

CONVIVIR EN LA DIVERSIDAD: UNA RELECTURA DE KARL MANNHEIM

Juan MESEGUER¹

DOI: <https://doi.org/10.52846/afucv.v1i53.71>

Abstract: *After explaining the distinction between multiculturalism as a socio-political project and multiculturalism as a sociological reality, this article reviews some of the main models that have been formulated to articulate coexistence between people from different cultures. It then outlines a proposal for social organization in the light of the sociology developed by Karl Mannheim in his English period. The text concludes by presenting Mannheim's vision of the refugee as an interpreter between two cultures, closely related to Robert E. Park's concept of "marginal man".*

Keywords: *multicultural society, assimilation, melting pot, cultural pluralism, multiculturalism, interculturalism, marginal man, Robert E. Park, refugee, Karl Mannheim.*

1) La sociedad multicultural

La reflexión en torno al fenómeno multicultural aparece condicionada en nuestros días por varias circunstancias que dificultan el debate desapasionado sobre una cuestión ya de por sí sensible. De entrada, se trata de un asunto en el que se entremezclan factores políticos, económicos, sociales, culturales, identitarios... Tampoco ayuda la vaguedad de una retórica que en ocasiones ha servido para defender una cosa y su contraria².

Pero quizá lo que más está impidiendo el debate sereno sobre la cuestión migratoria y la diversidad cultural en las sociedades occidentales es el choque de discursos en la opinión pública basados en prejuicios de distinto signo. De un lado, nos encontramos con el tono alarmista –cuando no abiertamente xenófobo– con el que algunos partidos políticos y medios de comunicación previenen “frente al ‘peligro’, la ‘amenaza’, la ‘invasión’ y

¹ Universidad Francisco de Vitoria, España.

<https://orcid.org/0009-0004-6610-1258>

² Así, John Rex considera que la retórica del multiculturalismo ha servido a Gran Bretaña para tapar el proceso real de reclusión en gueto de la población marginada y su tratamiento desigual. Véase John Rex, «La metrópoli multicultural: la experiencia británica», en Emilio Lamo de Espinosa (ed.), *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 203.

la ‘avalancha’ que constituirían los hombres y mujeres migrantes. Todos esos nombres se utilizan de hecho como sustitutos de una categoría no confesada: la de enemigo”³. De otro, tropezamos con las descalificaciones de quienes tachan sistemáticamente de racistas a todos aquellos que plantean preocupaciones legítimas sobre la integración –social, laboral, cultural...– de los recién llegados a las sociedades de acogida.

A esclarecer los términos del debate contribuye la distinción que hacen varios autores entre el “multiculturalismo” como proyecto sociopolítico que reivindica el derecho a la diferencia de las distintas identidades culturales, y la “multiculturalidad” como fenómeno que alude a la coexistencia de etnias y culturas diferentes en una misma sociedad⁴.

De acuerdo con Emilio Lamo de Espinosa, “el término multiculturalismo se origina en Canadá para aludir a una política inmigratoria que trata de ser respetuosa con las identidades culturales de los emigrantes, y no –como era usual– sustituirlas por la identidad de la nación receptora”⁵. El multiculturalismo, pues, surge como respuesta de organización o proyecto político que reivindica el valor de las distintas identidades culturales frente a la cultura dominante. Así lo entiende, por ejemplo, el filósofo canadiense Charles Taylor, uno de los defensores más autorizados de las políticas del reconocimiento de la diversidad cultural.

Pero, en ocasiones, el multiculturalismo va más lejos y sobrepasa esa intención política. Lo que al principio se concebía como “una actitud de resistencia” –al decir de María Elósegui– ante los procesos de imposición de

³ Sami Naïr, *Y vendrán... Las migraciones en tiempos hostiles*, traducción de María Cordon y Malika Embarek, Bronce, Barcelona, 2006, pp. 13-15.

⁴ Véase, por ejemplo, Carlos Giménez, “Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos”, *Educación y futuro*, núm. 8, 2003, pp. 9-26. Por su parte, Emilio Lamo de Espinosa recoge ambos aspectos cuando afirma que el término “multiculturalismo” tiene dos sentidos: uno descriptivo o sociológico (como situación de hecho), y otro normativo o político (como propuesta de organización social). Cfr. Emilio Lamo de Espinosa, “Fronteras culturales”, en Emilio Lamo de Espinosa (ed.), *Culturas, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 18. Vid. también Emilio Lamo de Espinosa, “Sociedad multicultural”, en Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa, Cristóbal Torres (eds.), *Diccionario de Sociología*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 702.

⁵ Emilio Lamo de Espinosa, Voz «Sociedad multicultural», p. 702.

una cultura sobre otras, a menudo ha pasado a designar una visión de la sociedad de corte relativista⁶.

Así entendido, el multiculturalismo renuncia a cualquier criterio de universalidad y difumina lo común en todas las identidades: “El multiculturalismo lleva en sí, más o menos explícitamente, un doble postulado teórico: a) diluye las individualidades en las identidades colectivas, étnico-culturales, imaginando las culturas como algo compacto, perfectamente definido e impenetrable; b) afirma la absoluta alteridad e incomparabilidad de las culturas, por lo que cada una de ellas es única y diferente de todas las demás, intrínsecamente autorreferencial, irreduciblemente idiomática; los valores, las normas morales y las costumbres que lo caracterizan tienen una autárquica formalidad, pero no son valorables mediante categorías extraídas de universos culturales externos”⁷.

Una de las consecuencias más graves de esta postura es que niega la posibilidad de una verdadera comunicación entre las culturas: “Todo intento de interrogar, comprender, definir la otra cultura a partir de criterios inmanentes a nuestra racionalidad representa una forma disimulada de colonialismo. Pedir cuentas al otro, al extraño, de la validez de sus prácticas, de sus valores, de sus costumbres, en lugar de limitarse a tomar nota, constituye el primer signo de una chauvinista conciencia de superioridad y de una totalitaria voluntad de homologación. Las culturas son universos de sentido comprensibles solo a quien pertenece a ellas y no son susceptibles de ser juzgadas con categorías externas a ellas”⁸.

En un sentido más descriptivo, Emilio Lamo de Espinosa entiende por sociedad multicultural “aquellos espacios de acción social en los cuales coexisten personas y/o grupos sociales con variadas adscripciones e identidades culturales”⁹. Vista así, la sociedad multicultural “es un

⁶ Véase María Elósegui Itxaso, “La democracia liberal ante las identidades culturales”, *Aceprensa*, 6 marzo 1996. Ver también Pierpaolo Donati, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma-Bari, 2008.

⁷ Carmine di Martino, «El encuentro y la emergencia de lo humano», en Javier Prades y Manuel Oriol (eds.), *Los retos del multiculturalismo*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 116. Vid. también Carmine di Martino, «La convivencia tra culture», en Marta Cartabia (ed.), *I diritti in azione*, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 491-506.

⁸ *Ibid.*, p. 120.

⁹ Emilio Lamo De Espinosa, «Sociedad multicultural», p. 702.

fenómeno de alcance mundial que deriva de la creciente movilidad geográfica de personas a causa de la globalización económica, el transporte, el turismo, las emigraciones y un largo etcétera”¹⁰.

Ahora bien, es preciso aclarar que la sociedad multicultural no es la consecuencia necesaria de los movimientos migratorios, sino tan solo una entre varias posibles. En otras palabras, la inmigración por sí sola no da lugar a la emergencia de espacios multiculturales. Para Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny, “esto solo ocurre cuando los inmigrados se presentan como un colectivo portador de una cultura extranjera –o cuando la ‘mayoritaria’ los delimita y los separa como a tales– y se definen y se entienden a sí mismos como ‘minorías’”¹¹.

2. Distintos modelos de organizar la diversidad cultural

A lo largo de la historia han sido muy variadas las propuestas que se han formulado para organizar una sociedad diversificada étnicamente. Siguiendo la tipología clásica elaborada por Milton Gordon para Estados Unidos¹² (y desarrollada después por Graciela Malgesini y Carlos Giménez), cabe distinguir tres modelos de integración de las minorías étnicas: la asimilación, el *melting pot* y el pluralismo cultural. Este último modelo tiene, a su vez, dos modalidades: el multiculturalismo y el interculturalismo.

Una manera de gestionar la diversidad cultural en una sociedad es la **asimilación** (*anglo-conformity*, en la terminología de Gordon), mediante la cual un grupo minoritario acaba siendo absorbido por un grupo mayoritario. Nacido en Norteamérica a principios del siglo XX, el modelo asimilacionista constituye “una propuesta de uniformización cultural: se propone y se supone que los grupos y minorías van a ir adoptando la lengua, los valores, las normas, las señas de identidad de la cultura dominante y, en paralelo, van a ir abandonando su cultura propia”¹³.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny, “Oportunidades y riesgos de las sociedades multiculturales de inmigración”, *Revista del Instituto de Estudios Económicos*, núm. 4, Madrid, 1994, p. 129.

¹² Véase Milton Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origin*, Oxford University Press, New York, 1964.

¹³ Graciela Malgesini y Carlos Giménez, *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, La Catarata, Madrid, 2000, p. 51.

La propuesta asimilacionista “lleva a la imposición de la cultura propia sobre las otras, bien porque se considere que es superior, bien porque se piense que no es posible la convivencia de lo heterogéneo”¹⁴. Otros supuestos ideológicos de la asimilación son la creencia en la bondad de la homogeneidad sociocultural y la convicción de que son los recién llegados quienes tienen que esforzarse por congraciarse con los nacionales para que la integración sea posible¹⁵.

Amitai Etzioni ha explicado cómo la URSS trató de lograr esto con su trato a los miembros de diversas minorías –sobre todo a los judíos–, y cómo China continental intentó tratar así a los tibetanos. Ambos países combinaron fuertes esfuerzos de aculturación con la eliminación forzada de las diferencias culturales. En Estados Unidos, los que favorecen la asimilación han recurrido en no pocas ocasiones a aplicar presiones que rozan lo coercitivo. Así, se ha prohibido a los niños hablar su lengua nativa, incluso en los recreos, y en varios estados norteamericanos se han aprobado leyes que exigen que todas las papeletas electorales, letreros de la vía pública y transacciones oficiales estén únicamente en inglés¹⁶.

A diferencia de la asimilación, el *melting pot* (que se ha traducido como “fusión cultural” o “crisol de culturas”) no busca la absorción de los recién llegados en la cultura dominante o autóctona. El núcleo argumental de esta propuesta “se encuentra en la idea de que la cultura nacional o la identidad cultural de un determinado país o entidad debe configurarse a partir de las contribuciones de todos los sectores o segmentos en él representados o a él incorporados”¹⁷. Es esencial al *melting pot* la idea de la “nueva síntesis” de razas y culturas como resultado de las aportaciones de todos los participantes.

Es importante destacar la visión positiva del inmigrante que subyace al modelo de fusión cultural. El recién llegado empieza a ser visto como portador de artes y de técnicas civilizadoras, como compañero en la tarea común de construir una nueva cultura que aúne lo autóctono con lo de fuera. No obstante, como recuerda el historiador italiano Antonello Gerbi,

¹⁴ María Elósegui Itxaso, *op. cit.*

¹⁵ Véase Graciela Malgesini y Carlos Giménez, *op. cit.*, p. 53.

¹⁶ Véase Amitai Etzioni, *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, traducción de Marcos Aurelio Galmarini, Paidós, Madrid-Buenos Aires, 1999, p. 231.

¹⁷ Graciela Malgesini y Carlos Giménez, *op. cit.*, p. 201.

el paradigma del *melting pot* ha sido más un mito norteamericano que una realidad vivida y concreta: “El mesianismo del *melting pot*, el crisol de Dios en que se funden y se refinan todas las razas de Europa y del cual debería salir una humanidad nueva y perfecta, ha sido uno de los mitos nacionales, o lo fue por lo menos hasta las leyes restrictivas de la inmigración (1921-1924)”¹⁸.

Una tercera propuesta que rivaliza con la asimilación y el modelo de fusión es el **pluralismo cultural**, el cual “afirma la posibilidad de convivir armoniosamente en sociedades, grupos o comunidades étnica, cultural, religiosa o lingüísticamente diferentes. A diferencia de otros modelos, el pluralismo cultural valora positivamente la diversidad sociocultural y toma como punto de partida que ningún grupo tiene por qué perder su cultura o identidad propia”¹⁹.

Mientras que en los dos paradigmas anteriores se da por supuesto que los recién llegados siempre pierden algo, “en el modelo pluralista de sociedad la diversidad existente no desaparece sino que se mantiene, se recrea. No desaparece ni por adquisición de la cultura dominante y abandono de la original (modelo asimilacionista) ni por surgimiento de una nueva cultura integradora de los aportes de las preexistentes (modelo de fusión)”²⁰. Desde esta perspectiva, se trata de “una propuesta de suma y no de resta: todas las expresiones culturales, étnicas, religiosas, lingüísticas, están llamadas a estar presentes en la comunidad sociopolítica, a desarrollarse sin represión, libremente”²¹.

Según Giménez, el pluralismo cultural se basa en dos principios básicos: 1) el *principio de igualdad*, que subraya la igual dignidad de todas las personas y prohíbe la discriminación por razones de raza, cultura, etnia, religión, lengua, nacionalidad, etc.; y 2) el *principio de diferencia* o respeto y aceptación del otro, en virtud del cual cada individuo debe ser reconocido por su identidad única. “Dicho de otra manera, lo que el pluralismo cultural postula es una sociedad, comunidad, escuela y en general sociedad

¹⁸ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 703.

¹⁹ Véase Graciela Malgesini y Carlos Giménez, *op. cit.*, p. 323.

²⁰ Carlos Giménez, “La integración de los inmigrantes y la interculturalidad”, p. 135.

²¹ Carlos Giménez, “Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos”, *Educación y futuro*, núm.8, 2003, p. 15.

internacional en la cual las personas son iguales en derechos, obligaciones y oportunidades, al tiempo que son respetadas en su distintividad cultural, lingüística y religiosa”²².

De acuerdo con la tipología de Malgesini y Giménez, el pluralismo cultural tiene dos modalidades: 1) el multiculturalismo, que pone el acento en lo distintivo de la propia identidad; y 2) el interculturalismo, que enfatiza la cooperación entre las diversas culturas y potencia los puntos en común entre ellas. Giménez ha resumido muy bien la diferencia básica que existe entre ambas modalidades: “Si el multiculturalismo aborda la diversidad, el interculturalismo trata de ver cómo construir la unidad en la diversidad”²³.

El **multiculturalismo** –entendido como propuesta política y no como situación de hecho– pone el énfasis en el valor distintivo de cada cultura y, por eso, exige el reconocimiento de esa diferencia. “Hasta ahora –explica María Elósegui glosando la postura de Charles Taylor– ha sido un avance el reconocimiento de la universalidad de los derechos humanos y de la igualdad entre los hombres. Pero junto a eso es necesario atender ahora a las diferencias, si queremos evitar que algunas culturas desaparezcan absorbidas por los grupos mayoritarios. Esto justifica incluso que ciertas legislaciones se propongan el mantenimiento de determinadas lenguas y modos de vida”²⁴.

El punto de partida de la reflexión de Taylor es la relación que existe entre el reconocimiento y la identidad. Su tesis es que “nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de este; a menudo, también, por el *falso* reconocimiento de otros, y así, un individuo o un grupo de personas pueden sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como reflejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo”²⁵. Por este motivo, el reconocimiento no es una mera cuestión de cortesía; se trata de algo más radical: es “una necesidad humana vital”, pues su

²² *Ibid.*, p. 16.

²³ *Ibid.*, p. 21.

²⁴ María Elósegui Itxaso, *op. cit.*

²⁵ Véase Charles Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, 1ª reimpresión, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 43-44.

ausencia “puede infligir una herida dolorosa que causa a sus víctimas un mutilador odio a sí mismas”²⁶.

La preocupación por la identidad y el reconocimiento, tal y como la concebimos en la actualidad, es una conquista de la modernidad. Dos fueron, según Taylor, los cambios que hicieron posible este nuevo discurso. De un lado, la sustitución del antiguo concepto de honor –que estaba íntimamente ligado a las jerarquías sociales y, en último término, a la desigualdad– por el moderno concepto de *dignidad*, que tiene un sentido universalista e igualitario. De otro, la nueva interpretación de la identidad individual que surgió a finales del siglo XVIII (de la mano de Jean-Jacques Rousseau y Johann Gottlob Herder), y que Taylor conecta con el ideal de la *autenticidad*; es decir, con la aspiración a “ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir. Y al articularla, también estoy definiéndome a mí mismo. Estoy realizando una potencialidad que es mi propiedad”²⁷.

Los dos cambios mencionados han situado la relación entre el reconocimiento y la identidad entre las preocupaciones básicas de la época actual. Ahora bien –matiza Taylor–, el nexo que une a ambas realidades no es algo cultural, creado por los pensadores de finales del siglo XVIII. Por el contrario, se trata de una relación que es íntima al ser humano y que deriva de un rasgo decisivo de la condición humana: su carácter dialógico. Por eso, “el que yo descubra mi propia identidad no significa que yo la haya elaborado en el aislamiento, sino que la he negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los demás”²⁸. En consecuencia, el desarrollo de un ideal de identidad pasa necesariamente por la atribución de una nueva importancia al reconocimiento: “Mi propia identidad depende, en forma crucial, de mis relaciones dialógicas con los demás”²⁹.

La exigencia de reconocimiento ha alumbrado, en las sociedades democráticas, dos políticas que en principio son complementarias una respecto de la otra y que deberían conducir a un equilibrio aceptable. Mientras que la política de la *dignidad igualitaria* pone el acento en lo universal (lo que se traduce en la asignación de una “cesta” idéntica para

²⁶ *Ibid.*, pp. 44-45.

²⁷ *Ibid.*, p. 51.

²⁸ *Ibid.*, p. 55.

²⁹ *Ibid.*

todos de derechos y deberes), la política de la *diferencia* pide respeto a las especificidades propias que nos hacen distintos a los demás. El problema, dice Taylor, es que estas políticas no se han desarrollado históricamente de la misma manera pues ha sido la condición de ser distinto la que se ha pasado por alto; la que ha sido “asimilada por una identidad dominante o mayoritaria. Y esta asimilación es el pecado cardinal contra el ideal de autenticidad”³⁰.

A este planteamiento se opone una corriente importante del liberalismo político contemporáneo. Autores como John Rawls y Ronald Dworkin consideran que el precio que los ciudadanos deben pagar por vivir en una sociedad que nos trata a todos como iguales es la neutralidad del Estado respecto a las particularidades culturales o religiosas o, en realidad, respecto a cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal y la seguridad de sus ciudadanos. Este tipo de liberalismo, ciego a la diferencia, considera inaceptable “la idea de que cualquiera de los conjuntos habituales de derechos puede aplicarse en un contexto cultural de manera diferente que en otro”³¹.

Pero esta opinión restrictiva de los derechos igualitarios no es la única interpretación posible dentro de la tradición liberal. Según Taylor, existe un segundo tipo de liberalismo que permite que el Estado se comprometa con metas colectivas, como la protección especial de un grupo cultural o religioso minoritario, “siempre que sea capaz de respetar la diversidad, especialmente al tratar a aquellos que no compartan sus metas comunes, y siempre que pueda ofrecer salvaguardas adecuadas para los derechos fundamentales”³².

Es lo que hizo la provincia canadiense de Quebec al privilegiar el francés como lengua oficial y al proteger de forma especial las tradiciones y las lenguas indígenas de las comunidades aborígenes conocidas como Primeras Naciones. Tal decisión fue muy criticada por los partidarios del primer tipo de liberalismo. Y todavía hoy la política del reconocimiento tiene entre sus principales detractores a los liberales clásicos, para quienes

³⁰ *Ibid.*, p. 61.

³¹ *Ibid.*, p. 79.

³² *Ibid.*, p. 89.

la igualdad ante la ley es un principio irrenunciable de las democracias liberales³³.

Por otra parte, el multiculturalismo puede desencadenar una espiral de exclusión de otras minorías, que es precisamente el gran defecto contra el que clama este modelo de organización social. En efecto, como observa Elósegui con agudeza, el multiculturalismo “puede ser igual de irrespetuoso con otras culturas minoritarias insertas en una cultura a su vez minoritaria. Por ejemplo, si Quebec no respetara la peculiaridad cultural de los inmigrantes orientales que allí viven o los flamencos no respetaran la de los judíos o la de los inmigrantes magrebíes o turcos. En vez de carteles solo en francés en Quebec, mejor sería que fueran plurilingües. De hecho, en Nueva York muchos carteles están en inglés y en español, debido al gran número de inmigrantes hispanos. También es frecuente que en Bruselas la información esté en árabe”. Y añade: “El peligro del planteamiento del multiculturalismo es crear guetos dentro de otra cultura mayoritaria”³⁴.

A la misma conclusión llega con otro argumento: “Si por ensalzar la propia cultura se pone el énfasis en las diferencias, se puede llegar a negar los puntos en común y la interacción entre las diversas culturas. Para este multiculturalismo no habría valores humanos generales y universales, por eso podría definirse como relativista. De ahí que mire con recelo el diálogo intercultural: parece poner como condición para la preservación de las culturas que estas se encierren en guetos”³⁵.

Como respuesta a este problema surgió precisamente el **interculturalismo**, que defiende el derecho a la diferencia a la vez que plantea una convivencia en la diversidad basada en la afirmación de lo común y el diálogo entre culturas. “Si en el movimiento multiculturalista el

³³ En las antípodas de Taylor se encuentra el politólogo italiano Giovanni Sartori, quien se opuso con contundencia al hecho de que el Estado pudiera reconocer derechos particulares por razón de la pertenencia a un grupo cultural: “La llamada política del reconocimiento no se limita a ‘reconocer’; en realidad, fabrica y multiplica las diferencias metiéndonoslas en la cabeza. A lo que hay que añadir que la política del reconocimiento no solo transforma en reales unas identidades potenciales, sino que se dedica también a aislarlas como en un gueto y a encerrarlas en sí mismas”. Giovanni Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azúa, 2ª ed. española, Taurus, Madrid, 2001, pp. 88-89.

³⁴ María Elósegui Itxaso, *op. cit.*

³⁵ *Ibid.*

acento está puesto en cada cultura, en el planteamiento intercultural lo que preocupa es abordar la relación entre ellas. Si el multiculturalismo acentúa, con acierto, la identidad de cada cual como un paso absolutamente necesario para reclamar el reconocimiento, y ello conlleva el énfasis en las diferencias, la perspectiva intercultural buscará las convergencias sobre las cuales establecer vínculos y puntos en común”³⁶.

El interculturalismo no se ensimisma en la diferencia, sino que la trasciende para descubrir lo que une. Si se lanza al diálogo con otras culturas es porque “cree que, detrás de la diversidad cultural, hay unos valores comunes”³⁷. En la práctica, esa preocupación por conciliar lo diferente y lo común se traduce en una legislación “que consagre la universalidad de los derechos y el pluralismo cultural”. (...) El resultado de la interacción no es ni el asimilacionismo ni el relativismo cultural, sino el enriquecimiento mutuo”³⁸.

Los “valores comunes –prosigue Elósegui– se reflejan en las declaraciones universales de derechos o en los derechos fundamentales recogidos en cada Constitución, que marcan unos criterios de justicia para juzgar las tradiciones de cada cultura. Así se logra también un referente crítico de la propia cultura, lo cual es imposible en un multiculturalismo cerrado”³⁹.

En la misma línea se pronuncia Etzioni, firme partidario del interculturalismo: “Los diálogos morales transculturales se constituyen sobre la base de valores globales sustantivos, valores que formulan una exigencia a todos y no guardan relación específica con una comunidad o sociedad cualquiera en particular. De esta suerte, tal como veo yo las cosas, los derechos individuales no reflejan un valor occidental (aun cuando históricamente hayan surgido en Occidente), sino un valor que formula exigencias a todo el mundo”⁴⁰.

En 2002, Etzioni lanzó el manifiesto *Diversidad en la unidad* como una propuesta para organizar una sociedad diversificada étnicamente desde el planteamiento intercultural. Frente a la asimilación y el multiculturalismo, su enfoque “se resume en que todos los miembros de una determinada

³⁶ Carlos Giménez, «Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad», p. 20.

³⁷ María Elósegui Itxaso, *op. cit.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Amitai Etzioni, *op. cit.*, p. 278.

sociedad respetarán y se adherirán completamente a los valores básicos e instituciones que se consideran parte del marco compartido de la sociedad. A la vez, cada grupo social es libre para conservar su distinta subcultura (políticas, hábitos e instituciones que no entren en conflicto con la parte esencial de aquello que comparten con otros) y un fuerte sentido de lealtad a su país de origen, en tanto que esto no interfiera en la lealtad hacia el país en el que se vive y no entrañe un conflicto de lealtades”⁴¹.

En la práctica, el principio de la diversidad en la unidad permite distinguir entre “aquellas leyes que todos debemos respetar y aquellas que han de aparecer provistas de excepciones y variantes a la vista de los grupos minoritarios” en diversos ámbitos, como la educación, la lengua, las prácticas religiosas, las fiestas, etc.

Como veremos enseguida, la propuesta de Etzioni sintoniza muy bien con el planteamiento del sociólogo húngaro Karl Mannheim.

3) La herencia de Mannheim

Aunque Mannheim no se ocupó directamente del fenómeno multicultural –salvo en el artículo “The Function of the Refugee”, al que luego haremos referencia–, se podría decir que la preocupación de fondo que recorre su obra –cómo articular la convivencia pacífica en una sociedad en la que compiten distintas concepciones del mundo– es el mismo problema que hoy afrontan las sociedades multiculturales. En palabras de Lamo de Espinosa:

El problema esencial de nuestra época (y de nuestro pensamiento) deriva de una gigantesca globalización mundial del mismo problema que atenazaba a Mannheim: el choque de concepciones del mundo, el pluralismo cultural, el etnocentrismo (o eurocentrismo) y su contraste, el relativismo, la deconstrucción de la razón en ‘discursos’ y ‘narrativas’, la pérdida de referencia en la objetividad⁴².

⁴¹ Amitai Etzioni, “Diversity within Unity: A Communitarian Approach to Immigration Policy”. *Migration World Magazine*, v. 30, n. 1-2, pp. 14-19, 2002. Citado en “Un manifiesto a favor de la diversidad en la unidad”, *Aceprensa*, 17 julio 2002.

⁴² Emilio Lamo de Espinosa, “Introducción. En el centenario de Karl Mannheim (1893-1947)”, en Emilio Lamo de Espinosa (ed.), *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 62, abril-junio 1993, pp. 7-13. En el mismo número de esa revista, dedicado por entero a Mannheim, Javier Noya Miranda aborda en un artículo un tema central del segundo Mannheim –la planificación democrática– desde algunas categorías del primer Mannheim (los estratos espirituales, el conocimiento

Con esta clave interpretativa en mente, es posible identificar en la obra de Mannheim escrita durante su etapa inglesa varios elementos para una propuesta de convivencia entre personas de distintas culturas. Se trata de una variante del interculturalismo; es decir, aboga por el respeto a un marco de valores compartidos y, a la vez, se mantiene atento a proteger las identidades de los diferentes grupos. ¿Cuáles son esos elementos?

Convivir en la diversidad

Democracia militante

Las comunidades como sujetos de derechos

Cosmopolitismo

Justicia social

Educación cívica

Laicidad positiva

Democracia militante

Cuando Mannheim escribe *Diagnóstico de nuestro tiempo*, en plena Segunda Guerra Mundial, una de sus preocupaciones fundamentales es que las democracias liberales tomen conciencia de que necesitan “una nueva actitud frente a los valores”⁴³ que se desmarque tanto del despotismo totalitario como del *laissez faire* relativista:

En contraste con la regimentación brutal y completa de las dictaduras, que solo toleran una forma de pensamiento, mas en contraste también con la abstención pasiva del liberalismo en su incapacidad de tomar partido, esta democracia militante habrá de tener el valor de salir al campo en la defensa de ciertos valores básicos comunes a todos; y, sin embargo, sabrá dejar por

conjuntivo y el conocimiento comunicativo, y la competencia). Véase Javier Noya Miranda, “Clase, conocimiento y ciudadanía. La (des)legitimación del Estado del Bienestar en la perspectiva de la Sociología del Conocimiento de Mannheim”, en Emilio Lamo de Espinosa (ed.), *op. cit.*, pp. 99-119. Tanto este texto como el de Lamo de Espinosa me inspiraron la idea de poner en diálogo la obra de Mannheim con el fenómeno multicultural.

⁴³ Karl Mannheim, *Diagnóstico de nuestro tiempo*, versión española de José Medina Echavarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 17.

otra parte a la elección y decisión individuales los valores más complejos susceptibles de diversidad⁴⁴.

Frente al relativismo cultural por el que abogan algunos partidarios del multiculturalismo, Mannheim insistiría en que la democracia no puede ser relativista y neutral⁴⁵. Por el contrario, “tiene que abandonar su actitud defensiva y adoptar una posición constructiva y militante” a favor de un núcleo de valores mínimos. Al mismo tiempo, debe “dejar abiertos los valores más complicados a las diferencias de credo, de elección individual y de experimentación libre”⁴⁶.

La doctrina de Mannheim sobre la “democracia militante” se aparta de la polémica postura del filósofo alemán Karl Loewenstein, para quien un Estado democrático estaría legitimado en tiempos de guerra a suspender de forma temporal la legalidad y restringir derechos y libertades fundamentales para frenar a un movimiento totalitario⁴⁷. En cambio, está más próxima al manifiesto *Diversidad en la unidad*, de Etzioni. Lo que interesa a Mannheim no es restringir derechos, sino fijar los límites de lo tolerable en una sociedad democrática. Su enfoque es sensible al reconocimiento de las peculiaridades culturales o religiosas y, a la vez, permite al Estado adoptar una actitud de firme oposición frente a todas aquellas prácticas que atentan contra la dignidad humana, como los matrimonios forzados, la poligamia o la mutilación genital femenina. Son “problemas –como dice Andrés Ollero– que no admiten soluciones neutras”, por extendidos que estén en determinadas culturas; frente a ellos “hay que tomar postura y hay que acabar imponiendo jurídicamente valores éticos, se quiera o no”⁴⁸.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁴⁵ Me ocupo ampliamente de esta tesis en: Juan Meseguer, *Democracia y valores en Karl Mannheim. Una teoría social contra el liberalismo desarmado*, CEU Ediciones, Madrid, 2024.

⁴⁶ Karl Mannheim, *Diagnóstico de nuestro tiempo*, pp. 17 y 150.

⁴⁷ Véase Karl Loewenstein, “Militant Democracy and Fundamental Rights I”, en *The American Political Science Review*, vol. 31, núm. 3, junio, pp. 417-432, 1937.

⁴⁸ Andrés Ollero, “Las convicciones morales de los ciudadanos dan vida a la democracia”, *Aceprensa*, 25 diciembre 2002. Ver también: Andrés Ollero, *Democracia y convicciones en una sociedad plural*, Navarra Gráfica Ediciones. Berriozar (Navarra), 2001.

Las comunidades como sujetos de derechos

Mannheim fue pionero en la propuesta de un modelo de organización social que proteja tanto los derechos de los individuos como los de las comunidades o grupos intermedios entre el individuo y el Estado. Y, por eso, fue pionero también en la crítica a un tipo de liberalismo que no considera a esos grupos como sujetos de derechos:

El liberalismo, al yuxtaponer el individuo a la sociedad o al Estado, no toma en cuenta la significación de los grupos intermedios y funcionales. La afirmación sagrada, ‘los Derechos del Hombre’, ha de ser traducida a la Era de la Planificación. Una democracia planificada tiene que proteger el derecho del individuo a un desarrollo personal (...); pero en una era de organización de masas no basta con garantizar sus derechos a los individuos, es igualmente importante el proteger las libertades de los grupos y las asociaciones⁴⁹.

Frente al planteamiento liberal clásico, para el que solo tiene sentido reconocer derechos a los individuos, Mannheim insiste en que en las nuevas condiciones sociales que ha traído una época de masas “el individuo puede ser protegido con frecuencia únicamente por el grupo al que pertenece”⁵⁰.

En la misma línea, el filósofo canadiense Will Kymlicka afirmaría años más tarde lo siguiente: “Los derechos humanos básicos –como la libertad de expresión, asociación y conciencia–, si bien se atribuyen a los individuos, se caracterizan por ejercerse en comunidad con otros individuos; de ahí que pueda afirmarse que protegen la vida del grupo”⁵¹.

Si bien Mannheim no alude expresamente a las minorías nacionales, étnicas, religiosas o lingüísticas, de su planteamiento se desprende que también habría que reconocer a esos grupos unos derechos colectivos, siempre que no vayan en contra ni de los derechos individuales ni del marco de valores compartidos. Es lo que propone Kymlicka de forma expresa, quien llega más lejos y pide una protección especial para esas

⁴⁹ Karl Mannheim, *Libertad, poder y planificación democrática*, versión española de Manuel Durán Gili, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, pp. 334-335.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 334.

⁵¹ Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, traducción de Carme Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996, p. 15. Un buen análisis de este libro en: María Elósegui Itxaso, “Una teoría liberal de los derechos de las minorías”, *Aceprensa*, 15 enero 1997.

minorías: “En un Estado multicultural, una teoría de la justicia omniabarcadora incluirá tanto derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados de grupo, es decir, un ‘estatus especial’ para las culturas minoritarias”⁵².

Cosmopolitismo

Ahora bien, Mannheim también advierte del peligro del nacionalismo exacerbado: “Tenemos que distinguir entre rasgos indudablemente perjudiciales, tales como la agresividad chauvinista, y las tradiciones de la comunidad que son funcionalmente significativas e importantes (...) Los dirigentes de la política y la educación deberán tratar de extirpar las características nocivas del nacionalismo que se oponen a una cooperación mundial pacífica”⁵³.

Para evitar la estrechez nacionalista, invita a inculcar en los individuos y en los grupos “la visión de la humanidad como un conjunto”⁵⁴. Esta visión debería servir para fomentar la solidaridad entre las naciones, así como un nuevo tipo de responsabilidad colectiva. Aquí Mannheim vuelve a adelantarse a su tiempo y vislumbra la importancia creciente que en un futuro no muy lejano llegaría a tener la globalización: “No es ya una frase sin sentido el afirmar que todos estamos embarcados en el mismo navío. La interdependencia de la sociedad moderna hace que el hambre o la ruina económica de una nación sea una amenaza para las demás”⁵⁵.

Justicia social

El tiempo ha dado la razón a Mannheim y hoy es impensable afrontar el debate migratorio sin tener en cuenta esa “interdependencia” económica entre naciones. Pocas dudas caben respecto al hecho de que los procesos migratorios de nuestra época son, en buena medida, el resultado de la pobreza y de las desigualdades extremas⁵⁶.

⁵² *Ibid.*, p. 19.

⁵³ Karl Mannheim, *Libertad, poder y planificación democrática*, p. 90.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Véase José Félix Tezanos, “Causas y tendencias de los procesos migratorios de nuestra época. La migración como fenómeno social global”, en Alfonso Guerra y

Las diferencias de clases no solo están alentando la migración procedente de países pobres, sino que también puede tener fuertes efectos desestabilizadores en las sociedades de acogida; difícilmente cabe esperar tolerancia allí donde reinan el resentimiento y la tensión social. Por eso, para Mannheim –que, aclaro de nuevo, no escribe con el fenómeno multicultural en mente–, la justicia social “no es solo una cuestión de ética, sino una condición necesaria del funcionamiento del sistema democrático en sí”⁵⁷.

Si extrapolamos la conclusión del sociólogo húngaro al debate migratorio, acabaremos concluyendo que el empeño por mitigar la desigualdad es también una forma de contribuir a la paz social entre personas y grupos de distintas culturas. En palabras del filósofo Michael Walzer: “Ningún régimen de tolerancia funcionará durante mucho tiempo en una sociedad de inmigrantes, pluralista, moderna o posmoderna sin cierta combinación de las dos cosas siguientes: una defensa de las diferencias de grupo y un ataque a las diferencias de clase”⁵⁸.

Educación cívica

Ante el avance de los totalitarismos en Europa, Mannheim se pregunta por qué algunas democracias apostaron por la dictadura como antídoto a los problemas sociales de su época. Su respuesta apunta a las deficiencias de la tradición liberal, que resume en una especie de “ceguera para lo social”⁵⁹.

Frente al individualismo dominante en la época del *laissez faire*, que exaltó la autonomía del individuo por encima de cualquier otro valor, Mannheim propone una estrategia educativa que reequilibre los derechos y las obligaciones. En consecuencia, aboga por una educación “que tienda a crear el ciudadano responsable y en la cual la conciencia del todo sea, por lo menos, tan importante como la conciencia de los propios intereses”⁶⁰.

Para Mannheim, uno de los cometidos más nobles de la educación es ensanchar los horizontes mentales de los alumnos y despertar en ellos el

José Félix Tezanos (eds.), *La inmigración y sus causas. IV Encuentro Salamanca*, Editorial Sistema, Colección Ciencias Sociales, Madrid, 2008, p. 189. Ver también Sami Naïr, *op. cit.*, p. 17.

⁵⁷ Karl Mannheim, *Diagnóstico de nuestro tiempo*, p. 15.

⁵⁸ Michael Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, traducción de Francisco Álvarez, Paidós, Barcelona, 1998, p. 122.

⁵⁹ Karl Mannheim, *Diagnóstico de nuestro tiempo*, p. 106.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 140.

sentido de pertenencia a una comunidad en sus justos términos. Si echa en cara al fascismo el énfasis excesivo que pone en la sociedad, critica al liberalismo por haber educado a los jóvenes “como lo hacen los padres ricos con sus niños”⁶¹; es decir, preocupándose solo de sus derechos y no de sus deberes hacia la sociedad:

Si la vieja educación autoritaria era ciega a las necesidades vitales y psicológicas del niño, el liberalismo del *laissez-faire* perturbó el equilibrio sano entre el individuo y la sociedad al concentrar su atención en el individuo casi con exclusividad, olvidando el medio concreto de la sociedad dentro del cual se espera a la contribución que cada individuo debe aportar⁶².

Otra gran misión que atribuye Mannheim a la educación es la de inculcar el aprecio por los valores democráticos. Y esto, en una época de reconstrucción social como la que siguió a la Segunda Guerra Mundial, exigía llevar ese empeño más allá del aula. Para espolear el pensamiento democrático, el propio Mannheim participó en varias tertulias de la BBC, el servicio público de radio y televisión británico. En ellas, planteó preguntas de todo tipo para hacer pensar a sus oyentes. Entre otras, Juan Ramón Tirado Rozúa menciona las siguientes: “¿Puede la sociedad sobrevivir sin valores comunes?; ¿tiene algún significado la educación social?; ¿puede la sociedad influir en la conducta del hombre?; ¿cuál es el origen de nuestra virtudes?; ¿cuál es el origen de la crisis de nuestro tiempo?; ¿hay un verdadero camino democrático?...”⁶³.

La visión de Mannheim sobre la educación cívica resulta particularmente necesaria en sociedades multiculturales. No solo para inculcar la importancia del respeto mutuo para la convivencia –lo que incluye el reconocimiento de lo distintivo de las diferentes tradiciones culturales y religiosas–, sino también para enseñar el marco de valores compartidos, exigibles a todos, y el aprecio por lo que nos une.

⁶¹ *Ibid.*, p. 49.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Juan Ramón Tirado Rozúa, “¿Libertad y/o planificación? Releyendo a Karl Mannheim en su cincuentenario”, *Contrastes: revista interdisciplinaria de filosofía*, núm. 2, 1997, p. 331.

Laicidad positiva

Afirmar que una sociedad debe garantizar la identidad cultural de los distintos grupos que coexisten en ella supone defender que el Estado no puede dar la espalda a las creencias religiosas de los ciudadanos. Estado laico es aquel que no se identifica con una confesión religiosa concreta, pero eso no significa que deba pasar por alto el hecho religioso. Así lo entendió Mannheim, un judío agnóstico que mostró gran estima por el cristianismo.

Es cierto que Mannheim no comprendió la dimensión trascendente de la fe. Pero, al igual que otros sociólogos, veía en la religión una fuente de integración. Fue en Inglaterra, gracias al influjo de un grupo de pensadores cristianos, cuando Mannheim se persuadió –explica Julián Morales Navarro glosando la postura del sociólogo húngaro– “de que la sociología y la filosofía social no pueden permitirse el lujo de permanecer ‘ciegas a la religión’, así como una preocupación verdaderamente religiosa respecto del mundo no puede permanecer ‘ciega a la sociedad’”⁶⁴.

Este planteamiento lleva a Mannheim a defender la trascendencia pública del hecho religioso: “La religión no puede ni debe ser un compartimento separado de la sociedad planificada, sino que debe (...) revivir tanto en los motivos de las acciones individuales como en su incorporación institucional”⁶⁵. Por el mismo motivo, para Mannheim, la laicidad no puede significar “que las iglesias no puedan hacer recomendaciones” sobre lo que creen verdadero o justo.

En la misma línea se pronuncia Benjamin Barber: “Existe cierta estrechez de miras por parte de la doctrina secular al afirmar que si queremos respetar la separación de la Iglesia y del Estado, la religión debe ser completamente privada y personal (...) La religión se explica por su propia naturaleza comunal y su práctica solo es posible dentro de un espacio común y en los lugares públicos. La separación entre la Iglesia y el Estado se creó con el propósito de proteger la religión, no de destruirla. Al prohibir el culto en los espacios públicos nos arriesgamos a prohibir el propio culto, y cuando esgrimimos que el culto solo es constitucional

⁶⁴ Julián Morales Navarro, “Dimensión axiológica de la sociognoseología de K. Mannheim”, *Anuario Filosófico*, vol. 9, núm. 1, 1976, p. 277-278.

⁶⁵ Karl Mannheim, *Diagnóstico de nuestro tiempo*, p. 149.

cuando se realiza de manera privada, apartándolo del pueblo, estamos cayendo en la hipocresía”⁶⁶.

Lejos de ser un problema para la convivencia entre personas de distintas culturas, la apertura del Estado a la sensibilidad religiosa de los ciudadanos puede ser de hecho un facilitador del diálogo intercultural. Lo que sí excluye la posibilidad de entendimiento es negar a un grupo o comunidad el derecho a la manifestación pública de lo que constituye parte esencial de su identidad cultural.

4) El refugiado como intérprete entre dos culturas

El 19 de abril de 1945 la revista británica *The New English Weekly* publicó un breve artículo de Mannheim, titulado “The Function of the Refugee”. Se trata seguramente del único texto en el que el sociólogo húngaro aborda de manera directa el problema de la convivencia entre personas de distintas culturas. La primera parte del artículo constituye una réplica a la reseña que Montgomery Beligion escribió contra *Ideología y utopía*, en un número anterior de esa revista (15 de febrero de 1945). La segunda parte, que es la que aquí nos interesa, trata de dar respuesta a la pregunta que –según Mannheim– está implícita en la crítica de Beligion: “¿Cómo pueden los refugiados o, en términos más precisos, cómo pueden los individuos que han asimilado dos o más culturas servir mejor a su país de adopción?”⁶⁷.

Mannheim sabe de lo que habla cuando escribe sobre la contribución que puede hacer un refugiado a la sociedad a la que llega. Tras huir de Hungría en 1919 por motivos políticos, se instala en Alemania; y en 1933, con la llegada de Hitler al poder, vuelve a exiliarse hasta su muerte prematura en 1947; esta vez a Inglaterra, gracias a un programa de acogida ofrecido por la London School of Economics para intelectuales perseguidos por el nazismo. De origen húngaro judío, aunque educado en lengua alemana, representa un buen ejemplo del “hombre marginal” descrito por Robert E. Park⁶⁸.

⁶⁶ Benjamin Barber, *Un lugar para todos*, traducción de Carlos Ossés, Paidós, Barcelona, 2000, p. 64.

⁶⁷ Karl Mannheim, “The Function of the Refugee”, *The New English Weekly*, núm. 27, 19 abril 1945, pp. 5-6. Traducción propia.

⁶⁸ Fue Enrique Martín López quien me sugirió esta idea. La noción de “hombre marginal” aparece por primera vez en 1928, en un artículo de Robert E. Park en el que explica el mecanismo del conflicto cultural: “Human Migrations and the Marginal Man”, *American Journal of Sociology*, núm. 33, mayo 1928, pp. 881-893.

El “hombre marginal” de Park es el judío emigrante socializado en dos culturas, que elabora soluciones nuevas. Representa “un nuevo tipo de personalidad, a saber, un híbrido cultural, un hombre que vivía y compartía al mismo tiempo la vida cultural y las tradiciones de dos pueblos distintos; nunca dispuesto a romper del todo con su pasado y sus tradiciones –incluso si esto le hubiera sido posible–, y a causa del prejuicio racial, nunca aceptado por completo en la nueva sociedad donde trataba de hacerse un lugar. Era un hombre en los márgenes de dos culturas y dos sociedades, nunca del todo fundidas ni penetradas entre sí. El judío emancipado era y es, histórica y típicamente, el hombre marginal, el primer cosmopolita, el primer ciudadano del mundo”⁶⁹.

El hombre marginal experimenta un conflicto de lealtades entre el viejo y el nuevo yo; “entre la tibia seguridad del gueto, que había abandonado, y la fría libertad del mundo exterior, en el que no encontraba todavía su hogar”⁷⁰. Se trata de un conflicto moral, que a menudo se traduce en una profunda frustración y ansiedad espiritual.

Probablemente, prosigue Park, esa sensación de angustia es característica de todo inmigrante durante el período de transición. “Pero en el caso del hombre marginal ese período de crisis es relativamente permanente. El resultado es que tiende a convertirse en una personalidad-tipo. De ordinario, el hombre marginal es sangre mixta, como el mulato en los Estados Unidos o el euroasiático en Asia, pero eso es al parecer porque el hombre de sangre mixta es uno que vive en dos mundos y en ambos es más o menos un extranjero. El cristiano converso en Asia o en África muestra algunos de los rasgos del hombre marginal, si no la mayoría: el mismo espíritu inestable, autoconciencia intensa, esa inquietud y aquel malestar”⁷¹.

Al igual que el hombre marginal, Mannheim representa la figura tipo del conflicto y del avance cultural. Su posición particular –está dentro pero

Posteriormente, Park perfila este concepto en la introducción que hizo al estudio de Everett V. Stonequist, *The Marginal Man*, Nueva York, 1937.

⁶⁹ Robert E. Park, “Las migraciones humanas y el hombre marginal”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, traducción de Emilio Martínez, Universidad de Barcelona, núm. 75, 1 noviembre 2000, p. 12. En el mismo número de la revista puede verse un estudio introductorio de Emilio Martínez: “Robert E. Park y las migraciones”.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁷¹ *Ibid.*

viene de fuera– le confiere una claridad de juicio, de la que carecen los miembros de la sociedad de acogida. Esto le convierte de algún modo en un catalizador social: continuamente propone diagnósticos originales y formula terapias novedosas. Pero, al mismo tiempo, no puede escapar de ese estado de agitación interior del que habla Park: busca, en ocasiones de manera obsesiva, el reconocimiento de los demás como una vía de escape a la inseguridad en que se mueve⁷².

Respecto a la pregunta formulada en “The Function of the Refugee” – ¿cómo pueden los refugiados servir a su país de adopción?–, Mannheim cree que existen tres respuestas posibles: a) la primera se corresponde con la actitud de desprecio del nazismo, que ve en el refugiado un foco de infección; b) la segunda actitud, que es la que con frecuencia adoptan los refugiados, consiste en asimilar las normas y valores de la sociedad de acogida del modo más rápido posible; esta actitud no está exenta de riesgos, ya que encierra una capitulación de la propia identidad; c) la tercera actitud se caracteriza por una visión optimista del refugiado; en vez de mirarse a sí mismo con desprecio, trata de descubrir el valor añadido que puede aportar a la sociedad de acogida. El inmigrante ya no se limita a someterse ni a esconder las diferencias identitarias que lleva consigo; por el contrario, ahora las pone al servicio del país de adopción como algo enriquecedor⁷³.

⁷² De ello deja constancia Edward Shils, amigo y admirador de Mannheim. En el primer encuentro que mantuvo con Mannheim, en el otoño de 1942, la conversación giró en torno a la reputación que tenía el sociólogo húngaro en Estados Unidos. Según Shils, las primeras palabras de Mannheim fueron: “¿Qué piensan de mí en Estados Unidos?”. Véase Edward Shils, “Karl Mannheim”, *American Scholar*, núm. 64, 1995, p. 231. En ese mismo artículo, Shils relata la necesidad que tenía Mannheim de reconocimiento: “Pese a la profunda admiración que sentía [T. S.] Eliot hacia sus cualidades intelectuales y morales (...), nada disminuía la ansiedad sobre su estatus y su futuro. Es una pena. Era un hombre de gran categoría intelectual y moral. Era una buena persona, capaz de recibir y de mostrar afecto, pero necesitaba algo más que eso”. Véase Edward Shils, *ibid.*, p. 235. Traducción propia. Sobre la relación de amistad de Shils con Mannheim y su progresivo distanciamiento, véase Jefferson Pooley, “Edward Shils’ Turn Against Karl Mannheim: The Central Europe Connection”, *Am Soc*, núm. 38, 2007, pp. 364-382.

⁷³ Véase Karl Mannheim, “The Function of the Refugee”, p. 6.

Esta tercera actitud es la que adopta Mannheim. A su juicio, el refugiado socializado en dos o más culturas “tiene la habilidad de ver cada experiencia a la luz de situaciones comparadas y de pensar más fácilmente en soluciones alternativas”⁷⁴. Su participación en la vida cultural de gentes diversas –que le ha hecho compartir nuevos y distintos patrones de interacción social, de comportamiento y de organización comunitaria– constituye una oportunidad privilegiada para “servir como intérprete viviente entre culturas diferentes y de crear comunicaciones vivas entre mundos diversos que hasta ahora se han mantenido aparte”⁷⁵.

Para que el refugiado despliegue todas sus posibilidades, es imprescindible –dice Mannheim– que los miembros de la sociedad de acogida tengan una actitud abierta. “En el pasado, cuando los países podían permitirse vivir en el aislamiento mental, la necesidad de fomentar esa interpenetración de ideas era poco más que un lujo. Pero creo que no exagero cuando digo que, en la coyuntura actual, solo aquellos países que opten por ensanchar sus puntos de vista y por asimilar los modos de pensar y los problemas de otros países, serán capaces de liderar la gran transformación que se avecina”⁷⁶.

Como puso de manifiesto en *Diagnóstico de nuestro tiempo*, Mannheim tiene la convicción de que esa función de liderazgo corresponde a Inglaterra⁷⁷. Para que esta función no quede frustrada, el sociólogo húngaro advierte del peligro de considerar el propio punto de vista como el único representativo de la tradición inglesa. Mannheim se resiste a pensar que las personas que razonan así sean “más genuinamente inglesas que aquellas otras que no tienen miedo a las nuevas experiencias”⁷⁸. Y añade: “Los genuinamente ingleses son aquellos que comprenden que, en el tiempo presente, Inglaterra tiene la misión de preparar el terreno para la gran confrontación de ideas que llega desde distintas regiones y para afrontar su discusión en un espíritu de libertad”⁷⁹.

Retomando su réplica a Montgomery Belgium, Mannheim concluye su artículo con las siguientes palabras: “Dado que el capitán Belgium se

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Véase Karl Mannheim, *Diagnóstico de nuestro tiempo*, p. 7.

⁷⁸ Karl Mannheim, “The Function of the Refugee”, p. 6.

⁷⁹ *Ibid.*

refirió críticamente en su reseña a la serie de libros que estoy editando bajo el título 'The International Library of Sociology and Social Reconstruction', ¿puedo decir unas palabras de corrección? Esta colección pretende ser una plataforma para el intercambio de ideas y de experiencias entre investigadores ingleses, norteamericanos y continentales. Sus autores son ingleses, norteamericanos, suecos, alemanes, checos, húngaros y chinos y, como la serie también se está publicando en Estados Unidos y pronto aparecerá en el continente, sirve tanto para importar las ideas de otros países a este país como para difundir las ideas inglesas a otras partes del mundo»⁸⁰.

La visión positiva de Mannheim sobre el refugiado y su propia experiencia vital completan el valioso legado de este sociólogo al debate sobre cómo articular la convivencia entre personas de distintas culturas.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBER, Benjamin, *Un lugar para todos*, traducción de Carlos Ossés, Paidós, Barcelona, 2000.
- DI MARTINO, Carmine, "El encuentro y la emergencia de lo humano", en Javier Prades y Manuel Oriol (eds.), *Los retos del multiculturalismo*, Encuentro, Madrid, 2009, pp. 114-135.
- DONATI, Pierpaolo, *Oltre il multiculturalismo. La ragione relazionale per un mondo comune*, Laterza, Roma-Bari, 2008.
- ELÓSEGUI, María, "La democracia liberal ante las identidades culturales", *Aceprensa*, 6 marzo 1996.
- "Una teoría liberal de los derechos de las minorías", *Aceprensa*, 15 enero 1997.
- ETZIONI, Amitai, *La nueva regla de oro. Comunidad y moralidad en una sociedad democrática*, traducción de Marcos Aurelio Galmarini, Paidós, Madrid-Buenos Aires, 1999.
- GIMÉNEZ, Carlos, "La integración de los inmigrantes y la interculturalidad. Bases teóricas de una propuesta práctica", *Arbor*, CLIV, núm. 607, julio 1996, pp. 119-147.
- "Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad. Propuesta de clarificación y apuntes educativos", *Educación y futuro*, núm. 8, 2003, pp. 9-26.
- GORDON, Milton, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origin*, Oxford University Press, New York, 1964.
- HOFFMANN-NOWOTNY, Jans-Hoachim, "Oportunidades y riesgos de las sociedades multiculturales de inmigración", *Revista del Instituto de Estudios Económicos*, núm. 4, Madrid, 1994, pp. 127-230.

⁸⁰ *Ibid.*

- KETTLER, David; MEJA, Volker; y STHERR, Nico, *Karl Mannheim*, traducción de Francisco González Aramburu, 1ª reimp. española, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- KYMLICKA, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, traducción de Carme Castells Auleda, Paidós, Barcelona, 1996.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio (ed.), *Cultura, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Alianza, Madrid, 1995.
- “Sociedad multicultural”, en Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres (eds.), *Diccionario de Sociología*, Alianza, Madrid, 1998, p. 702.
 - «En el centenario de Karl Mannheim (1893-1947)», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 62, abril-junio 1993, pp. 7-13.
 - “Mannheim, Karl” en Salvador Giner, Emilio Lamo de Espinosa y Cristóbal Torres (eds.), *Diccionario de Sociología*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 449-450.
- LOEWENSTEIN, Karl, “Militant Democracy and Fundamental Rights I”, en *The American Political Science Review*, vol. 31, núm. 3, junio, pp. 417-432, 1937.
- MALGESINI, Graciela y GIMÉNEZ, Carlos, *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, La Catarata, Madrid, 2000.
- MANNHEIM, Karl, *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1940. Se trata de una versión expresamente adaptada al público anglosajón de *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, op. cit. Versión española de Rubén Landa: *Libertad y planificación social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.
- *Diagnosis of Our Time: Wartime Essays of a Sociologist*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1943. Traducción española de José Medina Echevarría: *Diagnóstico de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
 - “The Function of the Refugee”, *New English Weekly*, núm. 27, 19 abril 1945, pp. 5-6.
 - *Freedom, Power and Democratic Planning*, edición de Hans Gerth y Ernest K. Bramstedt, Oxford University Press, Nueva York, 1950; Routledge & Kegan Paul, Londres, 1951. Traducción española de Manuel Durán Gili: *Libertad, poder y planificación democrática*, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.
- MARTÍN LÓPEZ, Enrique, *Sociología general*, tomo I, Barcelona, 1969.
- “La conceptualización en la sociología, con especial referencia a Tönnies, Rickert y Weber”. Ponencia presentada al *Fünftes Internationales Tönnies-Symposium*, organizado por la Ferdinand-Tönnies Gesellschaft y el Institut für Soziologie Christian, Albrechts, Universität zu Kiel, octubre 2005.
 - “Mannheim, Karl”, en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. 14, Rialp, Madrid, 1973, pp. 875-876.
- MESEGUER, Juan, *Democracia y valores en Karl Mannheim. Una teoría social contra el liberalismo desarmado*, CEU Ediciones, Madrid, 2024.

- MORALES NAVARRO, Julián, *Problema gnoseológico de la sociología del conocimiento en K. Mannheim*, tesis presentada en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense de Madrid, 1974.
- «Dimensión axiológica de la sociognoseología de K. Mannheim», *Anuario Filosófico*, vol. 9, núm. 1, 1976, pp. 247-291.
- NAÏR, Sami, *Y vendrán... Las migraciones en tiempos hostiles*, traducción de María Cerdón y Malika Embarek, Bronce, Barcelona, 2006.
- NOYA MIRANDA, Javier, “Clase, conocimiento y ciudadanía. La (des)legitimación del Estado del Bienestar en la perspectiva de la sociología del conocimiento de Mannheim”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 62, abril-junio 1993, pp. 99-119.
- OLLERO, Andrés, *Democracia y convicciones en una sociedad plural*, Cuadernos del Instituto Martín de Azpilcueta, Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.
- “Las convicciones morales de los ciudadanos dan vida a la democracia. A propósito de John Rawls (1921-2002)”, *Aceprensa*, 25 diciembre 2002.
- PARK, Robert E., “Las migraciones humanas y el hombre marginal”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, traducción de Emilio Martínez, Universidad de Barcelona, núm. 75, 1 noviembre 2000.
- POOLEY, Jefferson, «Edward Shils’ Turn Against Karl Mannheim: The Central Europe Connection», *Am Soc*, núm. 38, 2007, pp. 364-382.
- REMMLING, Gunter W., *La sociología de Karl Mannheim*, traducción de Rafael Lassaleta, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- REX, John, *Problemas fundamentales de la teoría sociológica*, traducción de Néstor A. Míguez, 3ª reimp. en castellano, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1985.
- “The Concept of a Multicultural Society”, *Occasional Papers in Ethnic Relations*, Center for Research in Ethnic Relations, núm. 3, University of Warwick, 1985.
- “La metrópoli multicultural: la experiencia británica”, en Emilio Lamo de Espinosa (ed.), *Cultura, estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 197-224.
- SARTORI, Giovanni, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azúa, 2ª ed. española, Taurus, Madrid, 2001.
- SHILS, Edward, “Mannheim, Karl”, en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 6, Aguilar, Madrid, 1975, pp. 743-748.
- TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, 1ª reimp. española, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- TEZANOS, José Félix, “Causas y tendencias de los procesos migratorios de nuestra época. La migración como fenómeno social global”, en Alfonso Guerra y José Félix Tezanos (eds.), *La inmigración y sus causas. IV Encuentro Salamanca*, Editorial Sistema, Colección Ciencias Sociales, Madrid, 2008, pp. 187-227.

TEZANOS, José Félix y TEZANOS VÁZQUEZ, Sergio, «La cuestión migratoria en España. Tendencias en inmigración y exclusión social», *Sistema*, núms. 190-191, enero 2006, pp. 9-39.

USÓN PÉREZ, Valentín, *Libertad y planificación. La "planificación para la libertad" de Karl Mannheim*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1990.

— "Karl Mannheim (1893-1947): La construcción social de la libertad", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 62, abril-junio, 1993, pp. 83-98.

VARA COOMONTE, Antonio, "Karl Mannheim: la educación cívica", *Sarmiento: Anuario galego de historia da educación*, núm. 5, Vigo, 2001, pp. 77-98.

WALZER, Michael, *Tratado sobre la tolerancia*, traducción de Francisco Álvarez, Paidós, Barcelona, 1998.