

CAPÍTULO IV

GLOBALIZACIÓN Y DEBATE MULTICULTURAL. UN NUEVO IMPERATIVO CONTEMPORÁNEO

El ensayo que se presenta adopta una perspectiva de intención crítica que consiste en mostrar, hacer saltar, las paradojas del universalismo —teórico, cultural y político— al ser confrontado por la potencia, fáctica y teórica, de las diferencias culturales en las condiciones impuestas por la globalización, a las sociedades y Estados democráticos. El desafío multicultural, de raigambre socio-cultural, deviene conflicto político y reto intelectual.

La estructura argumental del texto, la que —de algún modo— sintetiza sus contenidos teóricos, está construida a partir de un cuestionamiento básico. ¿Las formas de solidaridad comunitaria, pertenencia cultural e identidades nuevas, son pertinentemente asumidas y esclarecidas por el discurso moderno (de pretensión universal)? Los grandes principios emancipadores —paradigmáticos— de la Revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad, ¿son ejes reflexivos funcionales para los temas de las diferencias culturales y éticas, los nuevos derechos y las identidades colectivas en la presente condición contemporánea (globalizada)?

El abordaje de la cuestión procede mediante el análisis de tres dimensiones fundamentales: 1) paradojas de la estructura lógico-conceptual; 2) efectos paradójicos de los procesos de desigualdad y exclusión, y 3) paradojas de la propia experiencia histórica y su conceptualización. El análisis crítico de las nociones de nación y de clase, históricamente producidas y políticamente llamadas a expre-

sar lazos de solidaridad, muestra la determinación (y hegemonía) de la modalidad individualista —lógica, intelectual y política— sobre la modalidad holística; asimismo, queda meridianamente claro que la intencionalidad de adscripción particularizante (si bien colectiva) de los conceptos de nación y clase resiste pero sucumbe, en buena medida, a la preeminencia individualista (si bien universalista).

Los procesos y mecanismos de la desigualdad —explotación— (Marx) y de la exclusión (Foucault), con sus formas transhistóricas de intervención e involucramiento en la evolución de Occidente, explican el carácter contradictorio de los nexos que — pese a todo— mantienen unidas a las sociedades. La discusión se precipita al territorio dirimente de la política y la lucha por el reconocimiento como condición básica de la construcción de identidades.

El conflicto político, desatado por el desafío del imperativo multicultural, impele a una respuesta de las sociedades democráticas de Occidente de cara a las reivindicaciones de ciudadanos, grupos y comunidades —culturalmente diferenciados— que reclaman reconocimiento de sus derechos y no están dispuestos a reconocer validez y legitimidad universales a la democracia, sus valores y procedimientos. Para dilucidar —inicial y provisionalmente— esa pregunta el texto acompaña las argumentaciones de Isaiah Berlin y Bernard Williams al respecto. En ellas se explica cómo la vocación emancipadora de Occidente busca restablecer esa unidad perdida, a causa de las diferencias culturales y valorativas, encauzándolas y refiriéndolas al seno de una naturaleza universal y homogénea del hombre (de los hombres). El pluralismo aparece como vía de solución al contraste entre ese modelo universalista y el relativismo cultural. No obstante, lo que habrá de prevalecer es la confrontación práctica e intelectual, toda vez el conflicto de valores inescapable que supone la inherente e implícita supremacía valorativa de la democracia sobre otras formas político culturales. La consecuente reincidencia en la idea del conflicto, como clave de la gramática del poder, resulta obligatoria.

La derivación más grave refiere, entonces, al hecho de que la construcción de los universales ha estado (y está) intervenida por la fuerza y la potencial violencia propia del conflicto político, sustancia material de la lucha por el reconocimiento de la alteridad. Universales impuros, en todo caso, negociados, que suponen una renuncia que debilita el sentido fuerte de culturas inconmensurables, autosuficientes y cerradas en sí mismas. La conclusión explosiva de este núcleo argumental es que tal relativización atañe por igual al conjunto de las (otras) culturas y

también —por supuesto— a la cultura de Occidente y el conjunto de sus dispositivos políticos e intelectuales: el Estado, la democracia, el concepto de explotación de la naturaleza, la plausibilidad de una naturaleza humana uniforme, así como el perentorio replanteamiento del ideal moral de “la vida buena”.

El imperativo del multiculturalismo, el desafío político, cultural y teórico que implica resulta, a todas luces, un llamado inapelable, imposible de desoír, una interpelación urgente y radicalizada en virtud de las contrastantes y críticas condiciones con las que la globalización determina la historia contemporánea.

Por último, el ensayo asume una vieja y sabia distinción entre el modo de investigación y el modo de exposición de los discursos. Se trata de un abismo en cuanto al método para componer un texto, diferencia de criterios para utilizar en las prioridades y jerarquizaciones funcionales en el uso del lenguaje. Se trata de ese orden del discurso,¹⁵⁹ del control sobre los materiales que lo nutren, su tensión e imbricación con el contexto, donde las formas literarias de expresión varían de una modalidad a la otra. El texto “Globalización y debate multicultural. Un nuevo imperativo contemporáneo” apuesta a ser un trabajo compuesto y elaborado en la modalidad de la investigación.¹⁶⁰ Los materiales están dispuestos y orientados a un trabajo mayor, más acabado, y, por ende, construido para una posterior conformación al modo expositivo, con la sutileza técnica y literaria obligadas (más “forma romance”, otra vez Marx).

Este ensayo, a la manera de investigación, se mueve con mayor libertad, no está construido para atar todos los cabos sueltos, más bien, apunta horizontes de indagación, plantea más preguntas que intentos de respuesta, toma a vuela pluma sugerencias o ideas por desarrollar o alude con demasiada velocidad a temas y problemáticas ya estudiadas con anterioridad.

1. Universalismo y diferencias ético-culturales

La perspectiva crítica general que se adopta consiste en mostrar las paradojas en el que el universalismo occidental incurre, en la esfera del discurso canónico de la filosofía política contemporánea. La adopción de este vértice óptico —el

¹⁵⁹ Michel Foucault, *El orden del discurso*, Lección inaugural en el Collège de France (2 de diciembre de 1979), Barcelona, Tusquets, 1973.

¹⁶⁰ Karl Marx, [1873, *Postfacio*], *El capital*, 2a. ed., México, Siglo XXI, 1975, 3 tt., 8 vols., pp. 1-20.

punto de apoyo de la perspectiva— puede resultar un tanto insólito respecto de lo que disciplinariamente se entiende como filosofía política. El tema de las paradojas o antinomias del universalismo reenvía a la dimensión simbólica y cultural del conflicto de valores, en general eludida o relegada al trasfondo del discurso por los modelos prescriptivos que han predominado en los últimos años en el campo de la “doctrina”, a saber, el neo-utilitarismo y el neo-contractualismo.

Se trata de asumir la noción de paradoja en su acepción más rigurosa;¹⁶¹ no se trata genéricamente de contradicciones, límites, efectos perversos o contra-finalidades, sino —al pie de la letra— de paradojas, esto es, lo que se encuentra en contraste con la doxa, con la opinión corriente y el sentido común en torno a la cuestión del universalismo. Tratar de hacer visibles, evidentes, las tácitas consecuencias o lo “impensado” del universalismo.

No con la intención de la destitución o la denuncia —la deconstrucción como se estila decir ahora— de los fundamentos de la plataforma conceptual de los universales, sino de un ensayo de profundización, de argumentación y de preguntas respecto de las razones (en plural) de los valores y principios universales y de su génesis cultural occidental originaria (en singular), articuladas con la inicial premisa emancipatoria (insignia) de la Modernidad, explicitada en la Revolución francesa.

Cuando el discurso político —la filosofía política— logra traspasar la aparición de los diversos casos, cuando deja atrás lo empírico del proceso político actual y pregunta por el origen o el inicio de los hechos políticos, ocurre un fenómeno de concentración. Se comienza a gravitar en torno a un centro único, casi un eslogan, que quiere también valer como *passepartout*. Así ocurre al cuestionar, hoy, acerca de las paradojas del universalismo; la cuestión se centra y focaliza, hasta pareciera agotarse, en el carácter etnocéntrico del horizonte “universalista” occidental, de donde proviene. La paradoja consiste en indicar que los universales emancipadores de Occidente —desde la “razón comunicativa” a la “libertad de la voluntad”— están sometidas, desde su génesis, a una cláusula monocultural. Constituyen un conjunto de valores y principios-guía válidos para todos los hombres, de todos los tiempos y de todos los climas culturales; sólo que confeccionados dentro de una franja unidimensional, en todo y por todo, típica de la matriz específica que los ha generado. Esa matriz requiere, además, de una contraseña

¹⁶¹ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, 4 vols., pp. 168 y 2488.

propia (*pass-word*), inconfundible y precisa que no es otra que la lógica de la identidad y de la identificación, piedra angular de la teoría del conocimiento moderno.

Se trata del dispositivo básico propio del logos (o discurso occidental), marcado, desde su nacimiento, por una herida profunda y poco visible: la abstracción de la corporeidad, de la naturalidad, la separación de alma y cuerpo, la bifurcación originaria de la especie.¹⁶² Entendiendo la profundidad y vastedad de campo del problema planteado, la argumentación aquí se restringe y focaliza, ámbito propio de la filosofía política, en las que todavía son —hoy por hoy— “promesas incumplidas de la modernidad”¹⁶³ y que, desde hace más de dos siglos, expresan y representan los indicadores del racionalismo occidental moderno; concentración densa en los tres grandes principios de libertad, igualdad y fraternidad. Principios nodales que todavía funcionan —sobre todo luego de la caída del Muro de Berlín— como recurso de legitimación de las organizaciones y las instituciones políticas de Occidente. Desde aquí, entonces, una primera interrogación crucial, la que se refiere a la sustentación (fundamentación) de estos principios ante el desafío evidente de una era global, determinada —en contrapunto al conjunto de homogeneizaciones que la caracterizan— por la irrupción de irreductibles diferencias ético-culturales. La pregunta tiene una implicación directa respecto del presente y el porvenir de la forma democrática y del contenido histórico emancipador contenida en ella.

Esos principios que describen el horizonte del universalismo políticamente dominante —influyente— son también y ante todo palabras, si bien no cualesquiera, sino “palabras mayores”,¹⁶⁴ en todo caso, palabras estratégicas —cardinales, núcleo, hiperdensas, como se las quiera llamar. Palabras que se han apropiado de la realidad —hiperreales (otra vez Morin)—, que la moldean y determinan. Tras su apariencia evidente hay implicaciones y enigmas, probablemente descifrables por vía del análisis de los conceptos, pero también mediante el cotejo de los fenómenos de la realidad.

Hay en lo dicho y en la orientación de la reflexión una herencia de la teoría crítica (los estudios iniciales de la Escuela de Frankfurt), un reto al análisis crítico y al control político tanto del fenómeno de la desproporción y extrañamiento en-

¹⁶² Theodor Adorno y Max Horkheimer, *La dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994.

¹⁶³ Jürgen Habermas, *Ensayos políticos*, Madrid, Península, 1989, pp. 11-16, 265 y ss.

¹⁶⁴ Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2000.

tre el hombre y los productos del hombre, esto es, el armamento instrumental-lingüístico de la técnica, la reducción del horizonte humano al dominio de la naturaleza; hay también, sin embargo, otro fenómeno de carácter diferente, si bien ambos en interacción recíproca fuerte, tal fenómeno no es otro que el desnivel, el desajuste cultural producto del conflicto entre los valores y su traducción existencial, entre los principios del universalismo políticamente dominante y su realización práctica en órdenes de constitución material. Mantener una tensión productiva de estas dos vertientes de reflexión crítica —la crítica de la técnica y la crítica de los valores— representaría una posible chance de credibilidad para la teoría crítica y para la reactivación (legitimación) de la democracia contemporánea.¹⁶⁵

2. El desafío multiculturalista

Lo primero que se observa hoy, es que Occidente aparece como una esfera cultural explosiva. Tal explosión, de la que ahora se administran los fragmentos, se ha producido como consecuencia de su éxito, esto es, en virtud de la aparente victoria del modelo occidental a escala global.¹⁶⁶ ¿Qué caracteriza, entonces, la “situación cultural” de nuestro tiempo? ¿Se asiste a la imposición homologadora de los parámetros occidentales en todas las regiones y a todas las culturas? Se trata efectivamente de algo de eso, pero se vislumbra o se debiera vislumbrar algo más que el saludo apologético a la victoria del modelo occidental, la exclamación de que la historia ha llegado a su fin¹⁶⁷ o el lamento derrotista en contra de la homologación universal que el tipo occidental habría inducido. Lo que puede entreverse, si nos alejamos del maniqueísmo intelectual dominante —hermenéutica de la euforia o heurística del miedo,¹⁶⁸ es una tendencia que apunta en sentido diametralmente opuesto al del universalismo. Se asiste a una rebelión cada más extensa e intensa de “las políticas de la diferencia”, reivindicadas desde diversos ámbitos, de cara al modelo universalista occidental.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 124.

¹⁶⁶ Giacomo Marramao, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*, Buenos Aires, Katz, 2006.

¹⁶⁷ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Avon Books, 1992.

¹⁶⁸ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 109.

En el plano discursivo de las disciplinas sociales (derecho, filosofía política, antropología, sociología política y demás), el escenario del debate más agudo es el de la batalla de los *communitarians* norteamericanos y canadienses frente a las teorías contemporáneas del pacto democrático. Se trata de un fenómeno intelectual de potentes implicaciones prácticas o, si se quiere, una intervención teórica en política, más sutil e insidiosa que el “tribalismo” nacionalista en la Europa post Guerra Fría o que la disgregación de la ex Unión Soviética. El “desafío neocomunitario” tiene un carácter sociocultural predeterminante, antes que directamente político; por eso su potencia de arraigo en grupos étnicos y en estratos de población tradicionalmente indiferentes a la política política (*politique politique*).

Para estos fundamentalismos “indígenas” de Occidente, las instituciones del universalismo son representantes del “gran frío” (*big chill*), caracterizados sin remedio por la indiferencia (*blindness on differences*) frente a las diversas políticas del reconocimiento promovidas e instrumentadas por diversas comunidades. Indiferencia ante la multiplicidad de vínculos solidarios que se suscitan entre sujetos concretos, con pertenencia cultural común. Vínculos solidarios, comunitarios, de índole fraternal —aún si duramente autoritarios para con el disenso interno—, imposibles de establecer entre individuos separados de manera atomizada, como los constituidos por la vía del contrato social (de Hobbes en adelante).

De estos elementos básicos comienzan a delinearse los perfiles del desafío multicultural (“neocomunitario”). Desde esa perspectiva radical, no sólo es etnocéntrico el dispositivo estratégico-instrumental del universalismo (técnicas, convenciones, formalidades de la democracia), sino también su “razón comunicativa”, es decir, el propio ideal del diálogo racional. Incluso, para la versión del relativismo cultural antropológico, la persuasión es percibida como una forma tosca —incivilizada— del modelo de conversión del “bárbaro” y del “infiel”, como una forma dirigida a la neutralización de toda “alteridad” cultural. Por otra parte, la insistencia en la concreción —hasta la reconstitución (“reconstitución de los pueblos originarios”)— de diversas formas de vida, tiende a reconducir al ámbito de las especificidades culturales las cuestiones de la solidaridad y de los valores compartidos.

Ante las formulaciones más extremas del comunitarismo, pero, sobre todo, de las versiones más sofisticadas de los multiculturalistas, la reacción fácil consiste en la tentación de no ver en ello más que la repetición de un viejo debate clá-

sico, un fenómeno de anacrónica reacción ante las conquistas de la democracia y el avance del racionalismo occidental; o de manera más naive todavía, predicar que se trata de un debate insulso, una coartada sin opciones radicales, perteneciente al territorio del liberalismo, una corrección del mismo,¹⁶⁹ al final, una discusión intrafamiliar.

El riesgo consiste en no comprender las razones de un desafío que atrae a su órbita a grupos sociales consistentes y también a intelectuales técnicamente bien equipados —amén de aguerridos—: Robert Bellah, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Will Kymlicka, Martha Nussbaum, Michael Sandel, Christopher Lasch, no digamos la hibridaciones sofisticadas “liberal-comunitaristas” de Walzer o Rorty (ver bibliografía). El gran tema es: ¿las cuestiones de la solidaridad y el vínculo comunitario se encuentran ya adecuadamente reasumidos (en pertinentes vías de esclarecimiento o solución) en las grandes ecuaciones del universalismo? O, en términos más técnicos, como los de la discusión Walzer-Rawls, ¿la pertenencia comunitaria no resulta en sí misma un bien que reclama distribución justa?

Así, podría resultar adecuado revisar —aún si a grandes trazos— los componentes del tríptico revolucionario, emancipador, de la modernidad: libertad-igualdad-fraternidad; esas promesas no cumplidas¹⁷⁰ que atascan un tránsito diáfano a la posmodernidad y que obligan todavía a la Modernidad a morderse la cola (versiones de modernidades reflexivas, segundas, etcétera).

3. Libertad, igualdad y ¿fraternidad? Nación y clase como paradojas

Esos tres principios del universalismo moderno —libertad, igualdad, fraternidad—, verdaderos ejes de la reflexión contemporánea, de mediados del XIX a los principios del XXI, que capturaron y cautivaron a todo el XX, ocultan consecuencias difíciles de dilucidar en virtud de su carácter paradójico. Las paradojas —en sentido fuerte— de ese universalismo constitutivo de la política moderna y de su bujía vital, la libertad (de los modernos), pueden distinguirse y entenderse mejor

¹⁶⁹ Michael Walzer, “The Communitarian Critique of Liberalism”, en *Political Theory*, 18/1, Cambridge, 1990, p. 7.

¹⁷⁰ Habermas, *op. cit.*, pp. 265 y ss.

de tres modos específicos: 1) paradojas inherentes a la propia estructura ideal-conceptual; 2) efectos paradójales de los procesos de exclusión y desigualdad, y 3) paradojas inherentes a la dinámica y la experimentación históricas.

Primero. La histórica disputa, de varios siglos, entre liberalismo, socialismo y democracia se ha focalizado casi en exclusividad en los polos de la libertad y de la igualdad. Se ha planteado, a menudo, la cuestión de distinguir la una de la otra o de conjugarlas en una síntesis superadora o —al menos— aceptable o, también, entenderlas como una tensión permanente en trance imposible de resolución. Sobre esta tensión bipolar se ha desarrollado el complejo de las doctrinas políticas, económicas y sociales contemporáneas referidas a los grandes modelos políticos ideales y sus correspondientes modos de composición: liberal-democracia, social-democracia, socialismo-liberal. Llama la atención que, por lo menos en el perfil teórico, la fraternidad se presente como la dimensión olvidada de la discusión (ni siquiera se encuentra como voz específica en el Diccionario de Política de Bobbio¹⁷¹). Laguna difícil de explicar, toda vez que se trata de uno de los principios clave del trinomio del universalismo, emblemático del ethos emancipador de Occidente.

¿Cuál podría ser la razón de esa ausencia?, ¿de ese lapsus? El tema de la hermandad —fraternidad— apunta directamente a la cuestión del nexo, del vínculo solidario-comunitario que ninguna lógica pura de la libertad o de la mera igualdad está en condiciones de interpretar o resolver. La lógica a la que responden los principios-valores de la libertad o de la igualdad es, efectivamente, una lógica que subyace en el modelo cultural —histórica y antropológicamente determinado— de la autonomía (autodeterminación y autodecisión), modelo cuyo fundamento no puede ser otro que el individualismo. Se trata, claro está, de una lógica propiamente moderna.¹⁷²

¹⁷¹ Norberto Bobbio, N. Mateucci y G. Pasquino, eds., *Diccionario de política*, México, Siglo XXI, 1983.

¹⁷² La popular teoría de las “Generaciones de Derechos Humanos” fue propuesta por Karel Vasak, en el discurso inaugural de un curso impartido en el Instituto Internacional de Derechos Humanos (Institut international des droits de l’homme), de Estrasburgo, Francia, en 1979. De manera metafórica, el jurista hizo alusión a la evolución de los Derechos Humanos, basándose en el lema de la Revolución francesa: *Libertad, Igualdad y Fraternidad*; valores que confirió respectivamente a cada una de las tres generaciones o categorías, que también propuso. La Primera generación, correspondiente a los derechos legales civiles y políticos, fundamentados en la libertad (*Liberté*), la Segunda, a los derechos económicos, sociales y culturales, basados en la igualdad (*Égalité*), y la Tercera, a los derechos de solidaridad (*Fraternité*). El discurso de Vasak ganó fama y algunos juristas lo adoptaron,

Luego, se puede afirmar que en la estructura conceptual y simbólica del universalismo existe un conflicto latente entre lógica de la ciudadanía, de carácter general (universal) y lógica de la pertenencia, de carácter específico (particular). Resulta obligado, en consecuencia, que los movimientos, tendencias, partidos y organizaciones que “pugnan por derechos diferenciados” asuman con radicalidad (política y teórica) lo crucial de esta paradoja. De donde deriva una pregunta decisiva para el debate político contemporáneo: ¿cómo ser portador de derechos sin contravenir la lógica de la pertenencia?, ¿cómo conjugar el universalismo con las diferencias? (¿libertad sin diferencias? ¿igualdad sin más para todos?).

Dos ejemplos históricos vienen a cuento. Ya en la fase revolucionaria burguesa, la fraternidad establece una conexión negativa fuerte con el referente de la nación (nation) de cara al universalismo rampante de la Revolución francesa. Sin embargo, esa referencia a la(s) nación(es) es la que históricamente genera el contrapeso —y contrapaso— antiuniversalista, mediante el cual los Estados posrevolucionarios europeos asumen el factor nacional, “la nacionalización de las masas” (G. Moose, 1999), como momento de identidad defensiva —reconocimiento y pertenencia— respecto de la pretensión francesa de imponer, por el camino de una legitimación “universalista-revolucionaria”, sus propios y específicos intereses nacionales y expansionistas.¹⁷³ El vínculo fraternidad-nación sirve de límite al falso universalismo de la libertad del ciudadano y la igualdad de todos.

El otro ejemplo histórico de imposición de límites al universalismo lo ha constituido la lógica propia de la noción de clase. De modo análogo —si bien con diferencias— a la estructura lógica de lo nacional, la clase plantea el problema de una pertenencia y de una identificación simbólica, que en sí misma no

entre ellos, Norberto Bobbio, quien es uno de los principales responsables del desarrollo y divulgación de la “teoría de las generaciones”, a tal punto, que muchos piensan que es de su autoría. La clasificación de los Derechos Humanos por *generaciones* se construye atendiendo a un conjunto de elementos, tales como: el carácter histórico, la aparición de nuevos elementos conceptuales, sociológicos y antropológicos, así como al reconocimiento —en orden cronológico— de los derechos humanos por parte del orden jurídico normativo de cada país. Lo útil de esta clasificación doctrinal es que ordena los Derechos Humanos según su importancia, no jerárquica sino evolutiva; no sólo en lo relativo a la atención de las aspiraciones y necesidades del hombre, materiales y espirituales, sino, más aún, en relación con la promulgación de los diferentes instrumentos jurídicos para su protección, así como en interrelación con la elaboración de diferentes textos filosóficos, sociológicos, políticos o económicos que sirven para su justificación, defensa o promoción.

¹⁷³ Francois Furet, *Pensar la revolución*, Madrid, Pretel, 1980, pp. 32 y 33.

puede inferirse por los dos términos pivote —igualdad y libertad— del debate revolucionario-emancipador del Occidente moderno. Nación y clase, reivindicaciones de pertenencia que han funcionado como límite y freno a la lógica de los derechos, en tanto que dinámica expansiva de reglas y dispositivos formales de garantía universalmente válidos.

La clase ofrece dos ejes de particularización (seccionamiento): uno horizontal, plantado en la base de su vocación transnacional —“internacionalista”—; el otro vertical, con criterios fuertes —y hasta excluyentes— de identidad y pertenencia. Aunque también, en su proyección histórica, la clase conlleva un perfil de doble filo: de un lado, la proclama y la promoción, enarbolada durante periodos de la historia del movimiento obrero, del ideal iluminista, cosmopolita, en contra del nacionalismo, contra los “repliegues nacionalistas de la burguesía”; y, por otro lado, a contrapelo, sus consignas y llamados a “recoger las banderas nacionalistas”, que la élites gobernantes —a fortiori burguesas— habían abandonado “en el cieno de la ineptitud”.¹⁷⁴ El caso extremo lo constituye el leninismo y su amalgama entre clase y Estado, ensamble muy distante al elaborado por Marx y la Primera Internacional y también del más sofisticado producido por la Segunda Internacional, en tiempos ya de mayor complejidad y afianzamiento del capitalismo.¹⁷⁵

Segundo. Procede ahora la revisión de las paradojas inherentes a la dinámica y la experiencia históricas de los principios del universalismo. Poder mirarlas supone retomar un tema que parecía diáfano a la perspectiva desencantada de Max Weber¹⁷⁶ o de Alexis de Tocqueville¹⁷⁷ y, también, al “ojo infernal” del viejo Marx¹⁷⁸ en los fragmentos dedicados en *El capital*, a la reconstrucción histórica de “la acumulación originaria”. Se trata de una triple coincidencia notable que consiste, a saber: que el proceso de la modernidad capitalista constituye un acontecimiento único, completamente excepcional, en el contexto de las sociedades humanas (ver también —muy posterior y contemporáneo— Steiner¹⁷⁹). Dicha excepcionalidad descansa sí en la potencia productiva y tecnológica de su

¹⁷⁴ Fernando Claudín, *La crisis del movimiento comunista*, t. 1, Madrid, Ruedo Ibérico, 1970; Wolfgang Abendroth, *Historia social del movimiento obrero europeo*, Barcelona, Laia, 1975.

¹⁷⁵ Francois Furet, *El pasado de una ilusión*, México, FCE, 1995, pp. 151 y ss.

¹⁷⁶ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1984, 3 vols.

¹⁷⁷ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, 2 vols.

¹⁷⁸ Karl Marx, *op. cit.*, pp. 891 y ss.

¹⁷⁹ George Steiner, *La idea de Europa*, México, Siruela / FCE, 2005, pp. 56 y ss.

desarrollo material, aunque, se realiza en virtud de una revolución de los valores y de una radical ruptura de los vínculos comunitarios, aquellos que otorgaban consistencia a los modos de vida tradicionales, premodernos. La consolidación del universalismo moderno coincide así con la experiencia del desarraigo universal (el proletariado de Marx, los ya sin nada que perder).

Lo decisivo de esta experiencia es que resulta consecuencia del despliegue cultural exitoso del universalismo y de su núcleo racional irreductiblemente individualista. La paradoja se muestra en toda su agudeza, el modelo individualista —no el modelo holista— es el que se encuentra en la base del principio de igualdad. Es sobre esta plataforma individualista que puede entenderse la inaudita fuerza expansiva de la igualdad (“una vez que la igualdad irrumpe en la historia ya no es posible expulsarla”, decía Tocqueville¹⁸⁰). Lo que tampoco era ajeno a las perspectivas de Weber, Tocqueville y Marx era que el modelo holista, por su intrínseca naturaleza organicista y jerárquica (tradicional), ha resultado ser el gran diferenciador histórico, el diferenciador —promotor de desigualdad y exclusión— por excelencia; en tanto que el modelo individualista, en virtud de su vocación intrínsecamente igualitaria, ha resultado ser un homologador —promotor (moderno) de la no diferencia— de gran eficacia. Paradoja crucial observada por los tres y que, sin embargo, por diversas razones en cada caso, no repercuten en alguna vía de resolución, manteniéndose así la incertidumbre. Al diagnóstico desencantado de los dos primeros, no sigue una teoría de construcción histórica; en tanto que Marx, tan empeñado en hacer la historia —si bien duramente condicionada— apuesta por una solución. No obstante, si se la observa, su propuesta va en el sentido de una coincidencia entre la realización individualista y la satisfacción colectiva. La centralidad del “cada uno” individualista —en las admoniciones del Manifiesto del Partido Comunista¹⁸¹ o en la tardía Crítica al Programa de Gotha—¹⁸² es el remitente y el destinatario del “todos” comunista.

El empeño crítico de Marx parece conducir al extremo perseverante de la racionalidad lógica del individualismo, tan ferozmente cuestionado por él, aunque

¹⁸⁰ Tocqueville, *op. cit.*

¹⁸¹ Karl Marx, “El Manifiesto del Partido Comunista”, en *Obras escogidas de Marx y Engels*, vol. 1, Moscú, Progreso, 1971.

¹⁸² Karl Marx, “Crítica del Programa de Gotha”, en *Obras escogidas de Marx y Engels*, vol. 2, Moscú, Progreso, 1971.

paradojalmente afirmado. Si, de una parte, el marxismo (marxiano) y —por momentos— el movimiento obrero, se había pronunciado por llevar adelante la idea iluminista de la emancipación aterrizándola al plano material de los conflictos reales; por la otra, la lógica de clase se esgrimía como un arma contra el modelo de la homologación individualista. La pertenencia de clase ha sido siempre expresión de una alteridad y una aporía irresoluble para el universalismo, puesto que ha funcionado como una amalgama irresuelta del nexo social contra la fragmentación inducida por el principio individualista.

Dos derivaciones contradictorias ha padecido, en consecuencia, el pensamiento de izquierda; de un lado, la fetichización de lo colectivo como idea clave para el movimiento —sus distorsiones y legitimaciones “ortodoxas”¹⁸³ y, de otro, el surgimiento de contratendencias y zonas de resistencia al universalismo, donde se reivindica la autonomía irreductible de sujetos parciales —reales o míticos— como la raza, la etnia, *Volk* o el pueblo.¹⁸⁴ No deberían pasar desapercibidas las inquietantes coincidencias entre izquierda y derecha respecto del “pueblo” —historicismos igualmente miserables,¹⁸⁵ tanto el comunismo como el nacional-socialismo, lo que permite atisbar que el totalitarismo contemporáneo no es una aberración del destino progresivo y progresista de Occidente, sino una atribución de características individualistas de la voluntad de poder y dominio del mundo a una identidad o a un fetiche de carácter colectivo.¹⁸⁶

El análisis de la dinámica de las masas modernas reclama la exigencia de entrar en el corazón de las tinieblas de Occidente y sacar a la luz sus elementos constitutivos más turbios e inquietantes.¹⁸⁷ Ni qué decir que enfrentar el problema de este modo conduce a un territorio frágil, al borde del abismo, el límite mismo del enfoque de tipo racionalista utilitarista de los fenómenos sociales o —al modo de los de Frankfurt, el imposible de la crítica de la razón instrumental ensayada desde la misma razón criticada.¹⁸⁸

¹⁸³ Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, pp. 1-28.

¹⁸⁴ Furet, *op. cit.*, pp. 188 y ss.

¹⁸⁵ Karl Popper, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1973.

¹⁸⁶ Hanna Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.

¹⁸⁷ Elías Canetti, *Masa y poder*, Barcelona, Muchnik, 1977, p. 270.

¹⁸⁸ Adorno y Horkheimer, *op. cit.*

4. Procesos de desigualdad y exclusión; efectos paradójicos

Dos modalidades diversas del discurso crítico, la crítica marxiana y el postestructuralismo foucaultiano, previas y ajenas, respectivamente, al multiculturalismo de raigambre liberal, son las que pueden establecer teóricamente los fundamentos materiales, políticos y culturales de las reivindicaciones de las minorías culturales.

En el sentido de la reivindicación del discurso crítico en las ciencias sociales, en tanto extensión contemporánea del ánimo inicial de la teoría crítica (Horkheimer, [1974]-1968), la situación ha llegado a ser, por decirlo con de Sousa Santos al menos desconcertante. Si en el inicio del siglo XXI ocurren y se padecen multitud de cosas que merecen ser criticadas, “¿por qué se ha vuelto tan difícil producir una teoría crítica?”¹⁸⁹ Si las promesas emancipatorias de la libertad y de la igualdad no sólo permanecen incumplidas, sino cada vez más extensamente negadas; si el objetivo de dominio de la naturaleza —condición necesaria y decisiva para el supuesto progreso humano— se ha convertido en un efecto perverso que precipita el riesgo de una crisis ecológica planetaria; ¿cómo es que la reflexión teórica científica de las ciencias sociales no se despliega críticamente y lo hace sólo como pensamiento descriptivo y funcional?

El discurso crítico debiera ser por tradición aquel que no se reduce a la realidad, a lo meramente existente. La realidad —con independencia de cómo se la conciba filosóficamente— es para la teoría crítica un campo de posibilidades, del que hay que definir y ponderar los grados de variación que existen más allá (o que son potencialmente inherentes) de lo empíricamente dado.¹⁹⁰ El discurso crítico de lo que existe descansa en el supuesto de que los hechos o los datos de la realidad no agotan las posibilidades de la existencia; por tanto, que hay alternativas aptas para superar lo que resulta criticable en la realidad existente. La teoría crítica no es fría, otorga valor al malestar, a la indignación y al inconformismo, que son entendidos y asumidos como fuente de conocimiento crítico, incluso, condición para teorizar acerca del modo de modificar el estado de cosas prevaeciente.

¹⁸⁹ Boaventura de Sousa Santos, *El milenio perdido*, Madrid, Trotta, 2005, p. 97.

¹⁹⁰ Max Horkheimer, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

De sobra está decir que apunta a una reconfiguración del paradigma científico en las disciplinas socio-históricas, diferenciado del paradigma positivista, imitativo del de las ciencias naturales, en que problematiza la tajante distinción entre juicios de hecho y juicios de valor; que asume que la referencia a valores constituye condición obligada para construir explicaciones adecuadas en el ámbito de las ciencias de la historia (o del espíritu). Es por ello que en la dinámica del debate contemporáneo y, particularmente, en los territorios de la discusión con y en el discurso multiculturalista, el recurso a las fuentes de la tradición crítica resulta ser un procedimiento fructífero, ello así en virtud de que disminuye la fricción de la litis irresoluble derivada del conflicto de valores.

Desde esta perspectiva, aquí se postula una suerte de complementariedad entre la tradición de la teoría crítica y el discurso multiculturalista, donde la primera ofrece vías de explicación y fundamentación de las condiciones materiales que posibilitan e inducen las reivindicaciones de las minorías sujeto de exclusiones y desigualdades.¹⁹¹

El discurso multicultural, como se sabe, proviene de tradiciones arraigadas, más bien, al curso de la filosofía política del liberalismo y del relativismo cultural en clave antropológica. Es un discurso inscrito en el horizonte de las discusiones determinadas por los principios de la igualdad y la libertad, en todo caso, postura política e intelectual que reivindica con fuerza renovada la noción de fraternidad, tan elusiva y eludida en la Modernidad capitalista; promesas no cumplidas —a su vez— del proyecto emancipador de la revolución burguesa y su paradigma histórico, la Revolución francesa.

Las modalidades críticas de la teoría crítica de Marx y de la genealogía de los mecanismos del poder, desarrollados por Foucault, son susceptibles de soportar explicativamente la condición de las minorías culturales, en un código diferente al del discurso filosófico, político y cultural moderno de raíz liberal. Se trata de los sistemas modernos de desigualdad y de exclusión que están en la raíz de la con-

¹⁹¹ En este mismo sentido, otro punto de articulación decisivo entre estas tendencias de pensamiento resulta de la reivindicación de la lucha por el reconocimiento, de raigambre crítica hegeliana, puesta en el debate reciente por Honneth, respecto de la propuesta de la política del reconocimiento de Charles Taylor, idea referencial clásica del pensamiento multicultural. Ver Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997, y Charles Taylor, “The politics of recognition”, en Charles Taylor *et al.*, *Multiculturalism*, ed. e introducción de Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press, 1994.

formación de las condiciones que impelen a las minorías culturales a reivindicar valores de igualdad y de reconocimiento de las diferencias y, así, demandar derechos diferenciados, nuevas modalidades de ciudadanía multicultural y hasta una otra configuración pluralista del Estado.

Desigualdad y exclusión son fenómenos sociales de gran calado histórico; han existido siempre (transhistóricos), no son, pues, exclusivos de la Modernidad. Sin embargo, ambas tienen un significado histórico diferente al que tuvieron en las sociedades premodernas o —más cerca— en las sociedades del Antiguo Régimen. En la Modernidad capitalista, por primera vez en la historia, la igualdad, la libertad, la ciudadanía (sucedáneo refuncionalizado politizado de la fraternidad) son reconocidas como principios emancipatorios de la vida social. En consecuencia, las formas de desigualdad y las exclusiones tienen que ser justificadas como excepciones o como incidentes de un proceso social que no puede, por principio, reconocerlos como legítimos o consustanciales a su modo de ser social. No hay en el discurso moderno o contemporáneo política social legítima más que aquella que busque y determine los instrumentos para minimizar la desigualdad y debilitar la exclusión. No obstante, cuando el modelo de la Modernidad converge y se restringe al desarrollo capitalista, las sociedades modernas asisten a la contradicción entre los principios de emancipación que apuntan a la igualdad y la integración social, enfrentados a los principios de regulación, que rigen los procesos de desigualdad y exclusión generados por el mismo desarrollo capitalista.

La desigualdad y la exclusión son dos sistemas de pertenencia jerarquizada. En el sistema de desigualdad, la pertenencia ocurre mediante la integración subordinada; quien está abajo está dentro, su presencia resulta indispensable. En tanto que en el sistema de exclusión —también jerárquico— la pertenencia se da por exclusión; se pertenece por el modo como se es excluido, quien está abajo está fuera.¹⁹² El gran teórico de la desigualdad en la modernidad capitalista (siglo XIX) es Marx. Se trata de un fenómeno socioeconómico. La relación capital/trabajo es el gran principio de integración social, integración fundada en la desigualdad entre el capital y el trabajo, desigualdad socialmente personificada en clases,

¹⁹² Se trata de *tipos ideales*, puesto que en la práctica los grupos sociales se introducen al mismo tiempo en los dos sistemas. Desigualdad y exclusión, así entendidas, son nociones extremas que ilustran en su abstracción la estructura modélica de los sistemas, claves para ponderar los grados de su eficacia, idóneos para articularlos a otras modalidades típico-ideales de la misma índole jerarquizante, como el sexismo y el racismo.

basada en un intercambio desigual cuyo gran escenario es el arreglo obrero-patronal: fuerza de trabajo cualitativa a cambio de salario cuantificado; la integración básica moderna radica, pues, en esa negación de la igualdad (desigualdad), esencia de la explotación moderna o capitalista.¹⁹³

Por su parte, el teorizador de la exclusión es Foucault. Aquí se asiste a un fenómeno cultural y social, un asunto de civilización. Se trata de un proceso histórico mediante el cual una cultura —por medio de un “discurso de verdad”— genera una prohibición y la rechaza; es el terreno de la transgresión: locos, criminales, delincuentes, sexualmente desviados. Las “disciplinas sociales”¹⁹⁴ conforman un dispositivo de normalización que descalifica (aunque también califica) y que, de esa manera, consolida la exclusión. La expulsión del ámbito de la normalidad se traduce en reglas jurídicas¹⁹⁵ que marcan la exclusión; en la base misma de la exclusión habita una pertenencia que se afirma por la no pertenencia, al final, un modo específico de dominar la disidencia.

En tanto que el sistema de desigualdad descansa paradójicamente en el núcleo esencial de la idea de igualdad, pues el contrato de trabajo se realiza entre partes libres e iguales; el sistema de exclusión reside esencialmente en el concepto de la diferencia, ya sea en el determinismo biológico de la desigualdad racial o sexual o mediante la normalización implementada por las disciplinas —que no ciencias— respecto de los transgresores de la prohibición. Las prácticas sociales modernas, las ideologías y las actitudes combinan la desigualdad y la exclusión, la pertenencia subordinada, el rechazo y la prohibición. Un sistema de desigualdad puede estar, en condiciones determinadas, articulado a un sistema de exclusión.¹⁹⁶ Tanto la desigualdad como la exclusión aceptan grados diversos; el grado extremo de desigualdad es la esclavitud, el de la exclusión es el exterminio o —de nuevo en nuestros días— la limpieza étnica.

En estos sistemas jerárquicos y su conceptualización típico-ideal, realizada, de manera mejor y principal por Marx y Foucault, se puede encontrar una vía de fundamentación, una plataforma conceptual de las reivindicaciones de las minorías culturales, sean nacionales, étnicas, de preferencias sexuales o de com-

¹⁹³ Karl Marx, *El capital*, op. cit., pp. 651 y ss.

¹⁹⁴ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, pp. 334-361.

¹⁹⁵ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Madrid, Gedisa, 1980, pp. 111-114.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 111-114.

portamientos límite, también las de las mujeres entendidas como “minoría simbólica”. Las conceptualizaciones de los sistemas de desigualdad y exclusión, su explicabilidad sólo en función de los principios de igualdad y diferencia, gravitan en el debate contemporáneo, modulado por la impronta del multiculturalismo. Juegan el papel de estructuras ausentes, en el sentido de que el discurso multicultural no los verbaliza, no los hace explícitos en la argumentación, aunque su ausencia-presencia condicione o determine el sentido del argumento.

5. Discurso multicultural. Una agenda

Las modalidades que la mirada multicultural, su desafío e imperativos, ofrecen al debate contemporáneo, condensan admirablemente esos límites —paradojales— del universalismo occidental en nuestros días. Se trata de un tema crucial, estratégico, no sólo en el plano teórico, sino también en el plano del desafío sociocultural a la democracia por parte de los *communitarians*; el tema del conflicto de valores.

¿En qué consiste ese desafío? ¿Cómo se formula? ¿Cuál es su “agenda”? En su acepción más general, multiculturalismo refiere al conjunto de políticas y arreglos institucionales que, a partir de considerar —no como un hecho, sino como un valor— el pluralismo cultural, religioso y de formas de vida de la sociedades actuales, busca responder a las demandas y luchas por el reconocimiento colectivo de grupos diversos como las minorías nacionales, los pueblos indígenas, los inmigrantes, los grupos gays o de lesbianas, trans-sexuales, etcétera, o, en otro plano, de las mujeres. Más allá de la mera tolerancia (pasiva), estos núcleos buscan aceptación, respeto e inclusión en la esfera pública, lo que supone un desafío a los modelos monistas de democracia liberal disponibles.¹⁹⁷

Una reciente clasificación de grupos étnicos y culturales, objeto del debate del multiculturalismo,¹⁹⁸ dibuja un abigarrado panorama para la discusión normativa:

A. Minorías nacionales: a) Minorías nacionales, b) Pueblos indígenas.

¹⁹⁷ Monique Deveaux, *Cultural Pluralism and Dilemmas of Justice*, Cornell, Ithaca / Cornell University Press, 2000.

¹⁹⁸ Will Kymlicka, *La política vernácula*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 22 y 171.

- B. Minorías inmigrantes: c) con derechos de ciudadanía, d) sin derechos de ciudadanía, e) refugiados.
- C. Grupos religiosos: f) Aislacionistas (Amish), g) No aislacionistas (musulmanes).
- D. Grupos sui géneris: h) Afroamericanos, i) Gitanos, etcétera.

Conviene evitar dos equívocos de implicaciones negativas a fin de encarar el desafío suscitado por el multiculturalismo y que pueden complicar sobremedida la posibilidad de una apropiación normativamente adecuada del tema. Antes que nada, hay que entender que no se trata grupos sociales caracterizados sólo por rasgos objetivos (ser indígena, habitar el territorio de una comunidad histórica, ser gitano o musulmán), como una condición étnica o religiosa acreditable a algún esquema de demografía estática, sino de colectivos propiamente políticos: esto es, no todos los miembros que reúnen los rasgos objetivos se identifican con el grupo y su cultura y los que lo hacen poseen perspectivas plurales al respecto. Los procesos de construcción política de la identidad de grupo poseen decisivos componentes de elección y estrategia y son dependientes del contexto.

El concepto de multiculturalismo refiere, entonces, no a grupos e identidades colectivas como tales, sino a la dimensión cultural y política de los mismos y a los contextos sociales y políticos, movimientos, discursos, políticas y arreglos institucionales correspondientes. La existencia de tensiones y conflictos entre igualdad económica —conflicto de clases— y reconocimiento cultural,¹⁹⁹ no es de mayor relieve que la tensión política que existe entre derechos individuales y colectivos,²⁰⁰ o entre identidad de grupo y la común identidad que fundamenta la convivencia plural en un Estado democrático.²⁰¹

El multiculturalismo, en sentido amplio, incorpora no sólo diferencias meramente culturales (en el sentido débil de “diversidades culturales de cultura abstracta”) sino que involucra un principio capaz de subvertir la propia homogeneidad de la nación, tal es su concepto de comunidad político-cultural. Lo decisivo es que incorpora al conflicto de valores, al pluralismo de valores (politeísmo we-

¹⁹⁹ Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

²⁰⁰ Will Kymlicka, *The rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

²⁰¹ John Rawls, *Sobre las libertades*, Barcelona, Paidós, 1990; Will Kymlicka, [1995], *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996.

beriano), no sólo como diversidad de creencias e ideales éticos personales, sino como modos sociales de vida compartidos, dotados de necesidades diferentes.²⁰²

Esta consideración impacta la elaboración normativa de la diferencia en su punto más alto: afirmar la pluralidad de modos de vida plausibles, no en el exterior,²⁰³ sino en el seno de nuestras mismas sociedades, no tiene —en opinión de Rawls— que significar la inexistencia de valores universales, ni rehusarse a la exigencia de derechos humanos asimismo universales. Podría ser, aunque sí supone, a contrapelo y con menos benevolencia, cuestionar axiomas establecidos en el pensamiento liberal y democrático: que existe un modo de vida superior derivado de una común naturaleza humana, una civilización universal hacia la que todas las culturas convergerían de un modo u otro;²⁰⁴ en segundo lugar, que los valores y derechos sólo pueden realizarse mediante un único sistema político como modelo universal; y, por último, la confianza de que las potencialidades, aspiraciones y valores son conciliables en un todo armónico. Por el contrario, las capacidades, virtudes y valores humanos se consideran, en este debate, abocadas al conflicto, cargadas contradictoriamente en virtud de su heterogeneidad y las apreciaciones valorativas diferenciadas, por ello es que las diversas concepciones de humanidad resultan ser limitadas y parciales.

6. Conflictos de valor y pluralismo

Es constitutivo de la tradición occidental, en filosofía y también en política —salvo excepciones— considerar los conflictos de valores como episodios extravagantes, como accidentes un tanto patológicos. No se trata de una consideración que ataña sólo al paradigma utilitarista, sino —incluso— a la idea kantiana del hombre como agente moral. Con el desgaste histórico del determinismo y del sustancialismo causal, se ha observado un retorno en grande de la ética. No obstante, este retorno parece viciado en su base por el prejuicio de la doctrina del comportamiento racional: el hombre es un sujeto ético-trascendental que actúa

²⁰² Charles Taylor, “The politics of recognition”, en *op. cit.*

²⁰³ John Rawls, “Rawls-Habermas. On Justice. A critical Conversation”, en *Journal of Philosophy*, XCII, núm. 3, Cambridge, 1995.

²⁰⁴ Isaiah Berlin, *Contra la corriente; ensayos sobre historia de las ideas*, México, FCE, 2006.

según principios universales, con independencia de su situación existencial y de su específica pertenencia (arraigo) histórico y cultural.

La cuestión radica en ponderar si tal presupuesto constituye una plataforma teórico-conceptual apta para lidiar con los desafíos contemporáneos o si, en cambio, esta idea conlleva implícitamente la matriz correspondiente de la paradoja etnocéntrica del universalismo occidental. En consecuencia, dilucidar si en virtud de su carácter paradójico —a la vez, cultura universal y cultura monocultural— no resulta un instrumento, poderoso y sutil, para la “colonización” de las demás culturas. La temática del conflicto de valores sirve de catalizador para el despliegue de las dos principales versiones actuales de la doctrina del comportamiento racional, neo-utilitarismo y neocontractualismo.

Una revisión relámpago de dos autores, del lado de la crítica histórica cultural y de las ideas y de la filosofía política propiamente dicha, sirve de ilustración competente para coadyuvar a la construcción de un juicio complejo y más equilibrado de las elaboraciones ético-políticas contemporáneas. Se trata de Bernard Williams²⁰⁵ e Isaiah Berlin.²⁰⁶

Para los dos, el límite del neo-utilitarismo puede reconocerse en la pretensión de reducir el conflicto de valores a un caso de incoherencia lógica; en tanto que el límite del neo-contractualismo radica en presuponer una alta homogeneidad cultural en los sujetos y en los grupos que son colocados en la “posición originaria” de cara al contrato social. Si tales puntos sirven como preliminares, entonces, la crítica del discurso de John Rawls, realizada por los neocomunitarios (Walzer, Rorty, Taylor) aparecería con una fundamentación sólida. El famoso “velo de ignorancia”, que es presupuesto de la “posición originaria” del contrato,²⁰⁷ resulta un tanto estrecha. Se puede incrementar su amplitud y tensar sus márgenes, si se incluye a sujetos culturalmente distantes o distanciados de la tradición cultural de Occidente; hombres y mujeres ajenos a la impronta cultural y moral de la Revolución francesa y sus valores (libertad-igualdad-fraternidad) o a quienes —pese a todo— no están dispuestos a asumir un significado universal a los valores y principios derivados de ese acontecimiento histórico-simbólico.

²⁰⁵ Bernard Williams, “Tolerating the Intolerable”, en Susan Mendus, *The Politics of Toleration*, Edimburgo, Edimburg University Press, 1999.

²⁰⁶ Berlin, *op. cit.*

²⁰⁷ John Rawls, *A Theory of Justice*, Londres, Oxford University Press, 1971, pp. 161 y ss.

Ese es el desafío y la dificultad a los que se enfrentan en la actualidad las sociedades democráticas de Occidente: dar la cara a las reivindicaciones de ciudadanía de individuos, grupos y comunidades diferenciados culturalmente quienes reclaman el reconocimiento de sus derechos, y que no están dispuestos —sin embargo— a reconocer validez y legitimidad universales al formalismo democrático. Para Williams y Berlin, la tradición de la filosofía ilustrada occidental encuentra su límite justo allí, donde considera los conflictos de valor como desviaciones, como obstáculos que resulta imperativo eliminar, inconvenientes callejones sin salida de los que hay que salir tan pronto como sea posible, tal es el caso de las reivindicaciones y derechos diferenciados en el seno político y jurídico del Estado, diseñado y para y desde la homogeneidad (igualdad abstracta del ciudadano).

Es relativamente conocida la tesis de Berlin²⁰⁸ e que la tendencia predominante de la filosofía política en Occidente se ha construido sobre una base “trípode”, tres afirmaciones que se constituyen en fundamentales:

Primera. Para cada pregunta válida existe una única respuesta correcta, que excluye a las demás como erróneas, como no verdaderas; no existe interrogante, si formulado con pertinencia lógica, al que pueda responderse con dos respuestas diferentes que sean verdaderas; consecuentemente, si no existe una respuesta correcta, el interrogante debe ser considerado como no pertinente. Segunda. Existe un método para encontrar las preguntas lógicamente coherentes. Tercera. Todas las respuestas correctas deben ser compatibles entre sí.²⁰⁹

Según Berlin, una tradición filosófica así estructurada podrá estar en condiciones de compatibilizar relativamente los diversos intereses, esto es, estará en condiciones de tolerar el conflicto de intereses; pero no contará con las aptitudes para tolerar el conflicto de valores. Juzgará el conflicto de valores como patología, como un desencadenamiento (textualmente, separación de la cadena del ser) fuera del orden lógico, como colapso de la coherencia lógica, en suma, como déficit de racionalidad.

²⁰⁸ Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, Londres, Chatto & Windus, 2002.

²⁰⁹ Isaiah Berlin, *op. cit.*, p. 137.

La cuestión redunda en una suma complejidad toda vez que el contexto social está conformado efectivamente por una pluralidad de valores, conjunto de valores diversos que pueden entrar en conflicto y que pueden no ser reductibles entre sí. Su naturaleza valorativa los impele de suyo a transmutarse en conflicto de imperativos y, por tanto, en conflicto de obligaciones. Tal situación no puede ser discernida y procesada como si se tratase de un caso de incoherencia lógica, más que si se piensa y funciona según un modelo de razón asumido como universal; tal es el caso del modelo racional occidental determinado por su carácter etnocéntrico (dotado, además, de una polémica carga histórica colonialista).

Se trata de una situación trágica, aduce Williams,²¹⁰ en la que se asiste a una inconmensurable exclusión entre distintas y contrapuestas jerarquías de valor. Tal es no sólo el caso del presente, donde se confrontan la cultura occidental y las demás culturas, sino también del hecho de este conflicto de valores está situado ahora en el corazón cosmopolita, en la realidad de las metrópolis de Occidente y no sólo en su periferia. Con la globalización del modelo occidental, la cuestión de la alteridad cultural no se configura sólo como una confrontación con lo externo, sino como una aporía propia del funcionamiento de la misma sociedad occidental. Parodiando a Huntington, el choque civilizatorio sería no sólo explosivo, confrontación de dos exterioridades,²¹¹ sino implosivo, inherente a una contradicción interna, inescapable, occidental y metropolitana, globalizada.

Isaiah Berlin alude en su argumento al ámbito del derrumbe de las ideologías y con ello apunta al carácter decisivo del problema. “¿Por qué el fracaso del ideal de ‘una sociedad perfecta’ o la utopía del ‘hombre nuevo’ no han quedado agotados con el fracaso del socialismo real? ¿Por qué y cómo es que ha derivado a una confrontación más amplia, tanto espacial como temporal, repercutiendo de Este a Oeste?”²¹² Para decirlo con Daniel Bell,²¹³ el fracaso de las soluciones y propuestas socialistas no significaron la solución de los problemas del capitalismo, las respuestas fallaron, las preguntas siguen en pie.

Una sugerencia explicativa de Berlin resulta iluminadora: el supuesto de la aceptación, de principio, del nexo inquebrantable entre la utopía emancipatoria

²¹⁰ Williams, *op. cit.*

²¹¹ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, Nueva York, Touchstone, 1996.

²¹² Berlin, *op. cit.*

²¹³ Daniel Bell, *Comunitarism and its Critics*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

occidental y la idea de una naturaleza homogénea y universal del hombre, homogeneidad garantizada en términos tanto ético-valorativos como racional-lógicos, es lo que asegura la pertinencia y persistencia modernas de un sujeto universal.

Las diversas modalidades de utopía emancipatoria encontrarían sus raíces desde los orígenes de la vocación universalista de la cultura occidental. Desde las “utopías coloniales” hasta la “colonización del futuro”, todas estarían signadas con la imagen de la “satisfacción universal”: la quietud de la perfección entendida como recuperación del paraíso perdido, la restauración de una unidad originaria quebrantada.²¹⁴

Ante esa perseverancia universalista indeclinable, la propuesta de Berlin es la del pluralismo, como la única solución plausible a esa oposición contemporáneamente agudizada entre el universalismo y el relativismo cultural. Revisemos a grandes trazos su argumentación.

La estrategia argumental de Berlin²¹⁵ consiste en contraponer al modelo universalista el otro lado de la filosofía iluminista de la historia: la idea de la autonomía irreductible de las culturas, formulada por Herder²¹⁶ y con fuertes antecedentes en Gianbattista Vico.²¹⁷ A la utopía de una historia entendida como tránsito progresivo, lineal o dialéctico, el sentido hacia esa —a final de cuentas— transparencia de la razón, se le opone la opacidad de las diferencias culturales, entendidas en su inconmensurabilidad particular e individual. Ninguna ética, ninguna racionalidad de la acción se conforma por sí misma, sino en un contexto simbólico específico, estructurado en torno a la tradición cultural y al lenguaje. En consecuencia, cada cultura tiene criterios propios y una jerarquía de valores diferente de las demás culturas. Por tanto, postular un patrón único respecto del comportamiento racional —y, por ende, humano—, resulta una evidencia de ceguera (*blindness on differences*) respecto de lo que hace concretamente humanos a los seres humanos, su capacidad de diferenciarse culturalmente.

La conclusión de Berlin es tajante: o la democracia abandona sus arraigadas prerrogativas de autoctonía cultural y deja de lado el fetiche universalista y mo-

²¹⁴ Octavio Paz, *Sueño en libertad. Escritos políticos*, México, Seix Barral, 2001, p. 371.

²¹⁵ Isaiah Berlin, *Contra la corriente, op. cit.*, pp. 190 y ss.

²¹⁶ Johann Gottfried Herder, [1784], *Antropología de la historia*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002.

²¹⁷ Giambattista Vico, [1737], *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, México, FCE, 1978.

nista de un sujeto sustancial homogéneo o se verá atrapada en sus paradojas, precipitada en la dinámica de la *self-refuting prophecy*. El diagnóstico es severo y, en principio, riguroso; no obstante, la solución propuesta resulta problemática.

Para Berlin, la relación de la democracia con la diferencia puede encapsularse en la noción de democracia pluralista (o de las diferencias). La noción está bien construida, puesto que implica al conflicto como momento constitutivo del proceso democrático²¹⁸ y, consecuentemente, la búsqueda del “bien común” resulta pensado como una suerte de equilibrio inestable, resultante de las aspiraciones de los distintos grupos. Como sea, se trata de una salida nominal —retórica— del ámbito del relativismo ético,²¹⁹ mediante una corrección que consiste en la incorporación de la idea antropológica del pluralismo cultural. En este punto parece no resuelto, intocado, un aspecto fundamental: el no cuestionamiento de la premisa valorativa de la democracia, condensado en el presupuesto de los derechos humanos en tanto que derechos individuales, derechos de naturaleza inalienable para el individuo. De acuerdo al “relativo” relativismo ético (y filosófico), de rai-gambre kelseniana, se trata de esa valoración última e intangible que fundamenta una superioridad ética —no dicha— de la democracia, y que descansa en un riguroso modelo lógico condicional: si se elige el principio del derecho a la vida y el de la libertad de cada uno, entonces, no se puede no preferir la forma democrática. Evidencia evidente a la justa razón, vuelta a la noria, al valor que se afirma incuestionable y, con ello, al conflicto de valores y sus callejones sin salida.

7. Otra vía: conflicto y lucha por el reconocimiento

Otra senda puede abrirse²²⁰ (Honneth, su reivindicación radical del “joven” Hegel, de Jena), siempre y cuando se asuma el conflicto de valores como insoluble y, en consecuencia, se adopte una perspectiva en la que el valor democrático no se haga descansar en el individuo, sino en el conflicto como vía heurística, como momento del desafío y enfrentamiento con las “otras culturas”; mismas que niegan o subordinan la democracia a otros valores, como lo colectivo, el Es-

²¹⁸ Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 31 y 32; Axel Honneth, [1992], *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.

²¹⁹ Hans Kelsen, *What is Justice?: Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, Englewood, Law-book Exchange, 2000 (Collected Essays).

²²⁰ Honnet, *op. cit.*, pp. 49 y ss.

tado, la nación, el pueblo. Bajo esa óptica, la valoración del antagonismo viene a resultar un elemento esencial al modo democrático,²²¹ y la lucha por el reconocimiento aparece como el escenario básico que ofrece las claves de la gramática de los conflictos sociales y de la génesis de los poderes políticos.²²²

Si la diversidad de las culturas y las consecuentes y persistentes luchas por el reconocimiento han acompañado toda la historia de la humanidad, el despliegue del mundo moderno, en su figura de globalización reciente, ha favorecido la conformación de nuevas identidades y demandas de identificación. El multiculturalismo tanto como facticidad socio-histórica, así como ensayo de imposición política, exige paradójicamente —en su reiterada y deliberada afirmación “liberal”— un tratamiento conceptual que implique su emplazamiento e inscripción en el marco de los valores liberales clásicos, incluidos los derechos humanos, en tanto que entendidos como su expresión axiológica y programática más alta; que el discurso multiculturalista no se entienda como algo exógeno, patógeno, irreductible a la comprensión racional. Veamos.

El multiculturalismo —su evolución— se beneficia directamente de la erosión de los universales en el pensamiento posfundamento. La actitud filosófica y política que impregnó el final de siglo ha sido más favorable a la particularidad que a los grandes relatos de la Ilustración. Los conceptos universales, como los derechos humanos, han caído bajo la sospecha de pertenecer a un esquema de pensamiento homogeneizador y hasta totalitario, “pensamiento único”, propio del sesgo occidental de la razón. La crítica posmetafísica y posmoderna coincidió bien con las políticas de la identidad y de la diferencia.²²³ Se afirmó, así, un rechazo al enfoque Estado-céntrico, en correspondencia con la reactivación de la sociedad civil en diferentes espacios y —sobre todo— la multiplicación y profundización del pluralismo político. Se pudo observar rápidamente, en términos de la filosofía y la teoría políticas, como se producía una inversión pendular de términos: del esencialismo de la totalidad al esencialismo de los elementos particulares. El rechazo a los universales ha derivado en una hipóstasis de las diferencias.

²²¹ Mouffe, *op. cit.*, p. 28.

²²² Honnet, *op. cit.*

²²³ Martin Jay, *Downcast Eyes: the Denigration of Vision in Twentieth Century French Thought*, Berkeley, University of California Press, 1993; Jürgen Habermas, [1988], *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.

Las políticas de la diferencia han puesto de manifiesto cómo el problema de reivindicar un derecho especial transmuta en posibilidad real, sólo si puede concretarse en nombre de un principio universal. Las demandas particulares se refieren necesariamente al discurso de los derechos, el cual tiene como premisa ética y de operación la igualdad política universal. De ese modo, queda instalada una tensión, de improbable solución, consistente en desprender la demanda específica y particular de ese espacio político compartido que es el Estado y que está compuesto a partir de conceptos (y procedimientos) universales. Se trata de una cierta circularidad en la que, como señala Benjamín Arditi, el discurso de los universales funciona para producir universales por medio de universales.²²⁴ Ese es el juego y no otro en la conformación del corpus de la jurisprudencia en las sociedades liberal-democráticas modernas.

Sin embargo, la tensión deviene aporía pues no existe —¿no puede existir?— una coincidencia absoluta entre una exigencia particular y el principio de universalidad. Desde la perspectiva de las diferencias culturales, puede observarse, bien un exceso de universalidad o una insuficiencia de la misma. Esta inadecuación, esta falta de coincidencia, es la que determina el campo de la controversia política. En sentido fuerte, la imposibilidad dialógica de las paradojas o antinomias, “inadecuación entre paradojas lógicas y paradojas existenciales”,²²⁵ precipita la irrupción en el plano teórico de la necesidad perentoria de la controversia política, del conflicto; aunque, claro, la sustancia material del conflicto proviene del dato político puro, esto quiere decir que las cuestiones vinculadas al reconocimiento de la alteridad, a la afirmación del yo frente al otro, al reconocimiento y la lucha por conseguirlo, no pueden renunciar a su esencia dirimente, que es abierta y rotundamente política.²²⁶

En consecuencia, como en todo hecho político y social, la construcción de la universalidad de los derechos incorpora obligadamente el tema de la fuerza. En este sentido existe una impureza constitutiva de los universales que los articula al conflicto, la negociación política y los procesos de integración de la legitimidad. Todo nuevo derecho, toda nueva actualización de la universalidad (jurídica),

²²⁴ Benjamín Arditi, “La impureza de los universales”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 10, Madrid, 1997.

²²⁵ Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 2488.

²²⁶ Honneth, *op. cit.*, pp. 37 y 38.

implica tanto la corrección de viejas exclusiones como la creación de otras nuevas, así como novedosas diferenciaciones e inclusiones. Por ello, la universalidad impura, tocada por la fuerza, en todo caso negociada, no sólo requiere de un proceso de legitimación formal y político, sino también de un trabajo pedagógico de adiestramiento y aceptación cultural de las normas, como medios para la reproducción del espacio político común o compartido.

La concepción posmetafísica de la sociedad y el derecho²²⁷ no está en condiciones de formular una idea positiva de comunidad universal y, por tanto, al asumir la relación entre derechos humanos y política de la diferencia adopta la noción de universalidad como categoría contingente, producto de un conflicto político inevitable. El nudo de la cuestión radica en que tanto lo universal como lo particular, son conceptos inestables, autónomos sólo en apariencia —al final— indecibles, como propone Derrida, porque son parte de una red de conceptos en la que cada término nuevo lleva la huella de lo que se le opone y le precede.²²⁸ Además, si se acepta la dimensión política en la que habita ineludiblemente la relación entre lo universal y lo particular, el aspecto de fondo consistiría en distinguir la parte y el momento que corresponde al ámbito de la verdad y el de la parte y el momento que corresponde al poder. Los universales y la producción de nuevos universales, se muestran —entonces— como una construcción política y discursiva, construida por una trama de argumentaciones que, en condiciones prácticas suficientes, contribuye a crear o a reconfigurar una comunidad estatal, jurídico-democrática.

Por otro lado, en la argumentación que aspira a discernir el sentido paradójico de los universales occidentales, se impone como necesaria una superación del principio de la idea de la inconmensurabilidad de las culturas (de sesgo antropológico) y la adopción de una perspectiva comparativa, apta para observar la interacción simbólica entre contextos culturales diversos. Atención, la intervención restringida del ámbito simbólico al episodio exclusivo de la diferenciación cultural y las posibilidades de comparación muestran —en sentido inverso— cómo el prejuicio etnocéntrico se mantiene pesadamente presente en las reflexiones antropológicas. Dicho de otra manera, la apuesta por las diferencias, como irreducibles identidades culturales inconmensurables, no resulta ser una antítesis crítica a la cultura universalista de Occidente, sino un deslizamiento hacia otro centro

²²⁷ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, op. cit.

²²⁸ Jacques Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 284.

distinto, la otra cara de la moneda del mismo universalismo homologador; una especie de nuevo “indigenismo occidental”.

De ahí que el repudio al “bien común”, entendido al modo universalista y sustancial, no se resuelve hoy día en el escenario herderiano de culturas relacionadas entre sí, como espacios cerrados, insulares, especies de mónadas sin ventanas ni puertas. El mundo globalizado tiene introyectadas —por decirlo así— las contradicciones culturales. La globalización del mundo impone, entonces, a la reflexión filosófica y política un fenómeno tan nuevo y amplio que no se alcanzan a vislumbrar siquiera sus contornos. En el efectivo choque entre las grandes culturas —civilizaciones— del mundo, la confrontación aparece inminente, en trance de urgencia extrema, en virtud de que las democracias occidentales cargan en su propio seno —por herencia, migración o contagio— componentes cada vez más activos y conspicuos de otros contextos culturales.

El dato empírico multicultural de las sociedades, el desafío crítico del discurso multiculturalista, la instrumentación de políticas del reconocimiento de las diferencias y la reivindicación de derechos diferenciados —universales en tanto que derechos, aunque particulares en sus contenidos—, la mutación de las premisas de homogeneidad intelectuales y materiales de los Estados nacionales hacia parámetros incuestionables de heterogeneidad, conforman el núcleo del enorme desafío histórico del presente.

Otro plano fundamental, tocado por el desafío multiculturalista afecta y altera el ámbito político más funcional de las sociedades modernas y democráticas, se trata de los cuestionamientos acerca de la institución política por excelencia, sobre la que buena parte del discurso multicultural trabaja críticamente, su territorio privilegiado, su interlocutor primigenio: el Estado nacional, de matriz liberal; el Estado constitucional y democrático de la mayoría de los países desarrollados. No es sólo una elección derivada empíricamente, sino que el Estado liberal-democrático configura el modelo más complejo y desarrollado donde, no sólo por motivos pragmáticos, sino por razones teóricas, el discurso, las propuestas y las políticas multiculturalistas encuentran asidero y posibilidad dialógica y práctica.

Inicialmente se puede establecer (en rigor, la discusión crítica respecto del Estado constitucional democrático permea el conjunto del argumento), que la discusión del multiculturalismo ha aportado un conjunto de severas críticas al mismo subyacente en el modelo del Estado-nación liberal. Parekh hace una enumeración elocuente, a saber:

1) la implausible idea de la uniformidad absoluta de la naturaleza humana, que reduce la dimensión cultural a mero elemento superficial de diversidad frente a una inequívoca esencia humana común; 2) lo que conduce a privilegiar ontológicamente las similitudes —humanidad— sobre las diferencias —seres culturales—; 3) esto, a su vez, fundamenta el carácter socialmente trascendental e inmutable de la naturaleza humana; 4) el injustificable optimismo ilustrado de la total cognoscibilidad de esta última; y 5) una concepción de la ‘buena vida’ universal que se deriva de esa común naturaleza humana.²²⁹

8. Democracia en cuestión

El desafío multicultural —político, cultural, valorativo, hasta epistémico— se potencia a niveles de urgencia radical para las democracias occidentales, sus modalidades de convivencia y sus instituciones políticas y jurídicas. La tensión crítica atisba núcleos problemáticos que reclaman una reactivación del pensamiento crítico. La reformulación multiculturalista del debate, bajo esa óptica de emergente riesgo, resultaría crucial para la comprensión y tratamiento críticos de los nudos, aporías y paradojas del pensamiento universalista. La contribución que el multiculturalismo (y su versión ponderada a la discusión liberal-comunitaria) ofrece al debate contemporáneo, en las condiciones de extrema urgencia impuestas por la globalización, consiste en la implicación de claves irrenunciables para la reformulación de los dilemas teóricos y las encrucijadas prácticas de las sociedades contemporáneas; tal es el argumento de fondo, la razón crucial de ese imperativo multicultural, imposible ya de desoír.

²²⁹ Bhikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, Londres, Mac Millan, 2000, pp. 124 y ss. Por último, aunque de primera importancia: la emergencia ambiental y climática. No procede aquí profundizar en esta cuestión, aunque resulta tan decisiva que, si bien tácticamente eludida, resulta imprescindible incorporarla y situarla en el mapa argumental de cualquier indagación teórica política contemporánea. Se trata del hecho crítico ambiental, con sus riesgos cada vez más acuciantes; el que esta confrontación cultural implosiva de los valores de las sociedades democráticas occidentales ocurra y coincida en el umbral crítico —sin precedente— de la crisis ecológica. Emergencia que compromete la idea histórica y plenamente moderna de naturaleza, sobre la que había edificado la Modernidad, el conjunto de los ordenamientos políticos y de la multiplicidad de modalidades del contrato social. La afirmación plena y urgente del deterioro ambiental obliga a una reactualización de los paradigmas dominantes de la técnica, la ciencia y, también, del pensamiento político, social, del derecho y la filosofía.

Ante este escenario —al menos— inquietante, ¿qué papel le toca jugar a la democracia? En primera instancia, tiene que asumirse la radical transformación sufrida por algunos de los problemas (temas) clave con los que se había medido históricamente. La gran herramienta crítica para cuestionar la democracia era el tema de la explotación, intencionalidad crítica soportada, como se ha visto aquí, en el proceso de desigualdad (negación de la igualdad), y que hoy apunta a resolverse predominantemente y malentendiéndola, más bien como marginación. No obstante, la cuestión de la marginación ya no puede, tampoco, ser planteada al modo clásico, sobre la base de indicadores socioeconómicos y un discurso predominantemente sociológico; ahora, el tema incorpora la dimensión crítico-cultural,²³⁰ siendo obligada la aproximación mediante un enfoque comparativo de las consecuencias culturales de la globalización.

La activación de una perspectiva comparativa de las culturas aparece, pues, como una operación esencial para la reconstrucción de un concepto de política democrática a la altura de los desafíos radicales del presente, potencializados (catalizados) por la globalización. Decisiva, para poder establecer la relación entre lo invariable y lo que cambia en las formas del poder de las que depende el porvenir, a corto y mediano plazos, de lo que —si se quiere— puede denominarse como una “tercera ola” democrática. Democracia cargada de especificidades nuevas, no adecuadamente teorizadas: transnacional, con soberanía débil, sobre pisos sociales heterogéneos —multiculturales— pero con premisas y diseños institucionales que todavía parten de un a priori de homogeneidad cul-

²³⁰ Los fundamentalismos contemporáneos, por ejemplo, son expresión límite de (auto) marginación cultural; están a la espera de un análisis crítico, alejado tanto de la denostación como de la apología. Queda claro —al menos— un primer dato: los fundamentalismos integristas no son promovidos por los estamentos explotados y pobres, sino más bien por sectores de la población que se perciben marginados del “centro” de la sociedad. Este sentimiento de marginación del centro, constitutivo de la ideología y aún de la psicología de los fundamentalistas, resulta un elemento básico para el análisis sociológico, pero también para una redefinición del concepto de democracia. Plantear la cuestión así, supone una crítica radical del concepto democrático occidentalista y mueve a una contraposición entre, por lo menos, las “dos mitades de Occidente” y no entre Occidente y los otros (premodernos, tradicionales); se trata de valorar, entonces, si el modelo oceánico de los países de *common law* no resulta más adecuado que el de los países de *civil law*, para poner en juego los dos polos del conflicto ético central de la actualidad, el universalismo y la diferencia. Está claro que tal debate apunta a debilitar —tanto en la teoría democrática como en su práctica— la idea del Estado como palanca efectiva y garante de la emancipación.

tural y política (ciudadanía). Debate de alta intensidad para la cultura democrática, en sus variantes dominantes, la democrática-liberal y la socialdemócrata.

Agenda de discusiones cruciales, donde destaca la confrontación entre los paradigmas subyacentes en las diversas concepciones de orden y de conflicto. Por un lado, el paradigma individualista (metodológico) de comportamiento racional, la teoría voluntarista de la acción, que funciona a partir del actor y de su racionalidad, gravitando en torno a nociones tales como preferencia, intencionalidad, proyecto, modelos objetivos, etcétera.²³¹ Por otro lado, el paradigma anti-utilitarista de la normatividad social, para el que la dimensión individualista de la acción estaría sobredeterminada por sistemas simbólicos, vividos y actualizados de modo no necesariamente racional —hasta inconscientes.²³²

Otro gran tema que confluye y cohabita, de manera casi natural, el debate de confrontación comparativa entre culturas es el de lo sagrado, elemento siempre presente en el ámbito del poder y, también, inherente al nexo o lazo social. La cuestión de lo sagrado gravita determinadamente toda vez que la sociedad es pensada como algo más —núcleo decisivo de la crítica comunitarista al liberalismo— que una simple suma de individuos, sino, más bien, como un complejo articulado de relaciones y símbolos. Aún sin asumir la provocativa propuesta de los autores del *Collège de Sociologie* (1930), Roger Callois y George Bataille,²³³ de una “sociología de lo sagrado”, resulta difícil disputar la idea de que una sociedad plenamente secularizada —desacralizada, dice Clifford Geertz— sería una sociedad despolitizada.²³⁴ Lo sagrado, al menos, como persistencia de los rituales y de las interacciones que determinan los mecanismos de identidad e identificación simbólicas, lleva a repensar la noción de secularización, sus vínculos con el racionalismo occidental —en la versión de Weber— y, también, la radical pregunta acerca de su pertinencia heurística y explicativa;²³⁵ no digamos, si cuenta con el vigor suficiente de sus potencialidades para imponerse políticamente de manera efectiva.

²³¹ Weber, *op. cit.*

²³² Derrida, *op. cit.*

²³³ Georges Bataille, R. Callois *et al.*, [1979], *El Colegio de Sociología*, D. Hollier, ed., Madrid, Taurus, 1982.

²³⁴ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.

²³⁵ Alán Arias, “Max Weber. ¿Impertinente hoy?”, en Luis Gómez, coord., *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 289-293.

La rebelión neocomunitaria (a menudo acompañada por el neo-populismo) pone en cuestión al liberalismo procedimental y obliga a una nueva interrogación acerca de la forma democrática. Resulta improbable que tal revisión pueda efectuarse sin someter a los dos polos —“individuo” y “comunidad”— a una crítica que profundice los términos en que ha sido pensada su relación por los paradigmas dominantes, todavía determinados por el liberalismo y el socialismo.

Esta exploración del horizonte paradójico detonado por el desafío multicultural en las condiciones de la globalización, apunta también a un territorio no nombrado por el diagnóstico de Berlin o Williams, pero sí sugerido por Robert Dahl,²³⁶ el denominado “concepto sombra” de la democracia. No se trata de una superación en clave relativista o pluralista de su estatus, al modo de la autocritica liberal o la crítica multiculturalista, sino que arraiga en la activación de sus implicaciones críticas (antimetafísicas).

Si la vocación de la democracia, en tanto institución política típica de Occidente, se define —al modo liberal— en virtud de un fundamento de individualidad, que obliga a una situación de soledad²³⁷ como condición de posibilidad de pensamiento y de configuración libertaria; soledad liberadora al punto de la tristeza y el desamparo ante ese desarraigo de la individualidad (burguesa) respecto de la comunidad; entonces, subsiste una tensión no resuelta entre autonomía individual y determinación de la pertenencia colectiva, al modo de los personajes de la literatura moderna más consciente e ilustrada, también formalmente más revolucionaria: *Kien* de Canetti, *Gregorio Samsa* de Kafka o *Leopold Bloom* de Joyce; sujetos literarios que contienen —paradójicamente— tanto la afirmación radical y liberadora del individuo burgués —libres e iguales— si bien dotados de una nostalgia sabia, solos y tristes en virtud de su conocimiento acerca tanto del tradicional criticismo comunitario respecto del individuo liberal, como de la crítica modernizadora de la tradición; saben y sufren en virtud de ese saber.

Tales alegorías indicarían que la democracia de los individuos —solos, libres e iguales, tristes— es precisamente el lugar común del desarraigo. Desde ese lugar —esa topografía—, podría ofrecerse un modo alternativo de pensar respecto de las comparaciones entre las alteridades culturales, de manera que sea posible escapar de los —opuestos y especulares— riesgos, tanto del universalismo hege-

²³⁶ Robert Dahl, *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós, 1993.

²³⁷ Miguel Morey, *Pequeñas doctrinas de la soledad*, Madrid, Sexto Piso, 2007.

mónico como del relativismo. La forma democrática —entonces— como comunidad paradójica, “la comunidad de los sin comunidad”,²³⁸ la democracia como la forma sin forma de las promesas modernas. Si bien resulte meridianamente claro que la tensión crítica inherente a una reflexión así, no podría abdicar de su núcleo esencial y así, del afán —la pasión— por el desencanto del mundo y su correlato necesario, el abandono de Dios o su muerte, el frío placer de ese distanciamiento, de esa condena; y de la mano con ella, la razón secular occidental y sus mitos rondarían de nuevo, como un espectro —un otro fantasma— que recorre Occidente, otra vez...

²³⁸ Michel Walzer, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza Universidad, 1996, pp. 116-118.