



EL «MULTICULTURALISMO» ES UNA DE LAS PALABRAS DE MODA ENTRE los “gestores culturales” y universitarios colombianos, correspondiente a la política cultural de los funcionarios del Ministerio respectivo. Para ellos, se trata del canon de la «corrección política». Lo que no saben es que, en el fondo, se trata de una renuncia al ejercicio de la responsabilidad nacional, un “dejar hacer y pasar” para no proponer metas educativas ni culturales. Se trata entonces de una traición de los intelectuales (*trahison des clercs*) a su misión propia, una irresponsabilidad con el destino de sus respectivas naciones. Es preciso someter a crítica esa corriente traidora. Por ello, esta sección acoge un brillante ensayo de Zygmunt Bauman sobre las consecuencias prácticas del multiculturalismo para el proyecto de construcción de las comunidades nacionales, es decir, para el avance de las promesas de la ciudadanía moderna.

Este ensayo fue incluido en la compilación del autor que originalmente fue titulada *Community. Seeking Safety in an Insecure World* (Polity Press, 2001). La traducción española fue hecha por Jesús Alborés y publicada como capítulo 9 de la obra *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil* (Madrid: Siglo XXI, 2003; p. 145-168). En esta obra, el autor advirtió que la palabra «comunidad», pese a transmitir una buena sensación, por desgracia representa el tipo de mundo al que no podemos acceder. La «comunidad realmente existente» nos pide renunciar a nuestra libertad, obediencia, desconfianza respecto de los extraños y una renuncia a entenderlos o hablar con ellos. El precio de «estar en comunidad» puede ser el de la renuncia a la autonomía. Por derivación, la propuesta del «multiculturalismo» debe ser examinada con sumo cuidado. Nacido en 1925 en Pozna (Polonia), emigró de su patria en 1968 por razones políticas y se convirtió en uno de los grandes sociólogos de nuestro tiempo. Es profesor emérito en la Universidad de Leeds (Inglaterra).

EL

«multiculturalismo» es la respuesta más habitual entre las clases cultas y creadoras de opinión a la incertidumbre mundial respecto a qué tipos de valores merecen ser estimados y cultivados y qué direcciones deben seguirse con firme determinación. Esa respuesta se está convirtiendo rápidamente en el canon de la «corrección política»; es más, se convierte en un axioma que ya no es necesario explicitar, en el prolegómeno a cualquier deliberación posterior, la piedra angular de la *doxa*: no en un conocimiento en sí mismo, sino en la asunción tácita, no pensada, de todo pensamiento que lleva al conocimiento.

En pocas palabras, la invocación del «multiculturalismo», en boca de las clases cultas, esa encarnación contemporánea de los intelectuales modernos, significa: *lo siento, no podemos sacarte del lío en el que estás metido*. Sí, hay confusión sobre los valores,

Russell Jacoby dio el título de *El final de la utopía* a su incisiva exposición de la fatuidad del credo «multiculturalista». Ese título tiene un mensaje: las clases cultas de nuestra época no tienen nada que decir sobre la forma preferible de la condición humana. Es por esta razón por la que buscan un escape en el «multiculturalismo», esa «ideología del final de la ideología».

30

sobre el significado de «ser humano», sobre las formas adecuadas de convivir; pero de ti depende arreglártelas a tu modo y atenerte a las consecuencias en el caso de que no te satisfagan los resultados. Sí, hay una cacofonía de voces y es improbable que se cante una canción al unísono, pero no hay que preocuparse: ninguna canción es necesariamente mejor que la siguiente, y si lo fuera, no habría de todos modos forma de saberlo, así que canta con entera libertad (compón, si sabes) tu propia canción (en cualquier caso, no aumentarás la cacofonía; ya es ensordecedora y una canción más no cambiará nada).

Russell Jacoby dio el título de *El final de la utopía*¹ a su incisiva exposición de la fatuidad del credo «multiculturalista». Ese título tiene un mensaje: las clases cultas de nuestra época no tienen nada que decir sobre la forma preferible de la condición humana. Es por esta razón por la que buscan un escape en el «multiculturalismo», esa «ideología del final de la ideología».

Enfrentarse al *statu quo* siempre requiere valor, considerando las tremendas fuerzas que se reúnen tras él; y el valor es

1) Véase Russell Jacoby (1999), *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*, Nueva York, Basic Books.

una cualidad que intelectuales famosos en tiempos por su vociferante radicalismo han perdido en el camino hacia sus nuevos papeles y «nichos» como expertos, académicos o celebridades mediáticas. Uno siente la tentación de aceptar esta versión levemente actualizada de *le trahison des clercs* como la explicación al enigma de la resignación e indiferencia de las clases cultas.

Sin embargo, es preciso resistirse a esa tentación. Tras el viaje de los intelectuales hasta su actual ecuanimidad hay una razón más importante que la cobardía de las clases cultas. Las clases cultas no han hecho solas el viaje. Han viajado con una compañía muy numerosa: en compañía de los poderes económicos cada vez más extraterritoriales, en compañía de una sociedad que vincula a sus miembros cada vez más a su papel de consumidores en vez de al de productores, y en compañía de una modernidad cada vez más fluida, «licuada», «desregulada». Y en el curso de ese viaje han sufrido transformaciones parecidas a las que les tocó en suerte al resto de sus compañeros de viaje. Entre las transformaciones compartidas por todos los viajeros destacan sobre todo dos como explicaciones plausibles de la espectacular carrera de la «ideología del fin de la ideología». La primera es la desvinculación como la nueva estrategia del poder y de la dominación; la segunda el exceso como el actual sustituto de la regulación normativa.

Los intelectuales modernos eran gente con una misión: la vocación que les había sido asignada y que se tomaron en serio fue ayudar a «rearraigar lo desarraigado» (o, utilizando los términos que los sociólogos prefieren actualmente, «reintegrar lo desintegrado»). Esa misión se dividía en dos tareas.

La primera de ellas era «ilustrar al pueblo», es decir, proveer a los desorientados hombres y mujeres arrancados de la monótona rutina de la vida comunal de giróscopos axiológicos y marcos cognitivos que permitieran a cada uno de ellos navegar en aguas desconocidas y turbulentas que exigían

habilidades vitales que no habían necesitado jamás y que nunca habían tenido la oportunidad de aprender; establecer nuevos puntos de orientación, nuevos fines vitales, nuevas lealtades y nuevos estándares de conformidad en sustitución de los que solían proveer las comunidades en las que estaba inscrita la vida humana de la cuna a la sepultura, pero que ahora habían perecido, ya no eran accesibles o habían caído rápidamente en desuso.

La otra tarea era contribuir a la empresa acometida por los legisladores: diseñar y construir nuevos entornos bien estructurados y cartografiados que hicieran posible y eficaz semejante navegación, y dar forma a una «masa» temporalmente amorfa; establecer el «orden social», o, más exactamente, una «sociedad ordenada».

Ambas tareas derivaban de la misma gran empresa de la revolución moderna: la construcción del estado y la nación: la sustitución de un mosaico de comunidades locales por un sistema más estrechamente integrado de estado-nación, de «sociedad imaginada». Y ambas tareas requerían una confrontación directa, cara a cara, de todos sus agentes —económicos, políticos o espirituales— con los cuerpos y las almas de los objetos de la gran transformación en marcha. Construir la industria moderna se reducía al desafío de transplantar a los productores de la rutina tradicional, ligada a la comunidad, a otra rutina diseñada y administrada por los propietarios de las fábricas y sus supervisores a sueldo. Construir el estado moderno consistía en sustituir las antiguas lealtades hacia la parroquia, la comunidad del vecindario o el gremio artesano por nuevas lealtades de corte ciudadano hacia la totalidad abstracta y distante de la nación y de las leyes del país. Las nuevas lealtades, a diferencia de las antiguas y obsoletas, no podían confiar en mecanismos de auto-reproducción espontáneos y que se seguían sin más; tenían que ser cuidadosamente diseñadas y meticulosamente instaladas en un proceso de educación organizada de las masas. La construcción y manteni-

miento del orden moderno requería gestores y profesores. La era de la construcción del estado-nación tenía que ser, y fue, una época de vinculación directa entre los gobernantes y los gobernados.

Eso ya no ocurre; en todo caso, ocurre cada vez menos. Los nuestros son tiempos de desvinculación. El modelo panóptico de dominación que utilizaba la vigilancia y el control hora a hora y la corrección de la conducta de los dominados como su estrategia principal está siendo rápidamente desmantelado y deja paso a la autovigilancia y autocontrol por parte de los dominados, algo que es tan eficaz para suscitar el tipo de conducta «correcta» (funcional para el sistema) como el antiguo método de dominación... sólo que considerablemente menos costoso. En lugar de columnas en avance, enjambres.

A diferencia de las columnas en avance, los enjambres no requieren sargentos ni cabos; los enjambres encuentran su camino infaliblemente sin los oficiales del estado mayor ni sus órdenes de marcha. Nadie conduce a un enjambre hacia los prados floridos, nadie tiene que reconvenir y sermonear a los remolones, ni fustigarlos para que vuelvan a la fila. Quien quiera mantener a un enjambre centrado en su objetivo debe atender

Tras el viaje de los intelectualistas hasta su actual ecuanimidad hay una razón más importante que la cobardía de las clases cultas. Las clases cultas no han hecho solas el viaje. Han viajado con una compañía muy numerosa: en compañía de los poderes económicos cada vez más extraterritoriales, en compañía de una sociedad que vincula a sus miembros cada vez más a su papel de consumidores en vez de al de productores...

a las flores del prado, no a la trayectoria de la abeja individual. Es como si el bicentenario oráculo de Claude Saint-Simon y la visión del comunismo de Karl Marx se hubieran realizado: la gestión de los seres humanos está siendo sustituida por la gestión de las cosas (confiándose en que los seres humanos sigan a las cosas y ajusten sus propias acciones a la lógica de éstas).

A diferencia de las columnas en avance, los enjambres están coordinados sin estar integrados. A diferencia de las columnas en avance, cada una de las «unidades» que se combinan en un enjambre es «voluntaria», autopropulsada y autodirigida, pero, una vez más, a diferencia de las columnas, el posible comportamiento errático derivado de los efectos globales de la autonomía se anula sin recurrir a la integración mediante la obediencia a las órdenes. No se da ninguna orden, no se escucha ninguna llamada a la disciplina. Si se escucha alguna apelación, esta se dirige al «interés individual» y al entendimiento. La sanción que se cierne sobre la conducta inapropiada es el perjuicio autoinfligido, y el perjuicio se achaca a la ignorancia del interés... del interés individual, no del «bien de la totalidad». El enjambre puede moverse de forma sincronizada sin que ninguna de sus entidades tenga la menor idea de qué puede querer decir «bien común». Al igual que las torres de vigilancia del panóptico, se han hecho redundantes esos otros costosos aditamentos del «poder vinculado», el adoc-trinamiento ideológico y la movilización.

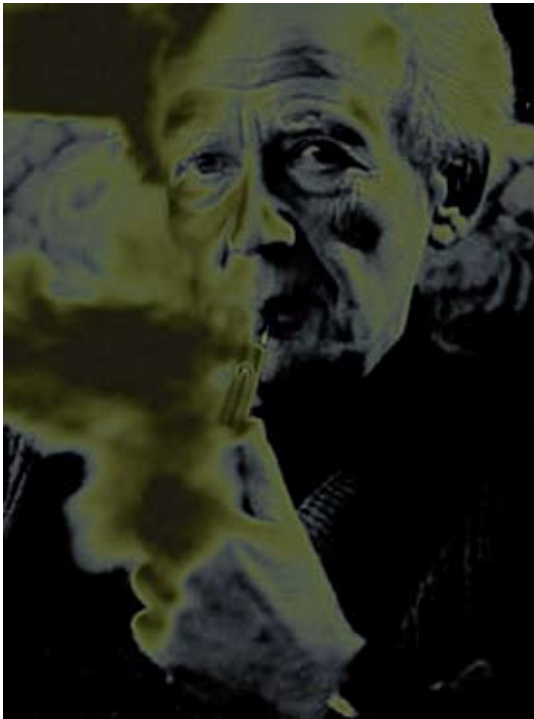
Según la versión del drama de la gran desvinculación que ofrece Daniel Cohen², economista de la Sorbona, la función de la empresa ya no es guiar, regular y controlar a sus empleados; ahora es al revés: compete a los empleados probar su capacidad, demostrar que aportan valores de los que carecen otros empleados. En una curiosa inversión del modelo de relación capitalista-trabajador de Karl Marx, en la que los capitalistas pagaban únicamente por el mínimo estrictamente imprescindible para que se reprodujera la capacidad de trabajar de los obreros, su «fuerza de trabajo», pero exigían un trabajo muy superior a su gasto, las actuales empresas pagan a los empleados por el tiempo que se les exige trabajar para la compañía pero reivindican todas sus demás capacidades, toda su vida y toda su personalidad. La competencia a muerte ha pasado de fuera a dentro de las oficinas de la empresa: el trabajo significa exámenes diarios de capacidad y dedicación, los méritos acumulados no garantizan la estabilidad futura. Cohen cita un informe de la Agencia Nacional de Condiciones Laborales: la «frustración, el aislamiento, la competencia dominan» la situación de los empleados. Cita también a Alain Ehrenberg³: las neurosis provocadas por los conflictos con las figuras de la autoridad han sido sustituidos por «depressiones causadas por el temor de no estar “a la altura” y no aportar un “rendimiento” tan bueno como el del colega más cercano». Y finalmente a Robert Linhart⁴: la otra cara de la autonomía y del espíritu de iniciativa son el «sufrimiento, la confusión, el malestar, los sentimientos de impotencia, estrés y temor». Si el esfuerzo laboral se ha transformado en una lucha cotidiana por la supervivencia, ¿quién necesita supervisores? Si los empleados son fustigados por su propio horror a la inseguridad endémica, ¿quién necesita gestores que chasqueen las fustas?

De columnas en avance a enjambres; de las aulas a la red mediática, Internet y el software de aprendizaje, cada vez más difícil de distinguir de los juegos de ordenador.

2) Daniel Cohen (1996), *Nos temps modernes*, París, Flammarion, pp. 56, 60-61 [edición en español: *Nuestros tiempos modernos*, traducción de Alejandra Montoro, Barcelona, Tusquets, 2001].

3) Alain Ehrenberg (1998), *La fatigue d'être*; París, Odile Jacob.

4) Robert Linhart (1998), «L'évolution de l'organisation de travail», en Jacques Kergouat et al. (eds.), *Le monde du travail*, París, La Découverte.



Se espera (y se confía en) que los demandantes de empleo «se movilicen» o contraten los servicios de un amable consultor de pequeñas empresas (Gordon Brown, el ministro de Economía británico, propuso que se dotara a todos los demandantes de empleo de teléfonos móviles gratuitos para garantizar su continua disponibilidad); igual que ocurre con las acciones y las monedas, se espera (y se confía en) que quienes aprenden «encuentren su propio nivel». En ningún caso se requiere la anticuada vinculación, esa mezcla de rigurosa supervisión y vigilancia solícita. Lo que queda de gestión significa manipulación a través de la seducción oblicua, indirecta: gestión a distancia.

La segunda desviación fecunda —la sustitución de la regulación y control normativo por los poderes seductores del exceso— está estrechamente relacionada con la transformación de las estrategias de dominación y el surgimiento de la coordinación sin integración.

Nunca se dictó oficialmente, y mucho menos llegó a los titulares, la sentencia de muerte contra las normas, pero el destino de la norma quedó sellado cuando a partir de

la crisálida de la sociedad capitalista de productores surgió, metafóricamente hablando, la mariposa de la sociedad de consumidores. Esta metáfora sólo es parcialmente correcta, sin embargo, puesto que la transición en cuestión no fue ni mucho menos tan abrupta como el nacimiento de una mariposa. Requerió mucho tiempo advertir que habían cambiado demasiadas cosas en las condiciones de la vida humana y en los fines de la vida humana para que el estado de cosas emergente no pudiera considerarse ya como una versión nueva y mejorada del antiguo; para que el juego de la vida adquiriera las suficientes normas y apuestas como para merecer un nombre propio! Retrospectivamente, sin embargo, podemos situar el nacimiento de la sociedad de consumo y de la mentalidad de consumo aproximadamente en el último cuarto del siglo pasado, cuando la teoría del trabajo de Smith/Ricardo/Marx/Mill fue puesta en tela de juicio por la teoría de la utilidad marginal de Menger/Jevons/Walras: cuando se afirmó a las claras que lo que da a las cosas su valor no es el sudor requerido para producirlas (como diría Marx), o la autorrenuncia que se precisa para obtenerlas (como diría Georg

En palabras de Jacques Ellul, el temor y la angustia son hoy las «características esenciales» del «hombre occidental», arraigadas como están en la «imposibilidad de reflexionar sobre una multiplicidad de opciones tan enorme».

34

Simmel), sino un *deseo que busca satisfacción*; cuando la antigua *querelle* respecto a si era el productor del usuario el mejor juez del valor de las cosas se resolvió sin ningún tipo de ambigüedad a favor del usuario, y la cuestión del derecho a emitir un juicio competente se mezcló con el tema de los derechos de valor-autoría. Cuando ocurrió eso quedó claro que, como dijo Jean-Joseph Goux, «para crear valor, todo lo que se necesita es crear una intensidad de deseo suficiente a través de cualquier medio posible», y que «lo que en último término crea una plusvalía excedentaria es la manipulación del deseo excedentario»⁵.

En efecto, como más tarde afirmó célebremente Pierre Bourdieu, la tentación y la seducción han llegado a sustituir a la regulación normativa y al control obstructivo como los principales medios de construcción de sistemas e integración social. El quebrantamiento de las normas (o más bien, el trascender la norma con un apresuramiento que priva a los hábitos del tiempo que requieren para coagularse en normas) es el principal

efecto de la tentación y la esencia de la seducción. Y en ausencia de normas, el exceso es la única esperanza de la vida. En una sociedad de productores, exceso equivalía a derroche, y por esa razón ofendía y se predicaba contra él; pero nació como una enfermedad de la vida orientada a normas (una enfermedad terminal, como acabó viéndose). En un mundo carente de normas, el exceso había pasado de ser un veneno a convertirse en una medicina para las enfermedades de la vida; quizá en el único apoyo a la vida disponible. El exceso, el enemigo jurado de la norma, se había convertido él mismo en la norma. Una norma curiosa, qué duda cabe; una norma que elude toda definición. Habiendo roto las cadenas normativas, el exceso perdió su significado. Nada es excesivo cuando el exceso es la norma.

En palabras de Jacques Ellul⁶, el temor y la angustia son hoy las «características esenciales» del «hombre occidental», arraigadas como están en la «imposibilidad de reflexionar sobre una multiplicidad de opciones tan enorme». Se construyen nuevas carreteras y se bloquea la entrada a las antiguas; las incorporaciones, salidas y direcciones del tráfico permitido cambian incesantemente, y *Land-Rovers* recientemente de moda (tanto los de cuatro ruedas como, aún más, aquellos que se componen de señales eléctricas) han hecho totalmente redundantes las sendas trilladas y las carreteras señalizadas. El nuevo cálculo de ganancias y pérdidas hace que los viajeros de día valoren su libertad de movimientos y exhiban orgullosamente su velocidad y la potencia de aceleración de sus vehículos, mientras que de noche sueñan también con más seguridad y confianza en sí mismos para cuando, ya de día, tengan que decidir qué camino escoger y a qué destino orientarse.

Heather Höpfl⁷ observó hace pocos años que el abastecimiento del exceso se está convirtiendo en la principal preocupación de la vida social tardomoderna, y arreglárselas con el exceso es lo que ha llegado a conside-

5) Jean-Joseph Goux (1990), *Symbolic Economies: After Marx and Freud*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 200, 202.

6) Jacques Ellul (1998), *Métamorphose du bourgeois*, París, La Table Ronde, p.277.

7) Heather Höpfl (1997), «The melancholy of the black widow», en Kevin Hetherington y Rolland Munro (eds.), *Ideas of Difference*, Oxford, Blackwell, pp. 236-237.

rarse libertad individual en la sociedad tardomoderna: la única forma de libertad que conocen los hombres y mujeres de nuestra época.

A medida que se acerca el final del siglo XX hay una creciente preocupación por la producción elaborada, aparentemente para servir al interés del consumo, y una proliferación del exceso, una proliferación de una heterogeneidad de elección y experiencia que prometen liberación, de construcción y persecución de sublimes objetos de deseo. La construcción de artefactos sublimes, objetos de deseo, personalidades, «estilos de vida», estilos de interacción, formas de actuar, formas de construir la identidad, etc. se convierte en una opresiva rutina enmascarada como una elección continuamente ampliada. La materia llena por completo la totalidad del espacio. La elección es una ilusión desconcertante.

Ilusión o no, esas son las condiciones de vida a las que hemos sido arrojados: eso es lo único respecto a lo que no hay elección. Si la secuencia de pasos no está predeterminada por una norma (y no digamos por una norma carente de ambigüedad), la experimentación continua es lo único que alienta la esperanza de encontrar alguna vez el objetivo, y semejante experimentación exige numerosos caminos alternativos. George Bernard Shaw, gran ingenioso y gran aficionado a la fotografía, afirmó humorísticamente en cierta ocasión que, igual que el bacalao necesita diseminar miríadas de huevos para que puedan sobrevivir hasta la madurez unos pocos descendientes, un fotógrafo necesita hacer una miríada de tomas para que unas pocas fotografías logren auténtica calidad. Ahora parece que todos seguimos la receta que emplea el bacalao para sobrevivir. El exceso se convierte en un precepto de la razón. El exceso ya no parece excesivo, como el derroche tampoco parece derrochador. El significado principal de «excesivo» y de «derrochador»

y el principal motivo por el que ofendían en el modo sobrio, fríamente calculador de la racionalidad instrumental era, al fin y al cabo, su «inutilidad»; pero en una vida de experimentación, el exceso y el derroche son cualquier cosa menos inútiles. En realidad, son las condiciones indispensables de la búsqueda racional de fines. ¿Cuándo se hace excesivo el exceso? ¿Cuándo se hace derrochador el derroche? Estas preguntas no tienen ninguna respuesta obvia y, con toda certeza, no hay forma alguna de responderlas de antemano. Uno puede lamentar los años derrochados y los gastos excesivos de energía y de dinero, pero uno no puede distinguir la medida excesiva de la adecuada ni el derroche de la necesidad antes de que nos hayamos quemado los dedos y haya llegado el momento de arrepentirse.

Sugiero que la mejor forma de interpretar la «ideología multiculturalista del final de la ideología» es como glosa intelectual de la condición humana tal como la configura el doble impacto del poder-mediante-la-desvinculación y la regulación-mediante-el-exceso. El «multiculturalismo» es una forma de ajustar el papel de las clases cultas a esas nuevas realidades. Es un manifiesto en pro de la reconciliación: nos rendimos a las nuevas realidades, no las desafiamos ni las combatimos; dejemos que las cosas (los sujetos humanos, sus elecciones y el destino que determinan) «sigan su propio curso». Es también un producto del mimetismo de un mundo caracterizado por la desvinculación como la principal estrategia del poder y por la sustitución de normas con un objeto por la variedad y el exceso. Si no se cuestionan las realidades y se supone que no permiten ninguna alternativa, uno sólo puede hacerlas tolerables replicando su modelo en la propia forma de vida.

En la nueva *Weltanschauung* de los creadores y diseminadores de opinión, las realidades en cuestión se visualizan conforme al modelo del Dios tardomedieval construido por los franciscanos (en particular los *fratri-*

celli, su fracción de «Hermanos Menores») y por los nominalistas (el más célebre de los cuales es Guillermo de Ockham). Según el resumen de Michael Allen Gillespie⁸, aquel Dios franciscano/nominalista era «caprichoso, temible en Su poder, incognoscible, impredecible, irrestricto por la naturaleza o por la razón e indiferente al bien y al mal». Por encima de todo, Él se mantenía inmutablemente más allá del alcance de la capacidad intelectual y pragmática humana. Nada podía ganarse a través de los esfuerzos por forzar la mano de Dios, y como todos los intentos de hacerlo estaban condenados a la futilidad y a dar testimonio de la soberbia humana, eran pecaminosos e indignos de intentarse. Dios no debía nada a los humanos. Una vez que los había hecho independientes y les había encomendado que buscaran su propio camino, Él se quedó al margen y se retiró. En el ensayo sobre la *Dignidad del hombre*, Giovanni Pico della Mirándola⁹, el gran codificador de las ambiciones renacentistas, llenas de seguridad en sí mismas, extrajo las únicas conclusiones que podían derivarse razonablemente de la retirada de Dios. Dios, afirmó, hizo

del hombre la hechura de una forma indefinida y, colocado en el centro del mundo, le habló de esta manera: «No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué.

Ahora le toca a la sociedad seguir el ejemplo del Dios franciscano/nominalista y retirarse. Peter Drucker, ese Guillermo de Ockham y Pico della Mirándola de la época del capitalismo «líquido moderno» combinados en una sola persona, resumía la nueva sabiduría, en

conformidad con el espíritu de los tiempos, en una frase rotunda: «Ya no hay salvación por la sociedad». Depende ahora de los individuos humanos plantear el caso «conforme a su deseo y criterio», probar ese caso y defenderlo contra los promotores de otros casos. No tiene sentido invocar los veredictos de la sociedad (la última de las autoridades a las que el oído moderno se prestaba a escuchar) para apoyar el propio caso: primero, esa invocación no sería creíble porque los veredictos –si es que hay alguno– son desconocidos y seguirán siéndolo; en segundo lugar, algo que se sabe a ciencia cierta de los veredictos de la sociedad es que nunca rigen durante mucho tiempo y que no hay forma de saber qué derrotero van a seguir después; y en tercer lugar, como el Dios del Medioevo tardío, la sociedad es «indiferente al bien y al mal».

El «multiculturalismo» sólo es sostenible cuando se supone que la sociedad tiene una naturaleza de ese tipo. Si la «sociedad» no tiene más preferencia que la de que los seres humanos, aislada o colectivamente, construyan sus propias preferencias, entonces no hay manera de saber si una preferencia es mejor que otra. Comentando el llamamiento de Charles Taylor a aceptar y respetar las diferencias entre culturas comunalmente elegidas, Fred Constant¹⁰ observaba que de ese llamamiento tenía un efecto doble: se reconoce el derecho a ser diferente junto con el derecho a la *indiferencia*. Añadiré que aunque el derecho a la diferencia se otorga a otros, es la norma que quienes otorgan semejante derecho usurpen para sí mismos el derecho a permanecer indiferentes; a abstenerse de juz-

8) Michael Alien Gillespie (1999), «The theological origins of modernity», *Critical Review*, 13:1-2, pp. 1-30.

9) Pico della Mirandola (1984), *De la dignidad del hombre*, edición preparada por Luis Martínez Gómez, Madrid, Editora Nacional, p. 105.

10) Fred Constant (2000), *Le multiculturalisme*, París, Flammarion, pp. 89-94.



gar. Cuando la tolerancia mutua se combina con la indiferencia, las culturas comunales pueden vivir unas junto a otras, pero rara vez hablan entre sí, y si lo hacen tienden a utilizar el cañón de una pistola como teléfono. En un mundo de «multiculturalismo» las culturas pueden coexistir pero les resulta difícil beneficiarse de una vida compartida.

Constant pregunta: ¿es el pluralismo cultural un valor por derecho propio, o su valor se deriva de la sugerencia (y la esperanza) de que pueda mejorar la calidad de la existencia compartida? No está claro sin más cuál de las dos respuestas prefiere el programa multiculturalista; la pregunta no es retórica, ni mucho menos, y la elección entre respuestas requeriría que se precisara mejor qué se entiende por «derecho a la diferencia». Caben dos interpretaciones de ese derecho, cuyas consecuencias difieren drásticamente.

Una interpretación implica la solidaridad de los exploradores: como todos, aislada o colectivamente, estamos embarcados en la búsqueda de la mejor forma de humanidad, puesto que a fin de cuentas todos quisiéramos beneficiarnos de ella, cada uno de nosotros explora una vía diferente y trae de la

Algo que se sabe a ciencia cierta de los veredictos de la sociedad es que nunca rigen durante mucho tiempo y que no hay forma de saber qué derrotero van a seguir después.

expedición hallazgos que difieren en algo. A priori, no puede declararse que ninguno de esos hallazgos carezca de valor, y ningún esfuerzo sincero por encontrar la mejor forma para la humanidad común puede descartarse de antemano como errado e indigno de benévola atención. Al contrario: la variedad de hallazgos hace más probable que sean menos las posibilidades humanas que se pasen por alto y se dejen sin ensayar. Cualquier hallazgo puede beneficiar a todos los exploradores, con independencia del camino que hayan elegido. Eso no significa que todos los hallazgos tengan idéntico valor, sino que su auténtico valor quizá sólo pueda establecerse mediante un prolongado diálogo en el que se permita que sean escuchadas todas las voces y puedan

establecerse comparaciones *bona fide*, bien intencionadas. En otras palabras, el reconocimiento de la variedad cultural es el principio, no el fin, del asunto; no es más que un punto de partida para un *proceso político* largo y quizá tortuoso, pero a fin de cuentas beneficioso.

Si hubiera que asumir desde el principio la superioridad de algunos contenidos y la inferioridad de otros, se impediría y haría inviable un auténtico proceso político de diálogo y negociación y orientado a una resolución acordada. Pero ese proceso también se detendría antes de empezar si se impusiera la segunda interpretación de la pluralidad cultural: es decir, si se asumiera (como hace, abierta o tácitamente, el programa «multiculturalista» en su versión más habitual) que cada una de las diferencias existentes es digna de perpetuación por el solo hecho de ser una diferencia.

Charles Taylor¹¹ rechaza acertadamente la segunda posibilidad:

un respeto adecuado por la igualdad requiere algo más que la suposición de que el posterior estudio nos hará ver las cosas de ese modo, pero que en el momento actual hay que juzgar de igual valor las costumbres y creaciones de esas culturas diferentes [...]. En esta forma, la demanda de igualdad de reconocimiento es inaceptable.

Sin embargo, Taylor hace depender su negativa de la afirmación de que la pregunta por el valor relativo de las elecciones culturales tiene que dejarse al *estudio posterior*: «en esta fase, lo último que uno desea de los intelectuales eurocentristas son juicios positivos sobre el valor de culturas que no han estudiado intensamente». Está claro que el reconocimiento del valor sigue siendo competencia

de los intelectuales. Y fiel a la naturaleza de la profesión académica, sería tan erróneo como extraño esperar un juicio meditado sin un «proyecto de estudio» diseñado y desarrollado *sine ira et studio*. «Tras el examen, o encontramos algo de gran valor en la cultura C o no lo encontramos.» Sin embargo, somos nosotros, los investidos de cargos académicos, quienes tenemos competencia para considerar que un hallazgo es un hallazgo. Taylor reprocha a los intelectuales de predisposición «multiculturalista» la traición a su vocación académica, en tanto que debería censurarlos por eludir los deberes del *homo politicus*, miembro de la *comunidad política*.

Taylor prosigue sugiriendo que en los casos en los que nos parezca que sabemos que una determinada cultura es valiosa en sí misma y por tanto también digna de perpetuación no debería quedar ninguna duda de que la diferencia encarnada por una determinada comunidad tiene que ser preservada para el futuro, y por tanto es necesario restringir los derechos de los individuos actualmente vivos a tomar elecciones tales que hicieran dudoso el futuro de esa diferencia. Al obligar a sus habitantes a enviar a sus hijos a escuelas francófonas, Quebec –de ningún modo un ejemplo exótico y misterioso, sino cabalmente estudiado y conocido– proporciona a Taylor un modelo de lo que podría (o debería) hacerse en un caso semejante:

No se trata únicamente de hacer accesible el idioma francés a todos quienes pudieran elegirlo [...]. También implica cerciorarse de que en el futuro exista una comunidad de personas que podrá beneficiarse de la oportunidad de utilizar el idioma francés. Las políticas orientadas a la supervivencia tratan de crear activamente miembros de la comunidad asegurándose, por ejemplo, de que generaciones futuras sigan identificándose como francófonas.

Quebec es un caso «blando» (podríamos decir que inocuo), lo que hace mucho más fácil

11) Charles Taylor (1994), «The policy of recognition», en Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press, pp. 98-99, 88-89.

suponer su valor general. La validez de lo que se defiende sería más difícil de sostener si se hubiera elegido otro ejemplo de la distinción-cultural-con-separación; un caso que, a diferencia del idioma francés (o de cualquier otro idioma), a nosotros, los «intelectuales eurocentristas», multilingües como somos, aunque por lo demás aficionados a nuestras manías y debilidades habituales, nos pareciera detestable y frente al que prefiriéramos guardar las distancias, ocultándonos tras proyectos de investigación todavía-no-emprendidos o aún-por-concluir. La generalización también nos parecería mucho menos convincente si recordáramos que el francés en el caso de Quebec no es más que un miembro, inusualmente benigno, de una gran familia de casos, la mayoría de los cuales son considerablemente más malignos, que tienden a utilizarse por comunidades de todo el mundo para mantener entre sus filas los miembros vivos y para «crear nuevos miembros» (es decir, para obligar a los recién nacidos o a los no nacidos a permanecer entre sus filas, predeterminando por eso mismo sus elecciones y perpetuando la separación comunal); otros miembros de esa familia son, por ejemplo, la circuncisión femenina o los tocados rituales de las escolares. Si se recuerda esto, puede que estemos más dispuestos a aceptar que, tanto como debemos respetar el derecho de una comunidad a protegerse frente a las fuerzas asimilatorias o atomizadoras administradas por el estado o por la cultura dominante, debemos respetar igualmente el derecho de los individuos a protegerse contra presiones comunales que deniegan la elección o que impiden la elección. Es notoriamente difícil reconciliar y respetar ambos derechos simultáneamente, y la pregunta que se nos plantea a diario y que debemos responder a diario es cómo actuar cuando chocan. ¿Cuál de los dos derechos es más fuerte, lo suficientemente fuerte como para anular o marginar las demandas que invoca el otro?

Replicando a la interpretación de Charles Taylor del derecho al reconocimiento,

Jürgen Habermas¹² introduce en el debate otro valor, el «estado constitucional democrático», en gran parte ausente del razonamiento de Taylor. Si estamos de acuerdo en que el reconocimiento de la variedad cultural es el punto de partida correcto y adecuado para toda discusión razonable de los valores humanos compartidos, también deberíamos estar de acuerdo en que el «estado constitucional» es el único marco en el que puede desarrollarse semejante debate. Para aclarar mejor qué es lo que implica la noción, preferiría hablar de «república», o siguiendo a Cornelius Castoriadis, de «sociedad autónoma»: Una sociedad autónoma es inconcebible sin la autonomía de sus miembros; una república es inconcebible sin los derechos sólidamente arraigados del ciudadano individual. Esta consideración no resuelve necesariamente la cuestión del conflicto entre la comunidad y los derechos individuales, pero sí evidencia que sin una praxis democrática por parte de individuos con libertad para autoafirmarse esa cuestión no puede abordarse, y mucho menos resolverse. La protección del individuo de la exigencia de conformidad de su comunidad puede que no sea una tarea «naturalmente» superior a la del empeño de la comunidad en su supervivencia como entidad separada. Pero proteger al individuo/ciudadano de la república *tanto* de las presiones anticomunales como de las comunales es la condición preliminar para desempeñar cualquiera de esas tareas.

Como afirma Habermas,

Una teoría de los derechos adecuadamente entendida requiere una política del reconocimiento que proteja la integridad del individuo en los contextos de la vida en los que se forma su identidad [...]. Todo lo que

12) Jürgen Habermas (1994), «Struggles for recognition in the democratic constitutional regime», en Amy Gutman (ed.), *Multiculturalism*, op. cit., pp. 125, 113.

se precisa es la actualización consistente del sistema de derechos. Esto sería poco probable, por supuesto, sin movimientos sociales y luchas políticas [...] el proceso de actualización de derechos está, efectivamente, integrado en contextos que requieren tales discursos como un componente importante de la política: discusiones sobre una concepción compartida de lo bueno y una forma deseada de vida que se reconozca como auténtica.

La universalidad de la ciudadanía es la condición preliminar de toda «política del reconocimiento» que tenga sentido. Y, permítaseme añadir, la universalidad de la humanidad es el horizonte respecto al que tiene que orientarse toda política de reconocimiento para tener sentido. La universalidad de la humanidad no está en oposición al pluralismo de las formas de vida humana; pero el test de la humanidad auténticamente universal es su capacidad para acomodar el pluralismo y hacer que el pluralismo sirva a la causa de la humanidad: permitir y alentar una «discusión continuada sobre la concepción compartida de lo bueno». Semejante test puede aprobarse sólo si se cumplen las condiciones de la vida republicana. Como Jeffrey Weeks señala con agudeza¹³, la discusión sobre los valores comunes que buscamos requiere «la potenciación de las expectativas de vida y la maximización de la libertad humana»:

No existe un agente social privilegiado para alcanzar los fines; únicamente la multiplicidad de las luchas locales contra el peso de la historia y las diversas formas de dominación y subordinación. La contingencia, no el determinismo, es lo que subyace a nuestro complejo presente.

13) Jeffrey Weeks (1993), «Rediscovering values», en Judith Squires (ed.), *Principled Positions*, Londres, Lawrence and Wishart, pp. 208-209.

Indudablemente, la visión de lo desigual amedrenta. Pero también puede movilizar para un esfuerzo mayor. Una respuesta posible a la indeterminación es la «ideología del fin de la ideología» y la práctica de la desvinculación. Otra respuesta, igualmente razonable pero mucho más prometedora, es asumir que la búsqueda intensa de una sola humanidad común y la praxis que se sigue de semejante asunción en ningún otro momento ha sido tan imperativa y urgente como es ahora.

Fred Constant cita a Amin Maalouf, el escritor franco-libanés establecido en Francia, a propósito de las reacciones de las «minorías étnicas» a las presiones culturales entrecruzadas a las que se exponen en su país de acogida. La conclusión de Maalouf es que cuanto más perciban los inmigrantes que su acervo cultural original se respeta en su nuevo hogar, y cuanto menos perciban que ofenden, son expulsados, amenazados o discriminados debido a su identidad diferente, tanto mejor dispuestos estarán a abrirse a las ofertas culturales del nuevo país y tanto menos convulsivamente se aferrarán a sus propios hábitos separados. Esta es una idea crucial para las perspectivas del diálogo intercultural. Apunta una vez más a lo que tantas veces hemos vislumbrado antes: por un lado, a la estrecha relación entre el grado de seguridad, por otro, a la «difuminación» del tema de la pluralidad cultural, con la superación de la separación cultural y la disposición a participar en la búsqueda de una única humanidad.

La inseguridad (tanto entre los inmigrantes como entre la población nativa) tiende a transformar la multiculturalidad en «multicomunitarismo». Diferencias culturales profundas o triviales, conspicuas o apenas perceptibles se utilizan como materiales de obra en la frenética construcción de muros defensivos y rampas de lanzamiento de misiles. La «cultura» se convierte en sinónimo de fortaleza asediada, y en una fortaleza sitiada se exige a sus habitantes que manifiesten dia-

riamente su lealtad inquebrantable y que se abstengan de cualquier trato familiar con los de fuera. La «defensa de la comunidad» debe ser prioritaria frente a cualquier otro compromiso. El sentarse a la misma mesa con «los extraños», alternar con ellos frecuentando los mismos lugares, y no digamos enamorarse y casarse cruzando las fronteras de la comunidad, son signos de traición y razones para el ostracismo y el destierro. Las comunidades así construidas se convierten en instrumentos orientados principalmente a la perpetuación de la división, la separación, el aislamiento y el extrañamiento.

La seguridad es el enemigo de la comunidad amurallada y cercada. El sentirse seguro hace que el temible océano que nos separa a «nosotros» de «ellos» parezca más bien una atractiva piscina. El tremendo precipicio que se abre entre la comunidad y sus vecinos parece más bien un ameno y cómodo terreno para deambular, vagabundear y pasear, repleto de gratas aventuras. Comprensiblemente, los defensores del aislamiento comunal tienden a quedarse perplejos ante los síntomas que muestran que los temores que acosan a la comunidad se están disipando; a sabiendas o no, acaban por tener intereses creados en los cañones enemigos que apuntan a los muros de la comunidad. Cuanto mayor es la amenaza, más profunda la inseguridad, tanto más probable es que se cierren estrechamente las filas de los defensores y que permanezcan cerradas en el futuro previsible.

La seguridad es una condición necesaria para el diálogo entre culturas. Sin ella hay pocas posibilidades de que las comunidades se abran unas a otras y traben una conversación que pueda enriquecerlas a todas y potenciar la humanidad de su convivencia. Con ella, las perspectivas para la humanidad parecen esperanzadoras.

La seguridad en cuestión, sin embargo, es un problema más amplio de lo que está dispuesta a admitir la mayoría de los abogados del multiculturalismo, en colusión tácita (o inconsciente) con los predicadores

de la separación entre comunidades. Limitar la cuestión de la inseguridad endémica a las amenazas genuinas o supuestas a la unicidad sostenida por la comunidad es un error que desvía la atención de las auténticas fuentes de esa inseguridad. Hoy, se busca la comunidad como refugio de las oleadas de turbulencia global que se están acumulando: oleadas que, por lo general, se originan en lugares remotos que ninguna comunidad local puede controlar por sí sola. Las fuentes del abrumador sentimiento de inseguridad están estrechamente arraigadas en la brecha cada vez mayor entre la condición de la «individualidad de *jure*» y la tarea de adquirir la «individualidad de *facto*». La construcción de comunidades amuralladas no contribuye en nada a cerrar esa brecha, sino todo a hacer que cerrarla sea más difícil, mejor dicho, imposible. En vez de apuntar a las fuentes de la inseguridad, desvía de ellas la atención y la energía. Ninguno de los adversarios de la actual guerra de «nosotros contra ellos» obtiene más seguridad de ella; todos, por el contrario, se convierten en objetivos más fáciles, en «blancos fijos», para las fuerzas globalizadoras, las únicas fuerzas que probablemente se benefician de la suspensión de la búsqueda de una sola humanidad común y un control conjunto sobre la condición humana. ❖