda nitidez, se desarrollaba la acción. El veredicto fue absolutorio. Dicho vídeo no había sido considerado por el jurado, formado únicamente por blancos (R. King era negro). Estos casos no son meras anécdotas. El psicólogo R. Arce defiende que la existencia de veredictos parciales cuando el jurado está formado por ciertos grupos sociales

²⁰ F. Savater (1996). *El mito nacionalista*. Madrid: Alianza Editorial, páginas 14-15.

²¹ G. P. Fletcher (1997). *Las víctimas ante el jurado*. Traducción de J. J. Medina Ariza y A. Muñoz Aunión. Valencia: Tirant lo Blanch.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

homogéneos es un fenómeno habitual.²² Sin embargo, como el propio R. Arce recuerda, la sentencia fue recurrida y un nuevo jurado, esta vez formado por nueve blancos, dos negros y un hispano, emitió un veredicto de culpabilidad. Una conclusión se impone: no siempre las variables de la etnia u otras permiten predecir el veredicto, pero deben ser tenidas en cuenta.

En cualquier caso, las circunstancias actuales en las democracias occidentales muestran, dice Giddens, un panorama en el que muchas culturas diferentes están abocadas al contacto mutuo, y el resurgir y colisión entre radicalismos con base social apreciable (y cobertura filosófica en el relativismo cultural) se convierte en un problema preocupante.²³

Así pues, en un contexto demoliberal como el español en el que la ciudadanía se ha deslizado hacia la falta de vinculación con valores que hacían posible la cohesión social, enfrentamos un contexto en el que cabe pensar en el regreso de las ideologías de ultraderecha, que ya proliferan en Europa, se mantienen brotes de nacionalismo local radical (como la reciente agresión en masa y posterior hostigamiento en Alsasua a guardias civiles de paisano y a sus parejas)²⁴ y; por último, se incrementa una población musulmana parte de la cual ofrece una fuerte resistencia a la integración.

Así pues, en un contexto heterogéneo en el que urge la necesidad de diseñar instrumentos de comunicación social parece que, en línea con P. Berger, tanto la apelación a un restablecimiento de valores “del pasado” como una actitud de “laissez faire” frente a todas las posturas normativas, serían inadecuadas estrategias de cohesión social.²⁵ En tal sentido, debiera pensarse en instrumentos capaces de profundizar en el diálogo social haciendo compatible la imprescindible e inevitable heterogeneidad axiológica con cierto grado de homogeneidad alrededor de un núcleo común de valores (unidad normativa) para asentar la convivencia. Siguiendo a Robles: "Si no existe la creencia

²² R. Arce (1996). Selección de jurados, una nueva aproximación. Máster en psicología jurídica. Madrid: UNED, página 24.

²³ A. Giddens (2000): *En defensa de la sociología*. Madrid: Alianza Editorial, página 80.

²⁴ <http://www.elmundo.es/espana/2016/10/25/580f4459268e3ef47d8b47b7.html>

²⁵ P. Berger (1999). "Los límites de la cohesión social. Conflicto y mediación en las sociedades pluralistas". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, página 15.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

colectiva de un mínimo de valores constitutivos del grupo, éste se desintegra. Los valores son la verdadera savia de los grupos sociales".²⁶

Es decir, el concreto problema del diseño de instituciones de mediación no puede separarse del problema de la coexistencia entre visiones contrapuestas del hombre y el poder político que puede conllevar un peligro de conflicto normativo, lo cual nos remite al planteamiento de la racionalidad de los valores desde los cuales defender dicha "unidad normativa". Hablamos de una cuestión apenas perceptible en una sociedad carente de problemas, pero que, como recuerda P. Berger, puede convertirse en un problema grave cuando la sociedad está expuesta a alguna amenaza.²⁷

Los conflictos normativos se entablan a muy diferentes niveles. Uno de los más corrientes es el que puede darse cuando los miembros de una comunidad son educados sin la necesaria predisposición ética hacia los derechos fundamentales. Así, por ejemplo, A. Finkelkraut recuerda informes de Inspectores generales de Educación o del Alto Consejo para la Integración en los que se hace constar que en muchos centros escolares franceses un creciente número de alumnos musulmanes hijos de inmigrantes rechazan agresivamente la enseñanza de la historia o la filosofía de la Ilustración como "contrarios a su religión"; o estiman que *Madame Bovary* resulta "peligrosamente favorable a la libertad de la mujer".²⁸

Los conflictos normativos dificultan la convivencia cuando erosionan las orientaciones normativas comunes en una sociedad, lo que N. Luckmann denomina "comunicación en la vida cotidiana".²⁹ Según Berger son los que se ocasionan cuando modelos culturales promueven esquemas normativos que movilizan las conductas de las personas de su grupo en función de su oposición a otro; y es que un conflicto normativo puede hundir sus raíces en la conciencia de las personas por su concepción de lo sagrado, implicando a

²⁶ G. Robles (1988). *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*. Madrid: Civitas.

²⁷ Ver nota anterior, página 31.

²⁸ A Finkelkraut (2013). *La identidad desdichada*. Madrid: Alianza Editorial, páginas 105 y siguientes.

²⁹ P. Berger, T. Luckmann (1986). *La construcción social de la realidad*. Capítulo III. Buenos Aires: Amorrortu, página 17.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

sistemas que ofrecen visiones antagónicas del mundo.³⁰ En términos comunicativos, J.C. Elvira lo plantea del siguiente modo: "un individuo se escucha siempre a sí mismo, esto es, repercute sobre su apreciación moral una determinada tradición, pero la misma tradición ha podido educar en la no atención verdadera a las razones del otro".³¹

Así pues, pueden producirse conflictos normativos graves cuando en el seno de una sociedad democrática se distancien fuertemente las creencias básicas de dos o más sistemas normativos en cuestiones vitales como la autoridad legítima o la consideración de la dignidad de la persona. Los conflictos normativos son -dice P. Berger- habituales en cualquier civilización, no obstante, en las sociedades tradicionales la expectativa de mantener un sistema de normas unificado contaba con posibilidades razonables pero en las democracias modernas los conflictos normativos atañen a los límites extremos del pluralismo.³²

Por tanto, antes que un bien derivado del pluralismo, debe considerarse que la diversificación de tradiciones culturales puede encajar o no con la cultura democrática y el discurso moral de los derechos humanos. Y en esa línea, hay que justificar qué debe ser tolerado por una sociedad plural y qué no.

Tolerancia democrática y diversidad cultural

Es necesario recordar, apoyándonos en H. Kelsen, que el respeto por el procedimiento dialéctico en las discusiones está en la raíz del sistema democrático, pues se parte del reconocimiento de la imposibilidad de acceso racional a verdades y valores absolutos. De esta manera, debe concederse en régimen de libre concurrencia una idéntica posibilidad de manifestación a todas las doctrinas políticas a fin de que traten de conquistar las inteligencias y voluntades. Así, apuntalando el valor de la tolerancia como el prioritario en

³⁰ P. Berger (1999). "Los límites de la cohesión social. Conflicto y mediación en las sociedades pluralistas". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, página 33.

³¹ J. C. Elvira (1994). "Diálogo intercultural, tradición y ética discursiva". En *Discurso y realidad. En debate con K-O. Apel*. Madrid: Editorial Trotta, páginas 131-143.

³² P. Berger (1999). "Observaciones generales sobre conflictos normativos". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, página 518.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

democracia, sostiene Kelsen: “la relatividad del valor de cualquier fe política y la imposibilidad de que ningún programa o ideal político pretenda validez absoluta, inducen imperiosamente a renunciar al absolutismo en política.”³³

En línea con Kelsen, V. Camps sostiene que la tolerancia es la virtud indiscutible de la democracia: “Sin la virtud de la tolerancia la democracia es un engaño, pues la intolerancia conduce directamente al totalitarismo”.³⁴

El problema es justificar racionalmente el concepto de tolerancia desde el cual plantear la base del diálogo social. A ese respecto distingue Bobbio³⁵ entre nociones de tolerancia basadas en una concepción monista (*exclusivista*) de la verdad moral.

1. Tolerancia como *visión indulgente o conmisericordiosa*. Como virtud propia de la "verdadera iglesia" para con el equivocado o el inmoral (J. Locke). Muy frecuente en la historia de la tolerancia religiosa. La verdad moral es una (la propia) y acabará por imponerse.
2. *Argumento Estratégico y misional*: La persecución del error contribuye a su reforzamiento. Por ello la persuasión y no la fuerza es el método adecuado para hacerla valer en el entendimiento del equivocado. Es también una tolerancia guiada por la fe en la razón y/o en la razonabilidad del otro (en el mismo sentido lo define López Calera).³⁶
3. *Tolerancia en nombre del respeto al valor moral del otro*. Al inevitable conflicto entre la verdad y el error, entre la razón teórica y la práctica, entre la verdad como coherencia y la verdad del otro, se superpone el principio moral de que en la singularidad de todo hombre hay algo de inviolable. Una concepción ligada al sistema democrático y los derechos de la libertad.
4. *Tolerancia como actitud prudencial y utilitaria*. Si me atribuyo el derecho de perseguir a los otros que cuestionen mi sistema normativo entra en juego el principio de reciprocidad, atribuyéndoles a ellos el derecho a perseguirme.

Es reseñable que los puntos 1, 2 y 4 pueden entender la tolerancia como un "mal menor". Sin embargo, la concepción monista 3 de la tolerancia está estrechamente unida al deber ético de reconocimiento de la dignidad de la persona.

³³ H. Kelsen (1980). *Esencia y valor de la democracia*. México D. F.: Editora Nacional, páginas 156 y 157.

³⁴ V. Camps (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Austral. Espasa Calpe, página 73.

³⁵ N. Bobbio (1997). *Elogio de la templanza*. Madrid: Temas de hoy, páginas 89 y siguientes.

³⁶ N. M. López Calera (1997). *Filosofía del Derecho*. Granada: Comares, página 196.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

La tolerancia sería entendida como un deber moral hacia la persona, valiosa por sí misma. De esta manera, Bobbio la entiende (dada la imposibilidad de acceso racional de alcanzar verdades en sí) como la mejor formulación de tolerancia, ligada al deber de soportar las diferencias en el reconocimiento del derecho de cada uno a buscar y profesar su verdad moral.³⁷

En idéntico sentido, Victoria Camps defiende la exigencia de reciprocidad en la tolerancia y la necesidad de limitarla para que sea una virtud democrática: “deben poder ejercerla todos los individuos y o grupos de individuos. En segundo lugar, no todo debe ser tolerado por igual”.³⁸ Por ello, la tolerancia democrática no es -recuerda F. Savater- indulgencia tendente a la complicidad con crímenes o abusos;³⁹ y no implica, en palabras de Garzón Valdés, adoptar una postura defensora del relativismo moral:

“Quienes sostienen con razón que una de las características fundamentales de la democracia es la tolerancia y al mismo tiempo afirman, erróneamente, que sólo se puede ser tolerante si se es relativista moral, tienen también que inferir, erróneamente, que la democracia y los derechos humanos no pueden pretender vigencia universal. Esta es una grave “confusión derivada” que enfrentan a quienes sustentan con el falso dilema de o ser tolerante (democrático) y entonces no pretender una defensa mínimamente objetiva de la democracia, o pretender justificarla y entonces tener que abrazar la intolerancia.”⁴⁰

Por ello, López Calera acepta como criterio de lo intolerable en democracia *la infracción de los derechos humanos*⁴¹ y E. Fernández recuerda, en el mismo sentido, que la tolerancia, como principio político debe establecer un claro límite: “No puede haber tolerancia para los que atentan contra la dignidad humana, no se puede ser tolerante con los intolerantes [...] La tolerancia no es

³⁷ N. Bobbio (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema, páginas 107-108.

³⁸ V. Camps (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Austral. Espasa Calpe, página 84.

³⁹ F. Savater (1990). “La tolerancia, institución pública y virtud privada”. En *Claves de Razón Práctica*, número 4, septiembre de 1990, página 30.

⁴⁰ E. Garzón Valdés (1997). “La relevancia moral de la diversidad cultural”. En *Claves de Razón Práctica*, julio-agosto de 1997, página 12.

⁴¹ N. M. López Calera (1997). *Filosofía del Derecho*. Granada: Comares, páginas 199 y siguientes.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

un fin en sí mismo, sino condición y expresión de la libertad y la dignidad del hombre.”⁴²

Así pues, la Tolerancia como valor superior de la democracia no implica que el sistema deba ser incondicionalmente tolerante, pues ello, en palabras de Garzón Valdés, puede conducirle al suicidio.⁴³

El principio de no contradicción es claro: la tolerancia democrática no puede ser incondicional pues podría servir a un fin de raíz totalitaria o esencialista (intolerante), por ello, la indiferencia ante la negación o limitación arbitraria de derechos civiles y políticos partiría de una concepción de tolerancia inaceptable. La tolerancia no implicaría tampoco pasiva benevolencia en el sentido de aceptación acrítica de cualquier idea (esta es una concepción de tolerancia en sentido "débil" para Otero Parga y que Bobbio vincula a la benignidad o a la *bobaliconería*.⁴⁴⁴⁵

Tolerancia en el sentido aquí defendido implica el reconocimiento del valor moral que para “el otro” diferente tiene buscar y defender sus convicciones, distintas a las mías, un respeto que exige de un tener en cuenta al otro, su opinión y sus razones, valorándolas en un contexto de libertad.⁴⁶

La tolerancia democrática presupone el valor moral de la persona, la dignidad de cualquier ser humano, merecedor de que escuchemos sus razones justificatorias en respaldo de su punto de vista en un contexto de ausencia de dogmatismo y violencia. La tolerancia exige pues, de un sentimiento de alteridad comprometido recíprocamente en el valor moral del otro discrepante, lo cual supone una renuncia al relativismo cultural⁴⁷⁴⁸ y el deber moral de respeto por el derecho que tiene cada cual a formular y perseguir su propio

⁴² E. Fernández (1996). *Filosofía política y derecho*. Madrid: Marcial Pons, página 81.

⁴³ E. Garzón Valdés (1992). "No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia". En *Claves de Razón Práctica*, número 19, enero de 1997, páginas 16 y siguientes.

⁴⁴ M. Otero Parga (1999). *Valores constitucionales. Introducción a la Filosofía del Derecho: axiología jurídica*. Manuales universitarios. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, página 156.

⁴⁵ N. Bobbio (1997). *Elogio de la templanza*. Madrid: Temas de hoy, página 60.

⁴⁶ M. Otero Parga (1999). *Valores constitucionales. Introducción a la Filosofía del Derecho: axiología jurídica*. Manuales universitarios. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, páginas 157 y 162.

⁴⁷ G. Sartori (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, página 42.

⁴⁸ V. Camps (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Austral. Espasa Calpe, página 76.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

plan de vida, garantizando un espacio de reconocimiento recíproco entre diferentes como personas libres y autónomas.⁴⁹

Un contexto social de tolerancia entendida como reconocimiento por el valor moral de la persona permite una mejor y más profunda autocrítica personal y exoreferente, admitiendo la libre oposición o el apoyo a las ideas con fuerte implantación social. En tal sentido, recuerda Savater:

“Como ha escrito con razón Bernard Sève, “todo el proceso de educación, de conflicto de ideas, de crítica de opiniones, toda innovación, toda creación, reposan sobre el riesgo incesante de chocar a la sensibilidad de otro y por tanto a sus convicciones”. Para la sociedad tolerante y democrática, el riesgo de blasfemia o indecencia es menor que el de anquilosamiento colectivo en torno a dogmas santificados”.

Este concepto de tolerancia fiscalizará el valor moral del pluralismo desde la existencia de posturas adversarias que se autoafirman en la búsqueda de la verdad.⁵⁰

Tolerancia y pluralismo democrático

¿Cómo debemos entender el pluralismo y qué relevancia tiene este concepto para con el diseño de las instituciones mediadoras? No entraré en la polisemia del concepto pluralismo y las diferentes perspectivas desde las que abordarlo, aunque distinguiré entre: 1. pluralismo como constatación de una pluralidad de cosmovisiones éticas. 2. Pluralismo como valor de legitimación de la democracia representativa.

El primero de ellos suele ir ligado al multiculturalismo, postura que reclama, como recuerda Elósegui, el “derecho a la diferencia”,⁵¹ defendiendo una concepción de pluralismo como valor moral en sí, respeto estricto hacia las diferencias étnicas y culturales. La pertenencia al grupo sería considerada como cauce legitimador para reclamar el derecho de los inmigrantes, por ejemplo, a recrear sus sociedades en las sociedades de acogida.

⁴⁹ A. Sánchez Vázquez (1996). "Anverso y reverso de la tolerancia". En *Claves de Razón Práctica*, número 65, páginas 14 y siguientes.

⁵⁰ G. Sartori (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, páginas 31 y siguientes.

⁵¹ M. Elósegui Itxaso (1997). "Asimilacionismo, multiculturalismo e interculturalismo". En *Claves de Razón Práctica*, número 74, julio-agosto de 1997; páginas 24 y siguientes.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

G. Sartori denomina a esta concepción de pluralismo *pluralismo como creencia*, cuyo objetivo no es permeabilizar las diversidades culturales ni afirmar valores superiores desde los que fomentar la cohesión social, sino fomentar la secesión, el aislamiento y el blindaje cerrado intrasistemático.⁵²

E. Garzón Valdés defiende que la base argumental de esta concepción de pluralismo podría resumirse en la afirmación provisional de que todas las culturas (y, por ende, las premisas valorativas que las sustentan) “tienen igual valor y, por ello, igual derecho a existir”.⁵³

En la base de esta perspectiva se encuentra la idea relativista según la cual las formas de vida colectiva son inconmensurables y que, por ello, existe una imposibilidad de someterlas a un juicio moral universalmente válido. La aceptación de esta premisa implicaría la exigencia de tolerancia indiscriminada con toda cultura. Cualesquiera premisas normativas representan verdades morales últimas y equiparables en “verdad moral”. Un relativista cultural consecuente consigo mismo, carecerá de argumentos sólidos para postular una defensa de la tolerancia como valor en el sentido anteriormente expuesto.⁵⁴

En este punto, resulta inesquivable que la vinculación entre tolerancia y respeto por las “verdades particulares” que defiende el relativismo cultural colisiona con el valor de la tolerancia aquí defendido, ya que la tolerancia sin limitaciones se niega a sí misma, pues exigiría admitir la razón del adversario intolerante a pesar de que éste estime su posición como nada relativa, indiscutible y auténtica, “justificada únicamente en base a sus propios rituales internos”⁵⁵

La renuncia a atajar la hostilidad hacia los derechos humanos no postula un pluralismo desde la tolerancia aquí defendida ni contribuye a extender los valores ni las virtudes esenciales para ejercer la función mediadora. Estaríamos ante una concepción de *pluralismo como creencia*, cuyo objetivo no es permeabilizar las diversidades culturales ni fomentar la cohesión social, sino

⁵² G Sartori (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, páginas 31 y siguientes.

⁵³ E Garzón Valdés (1997). "Cinco confusiones. Acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural". En *Claves de Razón Práctica*, número 74, julio-agosto de 1997, página 10.

⁵⁴ E Garzón Valdés (1990). “El problema ético de las minorías étnicas”. En *Jornadas de Filosofía del Derecho*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, página 15.

⁵⁵ A. Giddens (2000). *Un mundo desbocado*. Madrid: Taurus, página 58.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

avivar el aislamiento y el blindaje cerrado intrasistemático, lo que supondría la negación del pluralismo democrático aquí defendido.⁵⁶ En tal sentido, de acuerdo con Garzón Valdés, la consideración del pluralismo como valor moral en sí supondría una obvia insensatez amén de una falacia naturalista, ya que del hecho cultural de que exista una forma de vida no deriva la consideración de su valor moral.⁵⁷

De acuerdo con Sartori, el pluralismo democrático, nacido “en un mismo parto con la tolerancia” no puede confundirse con la mera pluralidad sin arriesgar la exigencia de reconocimiento recíproco y derivar hacia una situación que prime la separación sobre la integración.⁵⁸ Dicho pluralismo resulta inseparable de una convivencia humana entendida como ósmosis y posibilidad de impregnación entre diferentes culturas, lo que resulta inseparable de la consideración recíproca del valor moral de cada persona, haciendo compatible la discrepancia con el respeto por el otro.

El pluralismo democrático se contrapone así a los sistemas normativos que se postulan desde valores morales contrapuestos al valor de la dignidad individual. Entonces, individuos socializados en valores que no participan de la exigencia moral de la persona como realidad primera, ¿pueden con su sola participación contribuir a la referida optimización de la democracia?

Lo que una sociedad demoliberal no debe tolerar, siguiendo a Giddens, es la compartimentación y el aislamiento grupal. La solución debería pasar por diseñar mecanismos de mediación eficaces a la hora de profundizar en los nexos entre autonomía individual, solidaridad y diálogo.⁵⁹

De acuerdo con Giddens, es imprescindible tener en cuenta que la subordinación de los planes de vida a un concepto de bien "directriz", puede congelar los hábitos de vida y reducir el nivel de reflexividad de la sociedad dada la mayor o menor limitación de multiplicidad de opiniones y modelos de ciudadano. Las sociedades complejas, dice Giddens, requieren de soluciones

⁵⁶ G Sartori (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, página 31.

⁵⁷ E. Garzón Valdés (1997). "Cinco confusiones. Acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural". En *Claves de Razón Práctica*, número 74, julio-agosto de 1997.

⁵⁸ G Sartori (2001). *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, páginas 60 y siguientes.

⁵⁹ A. Giddens (2000). *En defensa de la sociología*. Madrid: Alianza Editorial, página 94.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

más flexibles.⁶⁰ En la misma línea, Marina recuerda que una comunidad de voluntades cautivas hacia las siglas políticas o hacia determinismos culturales presentados muchas veces como independientes de tales voluntades, disminuye las posibilidades alternativas de proyectos de vida a los ciudadanos al impedir esa dimensión de distanciamiento crítico auto y exoreferente.⁶¹

El modelo de sociedad comunitarista que (aceptando que existen distintas intensidades) impone un fin al hombre, restringe la posibilidad de desarrollo autónomo, permite menos interpretaciones de "vida buena". Un sistema normativo que promueva una sociedad más cerrada tenderá a favorecer un tipo de ciudadano cuya identidad estará más definida por un modelo colectivo. Una supremacía de la comunidad sobre el individuo que puede anular la promoción de un espíritu crítico y la licencia de la libre elección.⁶²

Un peligro permanente acecha, nos recuerda Nino, a los cimientos de la cohesión social: que la moral de la etnia pueda ir en contra del discurso moral de los derechos humanos, tratando de reemplazarlo por formas de argumentación pre-modernas.⁶³

Ejemplos de modelos de justicia alternativa y exigencias dialógicas

Traigo a colación algunas experiencias que, desde un concepto de pluralismo multicultural, han fundamentado instituciones y proyectos participativos. Tomaremos como modelo de pluralismo la concepción defendida por la profesora M. J. Fariñas Dulce, que sigue la línea de R. Pannikar:

"Ha de entenderse como la situación en la que se toma conciencia de la existencia de varias concepciones intelectuales, epistémicas, morales, estéticas y normativas heterogéneas o, incluso, contrapuestas, es decir, el pluralismo representa siempre la existencia de universales contrapuestos y mutuamente excluyentes."⁶⁴

⁶⁰ Ver nota anterior, página 76.

⁶¹ J. A. Marina (2000). *Crónicas de la ultramodernidad*. Barcelona: Anagrama, páginas 36 y 92.

⁶² P. Flores d'Arcais (1991). "Pacifismo, papismo, fundamentalismo". En *Claves de Razón Práctica*, número 12, mayo de 1991, página 78.

⁶³ C. Nino (1989). *El constructivismo ético*. Madrid: CEC, página 235.

⁶⁴ M. J. Fariñas Dulce (2000). *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III. Madrid: Dykinson, página 46.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

El pluralismo entendido como reconocimiento moral de "universales contrapuestos" implica, siguiendo a Fariñas Dulce "la propia coexistencia de universales contradictorios y mutuamente excluyentes es la condición sine qua non de una situación de pluralismo."⁶⁵

Fariñas aboga en situaciones de conflicto, por el *diálogo intercultural*, entendido como una tarea *hermenéutica* de comprensión recíproca, evitando juzgar desde la perspectiva de los fundamentos particulares. Una tarea, concluye M. J. Fariñas, en la que se desarrollen vías de diálogo, de comprensión y de interpretación de los universales contrapuestos y renunciando a la imposición etnocéntrica del modelo propio."⁶⁶

El pluralismo multicultural ha dado lugar a modelos de justicia alternativa diseñados para la mediación y la resolución de conflictos sociales desde la ausencia de requisitos formales deliberativos.

En tal sentido, el profesor F.J. Caballero Harriet recuerda la utilización creciente (principalmente en USA) de modelos de resolución de conflictos sociales que han dado en llamarse "de Justicia Alternativa o Nueva Magistratura Social" (J. A). La finalidad (esquemáticamente expuesta dado lo heterogéneo de un movimiento creado en USA en 1976 a raíz de la "National Conference on the Cause of Popular Dissatisfaction with the Administration of Justice" por iniciativa de la *American Bar Association*) de la J. A. sería abordar ciertos conflictos sociales desde las partes, buscando, no que éstas apliquen correctamente:

"La Ley o cualquier otra norma del poder legislativo, sino si sus acciones están en consonancia con el comportamiento que cada cual podía razonablemente esperar en función de los usos, costumbres, hábitos, normas de vida que regulan la cotidianidad de los miembros de un grupo o de una comunidad."⁶⁷

Se trata de una peculiar "lógica", "que se asienta -dice Caballero Harriet- sobre la ausencia de formalidad procedimental y la pluralidad normativa, es decir,

⁶⁵ Ver nota anterior, página 47.

⁶⁶ Ídem nota anterior.

⁶⁷ F. J. Caballero Harriet (1991). "La justicia alternativa". En *Claves de Razón Práctica*, número 11, abril de 1991, páginas 58 y siguientes.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

sobre la evidencia de la existencia de normas sociales además de las estrictamente jurídicas."⁶⁸⁶⁹

La lógica multicultural de la Justicia Alternativa busca un objetivo que persigue como razón social "permitir una mayor participación de los ciudadanos en la resolución de los conflictos, una reducción de las tensiones sociales y llegar así a una mejora de las relaciones sociales y de la calidad de vida". Es el caso, sigue Caballero Harriet, de la "Community Board Program"(CBP), experiencias de mediación destinadas a intervenir promoviendo fórmulas de conciliación que pretenden "reconstruir vínculos sociales deteriorados por conflictos de vecindad, ruidos, insultos, convivencia, etc. entre los miembros de una comunidad". Resumidamente: los conflictos son presentados ante un órgano conciliador "formado por un miembro de cada grupo social de cada una de las partes en conflicto". La misión estriba en analizar la naturaleza del conflicto y establecer las condiciones de la reconciliación, o, en su caso, el asunto irá a la justicia ordinaria. La mediación implica a las comunidades de referencia en la solución de sus conflictos, obligando a los mediadores a permanecer como tales durante plazos de dos años.

Esta consideración del pluralismo de orientación claramente multiculturalista e inspiradora del diseño de una institución de mediación sin formalidades me obliga a plantearme su viabilidad como favorecedora de la convivencia vecinal a través del diálogo.

Pongamos ejemplos de conflictos sociales recientes que pudieran ser objeto de una institución de mediación:⁷⁰

1. La familia del señor C. es nigeriana y reside en situación regular en España. Tienen problemas con los vecinos, reciben insultos del tipo 'esclavos' o 'dejados en paz a los españoles', etc. El informe anual de SOS racismo presentado en septiembre 2016 da cuenta de hasta 34 disputas vecinales durante el año pasado. La organización asegura que el 50% de los conflictos y agresiones racistas se producen en el ámbito vecinal.

⁶⁸ Ver nota anterior.

⁶⁹ A. J. Arnaud (1988). *El derecho sin máscara*. San Sebastián: Laboratorio de Sociología Jurídica. páginas 225 y siguientes.

⁷⁰ <http://www.elmundo.es/sociedad/2016/09/16/57dbe998268e3ef3338b458a.html>

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

2. *La Vanguardia* (27/07/2016). Un grupo de musulmanes irrumpe en una piscina nudista de Geldern, Alemania, gritando e insultando a los clientes del centro al grito de "Alá es grande", llamando 'putas' a las mujeres que estaban en ese momento en el centro y amenazando con exterminarlas a todas. Una mujer que se encontraba en ese momento en la piscina se ha enfrentado verbalmente a ellos "Sí, las alemanas somos unas 'putas' y habría que exterminarnos a todas". Otros testigos han manifestado su miedo frente al asalto y han añadido que se referían a ellos como 'infieles'.⁷¹

¿Desde que racionalidad solucionaríamos dichos conflictos? ¿Cómo lo planteamos siquiera en una institución mediadora? La racionalidad de la sharía y la de los derechos fundamentales son contradictorias. Quizás, en el segundo caso, tras ceder ambas partes, ¿convendríamos que las mujeres no volverán a bañarse desnudas a cambio de que los musulmanes no las vuelvan a insultar? Es decir, en caso de darse un conflicto como este ¿desde qué racionalidad lo planearíamos? No veo como una mediación carente de reglas pueda contribuir a la finalidad de optimizar la democracia a través del diálogo en una institución participativa.

El problema sería, siguiendo a Giddens, la defensa de las culturas tradicionales en base a sus pretensiones internas de verdad.⁷²

Me parece inadecuada, al menos en ciertos contextos, la "lógica" de la resolución de los conflictos defendida por los programas de J. A. citados, para la conciliación de los conflictos entre grupos cuyos sistemas normativos son incompatibles, parecen no tener en cuenta que los conflictos normativos no se refieren sólo a formulaciones teóricas de moralidad, sino que, siguiendo a P. Berger, *afectan a la aplicación de tal o cual norma por medio de la ley*.⁷³

Por ello, me parece pertinente por realista traer a colación a A. Giddens, según él, no existe más que un número limitado de formas de tratar los conflictos entre comunidades culturales disímiles:

⁷¹ <http://www.lavanguardia.com/internacional/20160727/403509486542/grupo-musulmanes-piscina-nudista-alemania.html>

⁷² A. Giddens (2000). *Un mundo desbocado*. Madrid: Taurus, página 56.

⁷³ P. Berger (1999). "Observaciones generales sobre conflictos normativos". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, página 527.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

a) *La separación geográfica*. Los individuos con caracteres en conflicto o las culturas mutuamente hostiles pueden coexistir si tienen un contacto directo nulo o escaso.

b) *La salida*. Un individuo o grupo que no se lleva bien con otro puede, simplemente, alejarse o separarse (...).

c) *El diálogo*.

d) *El uso de la fuerza o la violencia*⁷⁴

En la misma línea, Savater recuerda que debemos asumir la imposibilidad de superar, en muchas ocasiones, el enfrentamiento entre "distintas razones".⁷⁵

Trasladado a nuestro problema, debemos asumir como un problema en ocasiones irresoluble la comunicación dialógica en la realidad de los conflictos normativos.

Si aceptamos lo defendido por A. Giddens, E. Gellner o F. Savater, habremos de convenir que, ante el problema de la cohesión social en una sociedad compuesta por comunidades culturales defensoras de valores disímiles, un planteamiento carente de formalidades dialógicas (que responde a ciertas precondiciones normativas) no parece que pueda aportar solución a los conflictos.

Es decir, si las instituciones de mediación no se fundan exigiendo un contexto deliberativo dialógico, no se darán las condiciones mínimas discursivas sólo porque los individuos las traigan consigo. El orientalista Javier Teixidor (Director de Estudios Semíticos del Collège de France) concluye sus estudios sosteniendo que lo único que puede salvar a nuestras sociedades plurales del enfrentamiento religioso, sin el recurso a la segregación o a la compartimentación multicultural es la "tolerancia y el respeto laico por el otro. Sin esto no existe posibilidad de entendimiento", publicado en *ABC*, el 25 de mayo de 2003).

Por tanto, frente al multiculturalismo que puede legitimar nuevas formas de asimilacionismo interior, la Filosofía ética dialógica encabezada por Habermas refiere la búsqueda de la corrección moral a un contexto de diálogo que desde valores comunes proteja a la vez la diversidad cultural. Un diálogo que se hace

⁷⁴ A. Giddens (2000). *En defensa de la sociología*. Madrid: Alianza Editorial, página 93.

⁷⁵ F. Savater (1989). *Ética como amor propio*. Madrid: Mondadori, página 74.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

posible en la medida en que los participantes respeten unas condiciones que validen el producto de su deliberación. Y desde el respeto por los derechos individuales, civiles y políticos, como marco desde el cual los individuos puedan decidir libremente, autoimponiéndose normas.⁷⁶

Es por ello que Habermas reconoce como preconditione necesaria de dichos contextos el reconocimiento recíproco del valor moral de cada sujeto. Una perspectiva compartida con Apel, que defiende que un contexto de diálogo en el que tener en cuenta las razones de los demás, ofrecer las propias razones justificando lo defendido con honestidad y espíritu crítico, etc., algo que sólo es posible si dentro de cada cual se aloja una predisposición moral hacia el otro.⁷⁷

Hay tener en cuenta como variable relevante a la hora de plantear el problema de las condiciones deliberativas, el contexto en el que lo planteamos. Los modelos de Justicia Alternativa promueven el tipo de labor a realizar desde un concepto de pluralismo multicultural y, por tanto, no necesariamente de "diálogo".

Peter Berger y Hervieu-Leger: tres modelos de mediación

La dificultad de solucionar los conflictos normativos estriba en atender fundamentalmente a una cuestión central: comprender que las partes tienen diferentes visiones de los problemas morales, y que enraízan sus normas en una visión del mundo que pudiera contraponerse. Este enraizamiento pudiera no estar sujeto a verificación de acuerdo con criterios de racionalidad universal.⁷⁸ Siguiendo a Hervieu-Leger y a Peter Berger, pueden sugerirse diferentes tipos de mediación:

a) *Mediación imperativa*: un árbitro externo (un juez, la administración, etc.) pone fin al conflicto estableciendo una separación formal impuesta bajo amenaza de sanción. Tal vez no pueda denominarse en puridad *mediación* a esta fórmula pero lo cierto es que la decisión se produce tras consultar a las

⁷⁶ J. Habermas (1999). *La constelación postnacional*. Barcelona: Paidós Ensayos Políticos, página 89.

⁷⁷ J. A. Pérez Tapias (1994). "Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad". En *Discurso y realidad. En debate con K-O Apel*, Madrid: Editorial Trotta, página 207 y siguientes.

⁷⁸ A. Faerna (1997). "Racionalidad científica y diversidad cultural". En *Claves de Razón Práctica*, número 78, diciembre de 1997, página 61.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

dos concepciones. El beneficio es que se pone fin a la discusión aun a riesgo de establecer una "separación formal" entre los grupos.⁷⁹

b) *Mediación prescriptiva*. Consiste también en un mediador que, a la vista de las exigencias de cada parte y de acuerdo con su respectivo umbral de tolerancia tiende a organizar un espacio de negociación que aproxime a las partes. El fracaso de este modelo fue total en el "asunto del velo" en Francia. No consiguió fijarse un terreno común sobre los mínimos de: admisión de todos los niños, neutralidad ideológica en el aula, igualdad de sexos en cuanto al acceso al conocimiento, etc.⁸⁰

c) *Mediación pragmática*: los autores explican que en este modelo se articulan las bases de un proceso de negociación en el que las partes, a falta de principios compartidos que trasciendan el conflicto, buscan soluciones de compromiso. La estrategia consiste en dejar de lado los desacuerdos normativos, fijar las posiciones mínimas de cada cual y elaborar un compromiso práctico. Se intenta que las partes observen el conflicto tratando de observar sus verdades como intereses que compiten con otros intereses.

El problema de esta modalidad, recuerda Berger, es que los negociadores, representantes de cada parte, al asumir las exigencias de la negociación, pueden ser percibidos por los seguidores como traidores y no sentirse vinculados por el acuerdo. Berger destaca la problemática convivencia con las comunidades musulmanas de estricta observancia del derecho islámico en Europa y la inutilidad de tratar de convertir sus normas en intereses. En definitiva, la fijación del terreno común se arriesgaba a que la opción más tolerante cediese espacio a la más intolerante.⁸¹

El problema estriba en que si una de las partes está muy comprometida con la postura normativa más limitada por la decisión, puede conducir al cuestionamiento de la legitimidad de la decisión. Algo similar recuerda P. Flores

⁷⁹ Hervieu-Léger (1999). "Una nueva definición de 'laïcité' en la Francia multicultural". En "Los límites de la cohesión social. Conflicto y mediación en las sociedades pluralistas". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, páginas 131 y 132.

⁸⁰ Ver nota anterior.

⁸¹ P. Berger (1999). "Observaciones generales sobre conflictos normativos". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, páginas 537 y siguientes.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

D'Arcais cuando critica la "tolerancia" occidental hacia la condena a muerte de S. Rushdie, conducente a aceptar las restricciones a nuestras libertades cuando impliquen una ofensa hacia la fuerza normativa de religión, ya que: "cuanto más fanáticamente vivan la propia convicción, mayor será la sensación de injuria."⁸²

d) *Mediación dialógica*: Se trata de buscar un compromiso pragmático e ideativo. El problema es, recuerda P. Berger que las soluciones a los conflictos desde este modelo son raros entre sistemas normativos en conflicto. Ello es debido a que, por definición, "sólo podrían participar en ella personas dispuestas a someter sus creencias y valores a la discusión razonada; no es posible mantener un diálogo con fanáticos militantes". La mediación por el diálogo requiere, como recuerda una vez más Berger, una precondition moral que ya se ha tratado al hablar de la ética del discurso: "la otredad". Este modelo puede funcionar si el trasfondo es relativamente intrascendente pero no en conflictos que afecten a la identidad del grupo (Berger pone como ejemplo el "intercambio filosófico" entre culturas como posible).⁸³

Los límites del diálogo social: el "principio de autoalcance" de Apel

Así pues, la mera confluencia de individuos en conflicto normativo reunidos con un mediador que media entre distintas apreciaciones de la realidad, no tiene por qué generar por sí sola un efecto benéfico para la sociedad. Los distintos discursos morales pueden satisfacer únicamente las condiciones de participación si permanecen permeables, sensibles y abiertos a intervenciones, razones e informaciones "del otro".

Una institución mediadora no diseñada como contexto dialógico podría propiciar un agravamiento del conflicto normativo. La exaltación racial, nacionalista o islamista, por ejemplo, pueden promover un contexto cultural de conflicto si practican un extremismo retórico en el que el hombre individual no es sino parte de una concepción orgánica del pueblo, los creyentes o cualquier

⁸² P. Flores d'Arcais (1991). "Pacifismo, papismo, fundamentalismo". En *Claves de Razón Práctica*, número 12, mayo de 1991, página 70.

⁸³ P. Berger (1999). "Observaciones generales sobre conflictos normativos". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores, página 539.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

otro grupo de referencia. Ello puede potenciarse, en el caso del nacionalismo étnico vasco, por un "uso nacionalista del lenguaje", como símbolo de identidad, críptico, irreductible y autosegregador, "potenciador de una comunicabilidad empequeñecida, restringida y recelosa."⁸⁴

Si insistimos en propiciar una institución de mediación propiamente dialógica como procedimiento para diseñar y validar el resultado de deliberaciones entre grupos humanos en conflicto no podemos dejar de incluir ciertas exigencias éticas inseparables del reconocimiento recíproco de subjetividades. Discrepo por ello, de la aceptabilidad ética que pudiera tener en un jurado el "diálogo dialógico" de R. Pannikar, en el que se defiende una dialéctica libre entre las distintas opciones y visiones del mundo: "este libre dinamismo de los distintos factores se permite en la confianza de que el conflicto será canalizado y, eventualmente resuelto."⁸⁵

Considero inviable la propuesta de Pannikar ya que, desde un punto de vista pragmático, el respeto de la alteridad de cada ser humano en plano de igualdad sólo puede promoverse desde el interior de cada moral interna, y existen morales que no promueven dicho sentimiento de respeto por el valor moral de todo ser humano. El reconocimiento de la alteridad del diferente, de su dignidad intrínseca traducida en el reconocimiento de sus derechos y en una educación democrática, es la moral de la reciprocidad universal, la moral de los derechos humanos. ¿Cómo pretender, como sostiene M. J. Fariñas Dulce, que sin reglas exigidas durante la deliberación, valores como el *pluralismo*, *la solidaridad* y *la reciprocidad* vayan a ser centrales en un diálogo multicultural?⁸⁶ A mi modo de ver, no lo serían necesariamente desde la mera aceptación de la pluralidad cultural.

Recordemos que la ética del discurso propone una búsqueda de la corrección moral enfatizando un contexto de respeto por ciertas condiciones ideales del discurso, y que, dicho respeto remite a una comunidad de comunicación

⁸⁴ J. A. Marina (1998). *La selva del lenguaje*. Barcelona: Anagrama, página 167.

⁸⁵ R. Pannikar (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban, páginas 49 y siguientes

⁸⁶ M. J. Fariñas Dulce (2000). *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III. Madrid: Dykinson, página 46.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

anterior e ideal en la que debe darse un reconocimiento recíproco de subjetividades. Un diálogo real entre participantes co-responsables requiere de un debate en un plano de reciprocidad. La consideración crítica de ciertas tradiciones culturales hacia otras tradiciones rivales, cuando aquellas no aceptan a éstas y/o viceversa, imposibilita que se den condiciones para el diálogo.⁸⁷ Además, la reciprocidad en tal sentido, como recuerda Apel, "no se encuentra en ninguno de los modelos propuestos por los representantes del comunitarismo angloamericano."⁸⁸

La diversidad cultural tiene, si planteamos la institución en términos comunicativos, un núcleo ético-normativo irrebasable: el reconocimiento recíproco de los participantes. Por ello, la aspiración de que en una institución de mediación formada por ciudadanos pertenecientes a distintas tradiciones culturales, pueda dialogarse, está sujeta a un principio de coherencia interna aplicable a la teoría ético-discursiva que puede imposibilitar las condiciones de racionalidad: "*el principio de autoalcance*", referido por Apel. Según este principio, los valores de referencia de una teoría moral no pueden entrar en contradicción con los presupuestos pragmático-trascendentales de una comunidad ideal de comunicación.⁸⁹

Desde este punto de vista, hay valores que coadyuban a la creación de un contexto de diálogo y hay valores que lo imposibilitan o dificultan. La negación del otro, en mayor o menor medida, conduce a la negación del contexto de diálogo que debe proporcionar una institución mediadora. La limitación del diálogo, propiciada por el dogma que empuja hacia el mayor o menor enclaustramiento en las evidencias colectivas, entorpece la propia justificación y puede impermeabilizar frente a las razones del otro. Contrastar razones, justificar las propias, atender las del otro para o incluso para modificar una convicción, exige someterse al diálogo y para ello es imprescindible el respeto real por el otro. Es por eso que A. Cortina recela de las concepciones

⁸⁷ J. C. Elvira (1994). "Diálogo intercultural, tradición y ética discursiva". En *Discurso y realidad. En debate con K-O Apel*. Madrid: Editorial Trotta, páginas 131-143.

⁸⁸ K-O Apel (1994). "Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva". En *Discurso y realidad. En debate con K-O Apel*. Madrid: Editorial Trotta, páginas 13-32.

⁸⁹ J. C. Elvira (1994). "Diálogo intercultural, tradición y ética discursiva". En *Discurso y realidad. En debate con K-O Apel*. Madrid: Editorial Trotta, páginas 131-143.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

comunitaristas que sostienen una noción de vida buena y valiosa, ya que estos modelos pueden chocar con el marco procedimental de la democracia y los derechos humanos.⁹⁰

No cabe duda de que solo ciertos participantes normativos serían adecuados para contribuir a validar el resultado de un discurso práctico sin necesidad de reglas formales: aquellos que respetarían las condiciones del discurso. Me refiero a los que respetan la dignidad del otro y tienen una capacidad potencial de emitir juicios imparciales y una actitud cooperativa de alcance universal. Desde un punto de vista dialógico, nos parece que poseen "aptitud necesaria" aquellos participantes educados en los valores de la libertad, la autonomía, la igualdad y la solidaridad, que se encuentran, dice J. C. Elvira, en ese núcleo ético del ideal democrático.⁹¹

Conclusiones

1. Si en una institución mediadora de conflictos no existen reglas formales que racionalicen la discusión, veo difícil cómo alcanzarán su aspiración central de convertirse en contextos de diálogo y "escuela de civismo" ya que podrían no darse las condiciones de racionalidad. En otras palabras, la falta de reglas podría colisionar con el principio de coherencia interna de la teoría ético-discursiva ya que los participantes normativos podrían contradecir según su arbitrio los presupuestos pragmáticos del diálogo. Por lo tanto, tenemos una justificación moral para establecer cauces de racionalización dentro de la deliberación de una institución mediadora, pues sin ellos, no puede hablarse una verdadera participación dialógica.
2. Las instituciones de mediación nos conducen a condiciones reales de intersubjetividad cara a cara en las que toda persona es interlocutor potencial y, como tal, limitado. Desde este punto de vista, una institución mediadora diseñada sin reglas que racionalicen la deliberación deja el conflicto normativo en manos de representantes de valores que pudieran resultar contrapuestos, no generando con ello un entorno dialógico. Ello

⁹⁰ A. Cortina (1993). "Ética del discurso y democracia participativa". En *Sistema*, páginas 25-40.

⁹¹ J. C. Elvira (1994). "Diálogo intercultural, tradición y ética discursiva". En *Discurso y realidad. En debate con K-O Apel*. Madrid: Editorial Trotta, páginas 131-143.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

- expresa a mi modo de ver que: 1) para este modelo resulta indiferente la posibilidad de incomunicación; o 2) es un modelo que participa de una visión angélica del ser humano.
3. No queda justificado como el modelo pueda promover el desarrollo de vías de diálogo social y comprensión mutua, cuando nuestra concepción normativa, que pretende favorecer las condiciones estructurales para que cada hombre piense por sí mismo eligiendo, dentro de ciertos límites, su proyecto de vida es, desde la perspectiva de ciertos sistemas normativos, algo intolerable.
 4. No veo cómo se pueda, como defiende Fariñas Dulce, “evitar juzgar desde su propia perspectiva moral”, ya que nadie puede valorar la realidad desde un marco conceptual y valorativo que no sea el suyo. Aun así puedo entender que haya participantes normativos educados en los valores de la dignidad universal que sí serían capaces de “ponerse en la piel del otro”, lo cual nos aboca inevitablemente a la realidad de que existen otros incapaces de hacerlo. Pretender, por tanto, que participantes normativos entiendan y valoren la naturaleza de un conflicto desde valores contrapuestos, me parece difícil, pero tratar de pasar al siguiente nivel, esto es, que se “pongan en la piel del otro”, también lo es. Lo cual aviva una cuestión: ¿desde qué valores mediamos si no existen reglas que racionalicen la discusión? ¿desde los contrapuestos de los vecinos en conflicto o desde la visión moral particular del mediador?
 5. Supongamos, como en los ejemplos citados anteriormente (odio nacionalista en Alsasua, la piscina en Alemania o el caso del racismo contra la familia nigeriana) que el conflicto enfrenta a dos comunidades. Suponiendo que exista una real (e idílica) comprensión recíproca entre distintas racionalidades, ¿cómo se pretende que la solución salvaguarde los valores básicos de cada "forma de vida"? Recordemos que la solución justa de los conflictos en el seno de una comunidad a la que subyace un mismo sistema normativo dependerá de su adecuación con los valores imprescindibles de esa determinada "forma de vida". Pero

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

una solución no puede defender valores contradictorios al mismo tiempo y el tipo de conflicto sólo es identificable, en principio, desde los valores de referencia desde los que se acota el conflicto como un texto.

El diseño de una institución de mediación debe partir de la convicción de que tales reglas de validación de los acuerdos por la vía del diálogo son las que deben ser tenidas en cuenta por encima de la pertenencia al grupo, ello hace compatible la pervivencia de los grupos culturales disimiles con la tolerancia exigible en una la sociedad demoliberal, siempre orientada hacia la adaptación del sistema a las nuevas situaciones sociales, como la clave misma de su desarrollo.

Por el momento, con el rechazo del proyecto de justicia alternativa en forma de jurados vecinales e instrumentos de mediación en Madrid, se ha pospuesto el debate pero no el problema de los límites de la cohesión social desde instrumentos que favorezcan el diálogo y la superación de los conflictos.

Referencias bibliográficas

Apel (1994): "Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva", en *Discurso y realidad. En debate con K-O Apel*, Madrid: Editorial Trotta.

R. Arce (1996). *Selección de jurados, una nueva aproximación*. Máster en psicología jurídica. Madrid: UNED.

A. J. Arnaud (1988). *El derecho sin máscara*. San Sebastián: Laboratorio de Sociología Jurídica.

D. Bell (1993). "Las guerras culturales en USA (1965-1990)", en *Claves de Razón Práctica*, junio, 33, Madrid

P. Berger, T. Luckmann (1986). *La construcción social de la realidad*. Capítulo III. Buenos Aires: Amorrortu.

P. Berger (1999). "Observaciones generales sobre conflictos normativos". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores.

P. Berger (1999). "Los límites de la cohesión social. Conflicto y mediación en las sociedades pluralistas". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

- N. Bobbio (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- N. Bobbio (1997). *Elogio de la templanza*. Madrid: Temas de hoy.
- G. Bonfill Batalla (1988). "Identidad étnica y movimientos indios de América." En J. Contreras, (compilador). *La cara india, la cruz del 92: identidad étnica y movimientos indios*. Madrid: Ed. Revolución.
- F. J. Caballero Harriet (1991). "La justicia alternativa". En *Claves de Razón Práctica*, número 11, abril de 1991.
- V. Camps (1990). *Virtudes públicas*. Madrid: Austral. Espasa Calpe.
- A. Cortina (1993). "Ética del discurso y democracia participativa". En *Sistema*.
- J. Davidson Hunter (1999). "La guerra cultural americana". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores.
- M Elósegui Itxaso (1997): "Asimilacionismo, multiculturalismo e interculturalismo", en *Claves de Razón Práctica*, julio-agosto, 74; Madrid.
- A Finkelkraut (2013): *La identidad desdichada*. Madrid: Alianza Editorial.
- J. C. Elvira (1994). "Diálogo intercultural, tradición y ética discursiva". En *Discurso y realidad. En debate con K-O. Apel*. Madrid: Editorial Trotta.
- A. Faerna (1997). "Racionalidad científica y diversidad cultural". En *Claves de Razón Práctica*, número 78, diciembre de 1997.
- M. J. Fariñas Dulce (2000). *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III. Madrid: Dykinson.
- E. Fernández (1996). *Filosofía política y derecho*. Madrid: Marcial Pons.
- G. P. Fletcher (1997). *Las víctimas ante el jurado*. Traducción de J. J. Medina Ariza y A. Muñoz Aunion. Valencia: Tirant lo Blanch.
- P Flores d'Arcais (1991): "Pacifismo, papismo, fundamentalismo", en *Claves de Razón Práctica*, mayo, 12, Madrid.
- H. G. Gadamer (1984). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- E Garzón Valdés (1990). "El problema ético de las minorías étnicas". En *Jornadas de Filosofía del Derecho*. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

- E. Garzón Valdés (1992). "No pongas tus sucias manos sobre Mozart. Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia". En *Claves de Razón Práctica*, número 19, enero de 1997.
- E. Garzón Valdés (1997): "Cinco confusiones. Acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural", en *Claves de razón práctica*, número 74, julio-agosto de 1997.
- E. Garzón Valdés (1997). "La relevancia moral de la diversidad cultural". En *Claves de Razón Práctica*, julio-agosto de 1997.
- A. Giddens. (2000): *En defensa de la sociología*. Madrid: Alianza Editorial.
- A. Giddens (2000). *Un mundo desbocado*. Madrid: Taurus.
- J. Habermas (1999): *La constelación postnacional*. Barcelona: Paidós Ensayos políticos.
- J. Habermas (1999): *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós Básica.
- Hervieu-Léger (1999). "Una nueva definición de 'laïcité' en la francia multicultural". En "Los límites de la cohesión social. Conflicto y mediación en las sociedades pluralistas". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores.
- H. Kelsen (1980). *Esencia y valor de la democracia*. México D. F.: Editora Nacional.
- N. M. López Calera (1997). *Filosofía del Derecho*. Granada: Comares.
- J. A. Marina (1996). *El laberinto sentimental*. Barcelona: Anagrama.
- J. A. Marina (1998). *La selva del lenguaje*. Barcelona: Anagrama.
- J.A. Marina (2000): *Crónicas de la ultramodernidad*. Barcelona: Anagrama.
- J. F. Mejías Gómez (2009). *La mediación como forma de tutela judicial efectiva*. El Derecho Editores.
- J. Mosterín (1987, edición de 1987). *Racionalidad y acción humana*. Madrid: Alianza Universidad.
- Nino, C. (1989): *El constructivismo ético*. Madrid: CEC.
- M. Otero Parga (1999). *Valores constitucionales. Introducción a la Filosofía del Derecho: axiología jurídica*. Manuales universitarios. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

Del verbo al bit

Universidad de La Laguna, 2016

- R. Pannikar (1990). *Sobre el diálogo intercultural*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Perelman (1979): *La lógica jurídica y la nueva retórica*. Madrid: Civitas.
- V. Pérez Díaz (1999). "Los límites de la cohesión social. Conflicto y mediación en las sociedades pluralistas". En P. Berger (ed.): *Informe de la Fundación Bertelsmann al Club de Roma*. Galaxia Gutenberg. Círculo de Lectores.
- J. A. Pérez Tapias (1994). "Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad". En *Discurso y realidad. En debate con K-O Apel*, Madrid: Editorial Trotta.
- Robles, G. (1988): *Los derechos fundamentales y la ética en la sociedad actual*. Madrid: Civitas.
- G. Robles (1988). *Teoría del Derecho*. Volumen I. Madrid: Civitas.
- A. Sánchez Vázquez (1996). "Anverso y reverso de la tolerancia". En *Claves de Razón Práctica*, número 65.
- C. Sanchís Crespo (2013). *Mediación y comunidades de vecinos: un nuevo modo de solucionar viejos conflictos*. Civitas.
- J. L. Sarasola Sánchez Serrano, E. Barrera Algarín (2010). *Mediación: elaboración de casos prácticos*. Tecnos.
- Sartori, G. (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus
- F. Savater (1989). *Ética como amor propio*. Madrid: Mondadori.
- Savater, F (1996): *El mito nacionalista*. Madrid: Alianza Editorial.
- F. Savater (1990). "La tolerancia, institución pública y virtud privada". En *Claves de Razón Práctica*, número 4, septiembre de 1990.
- F. J. Torre Díaz (2001). *El modelo de diálogo intercultural de A. Mac Intyre*. Madrid: Dykinson.
- A. Touraine. "El sujeto democrático II". En *Claves de Razón Práctica*, número 77, noviembre de 1997.