

COMUNITARISMO. MULTICULTURALISMO. UN COMENTARIO

Para qué hablar hoy de lo bueno y lo malo del comunitarismo

I: La reacción de los teóricos comunitaristas fue ante la idea de la teoría política liberal según la cual es el conflicto y no el acuerdo lo que subyace a nuestras sociedades modernas porque estas no son capaces de dar con un principio moral compartido (ni tampoco consideran que sea conveniente hacerlo). Teóricos como Rawls o Nozick se plantean sus tareas de forma muy diferente, pero en ambos subyace una mirada al hombre como un ser que hubiera caído en una isla desierta en la cual no conociera a nadie y deseara protegerse de los caníbales. En esta idea de MacIntyre está *in nuce* la teoría comunitarista: si deshacemos la sociedad en mónadas nos olvidamos de que de hecho existimos dentro de un conjunto de vínculos que nos constituyen como individuos. Nos reconocemos siempre dentro de un horizonte de valores sustantivos compartidos que desvanecen la distinción entre lo justo y lo bueno: la vida en sociedad es una interrelación capaz de promocionar virtudes y solidaridades en base a contenidos -buenos- antes que a criterios de corrección en la interrelación.

La idea en sí parece admisible puesto que explota sobre el hecho lamentable de que en las teorías modernas sobre la sociedad (en el decir cómo ha de ser el mundo que la Ilustración propone y cuáles han de ser sus normas y leyes) se había olvidado que los individuos se encuentran socializados y que no actúan como pequeños dioses desde sí (llevando por propia voluntad su decisión racional al mundo). Precisamente éste ha sido el motivo de la gran diferencia entre el hombre racional y el hombre que poblaba nuestras sociedades, entre la teoría y la práctica, entre los proyectos ilustrados y sus consecuciones pragmáticas. En el momento en que se lleva a cabo el universal éste se modifica. Esta es una crítica que comenzó en Hegel. Ahora la cuestión estriba en la importancia que demos a esa comunidad, si como mero momento de la formación de la identidad o como un sustituto de la universalidad perdida.

II: Ante la inevitabilidad de los planteamientos comunitaristas se han intentado adecuar las asunciones liberales; de este modo Dworkin cree que «a largo plazo los programas políticos fracasan si no hallan espacio en la

imagen de sí que la gente anhela y en los modelos que admira»¹, de forma que es preciso inscribir la ética en la política. Para Dworkin esto lleva a entender la ética como ética del desafío: lo importante es la realización, el hacer algo que creemos debemos hacer y, por ello, una buena vida -una vida donde se casa el interés general de la deliberación política con el particular de la actuación social- será aquella en la cual llevamos a cabo la mejor vida posible según nuestras convicciones. Para ello, concluye Dworkin, es inevitable un gobierno que promueva recursos que favorezcan el que todos puedan hallar la cumplimentación de la mejor vida posible de acuerdo a sus creencias. La cuestión básica es la promoción de la igualdad, el intento de que hombres y mujeres puedan partir de una posición semejante para, a partir de ella, diversificarse según sus propias habilidades, opciones y convicciones; esa igualdad primera para la que el Estado deberá dotar recursos, es la clave del intento de Dworkin.

La cuestión aquí es que cuando Dworkin se enfrenta al problema de qué recursos promocionar (promocionar la educación, ¿permitir la pornografía? ¿y la tenencia de armas?) y al no querer colapsar bueno en justo, termina acudiendo a un concepto de vida que remite a concepciones ilustradas de excelencia que no se ven influidas, matizadas o modificadas por la vida en comunidad que pretenden promocionar. Así, al final, siempre aparece un núcleo inicial autónomo del mundo, donde el individuo se encuentra *únicamente* consigo mismo (y no casualmente con la universalidad) y desde el que *dicta* la ley correcta.

No es casual que el primer pensamiento liberal, cuando se trata de dar cuenta de la comunidad, sea por la redistribución de bienes. Esta es la única manera de hacernos sensibles al contexto sin comprometernos con él. La justicia distributiva es la contestación de Dworkin o Rawls a los problemas comunitaristas. Pero de este modo se extienden a bienes no materiales consideraciones que no les son propias perdiendo de vista el conflicto de clases, poderes y culturas y olvidando que muchas relaciones sociales (como la familia, la escuela, etc.) solicitan una mejor organización junto a su justa distribución. El olvido liberal aquí es que «los derechos concebidos como posesiones no son fructíferos. Los derechos son relaciones, no cosas»² y las sociedades distribuyen estos bienes y constituyen identidades al dar, con ellos, significados y propósitos. La obsesión de Dworkin por la igualdad tiene como objetivo el hacer a todo sujeto poseedor de un abanico de derechos y libertades por el mero hecho de ser ciudadano, pero no comprende que esos derechos y libertades se especifican en el mundo, toman significados, esto es, crean solidaridades, asunciones y expectativas que inevitablemente les modifican aunque sólo sea porque esos derechos del ciudadano lo son para conseguir esas expectativas y si no valen se desechan a

¹ R. Dworkin; *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós, 1993, pag. 102.

² J.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton U.P., 1990, p. 25.

aquéllos antes que a éstas. V.g. la libertad de expresión no es un derecho abstracto, sino un derecho que nos ha llevado a optar por un modo de vida que asume ya una determinada manera de concebir la libertad de expresión.

La cuestión es que no se trata tanto de admitir que vivimos en una comunidad y por ello debemos adaptar nuestras ideas a esta «contingencia necesaria», cuanto que la misma vida en comunidad solicita y crea nuevos planteamientos. Quizá sea éste el peor error de los liberales que optan por asimilar y encauzar las críticas comunitaristas: se adaptan sin afectar el núcleo de su pensamiento y siempre queda en el lector una profunda insatisfacción al ver que, ciertamente, dan respuesta a todas las objeciones, pero parecen no entender el problema. Si los individuos se establecen en grupos de donde sacan su identidad, no se puede tomar a esos grupos como meras asociaciones de individuos, sino como formadores y formados por ellos. El buscar un fundamento a, por ejemplo, la tolerancia fuera de las prácticas cotidianas en las que se establece, es un prejuicio liberal que considera que tan sólo desde la neutralidad -desde la razón pura- se puede pensar sobre las cosas que nos afectan; tal prejuicio no se apercibe de que lo que nos afecta las más de las veces nos constituye. Es cierto que la reflexión moral requiere cierta distancia, pero no el prescindir de nuestro mundo hasta hacernos irreconocibles a quienes nos rodean -y a nosotros mismos-. La disyuntiva no es egoísmo o imparcialidad: la lucha por los derechos -por unos derechos generales- me implica no imparcialmente y es precisamente en esa implicación de donde toma fuerzas la lucha. No hay auténtica reclamación que se haga por el bien de la humanidad si no somos capaces de vernos como parte interesada dentro de esa humanidad, esto es algo que desde las teorías feministas y las concepciones de la diferencia se va haciendo cada vez más claro. Como bien dice Walzer, más que inventar o descubrir, pudiera ser que el moralista debiera interpretar la moral que de hecho ya existe implicándose de un modo sustantivo en semejante interpretación al modo en como lo hace el profeta. Si inventa o descubre un mundo alejado de sí, de sus propios intereses, es posible que sus propuestas estén también tan alejadas de quienes las han de recibir que sean ininteligibles (o sin fuerza para compeler a su implementación). Y no ha de olvidarse que interpretar puede ser también criticar.

El intento de Dworkin tiene el sentido claro de reciclar el paradigma heredado con las nuevas críticas. Podría decirse: lee los libros escépticos sin retirar el crucifijo de encima de la mesa y por este motivo complejiza mucho el análisis filosófico, mas no llega a mejor puerto que las teorías liberales más tradicionales³. Y caso similar sucede con más adecuados liberales como pudieran ser Kymlicka o Macedo para los cuales el individuo tiene una *situated autonomy* por la cual recibe un bagaje cultural, pero siempre

³ Esta es la idea de Vallespín en su introducción al libro de Dworkin *Ética privada e igualitarismo político*.

puede reflexionar y criticarlo⁴. De nuevo, la cuestión es que bajo la preocupación por conservar el espíritu de autonomía crítica, cae el hecho de que la autonomía no es un valor que se otorgue al individuo, sino un modo de ser que construye la misma ciudadanía: es demasiado sencillo pensar que podemos suponer un inicio de los vínculos sociales en donde a cada individuo se le conceda un conjunto de derechos inalienables. Demasiado sencillo y poco real.

III: Me interesa simplemente aceptar el hecho de que nuestros modos de socialización ponen condiciones a lo que vamos a entender como valores, plantean las cuestiones que vamos a tomar como dignas de consideración y llevan nuestra propia identidad en una dirección muy determinada. Pero quiero advertir que el vínculo comunitario puede decir que no hay nada más allá de la comunidad, pero eso no implica que todo esté en la comunidad.

Es cierto que en buena medida somos constituidos en los vínculos que establecemos comunitariamente, el problema está cuando lo que entendemos por comunidad es un concepto tan estrecho que no encuentra sino lo que ella misma pone. La crítica más habitual a los comunitaristas es su extrañamente homogéneo concepto de identidad y de comunidad: ¿Qué identidad es la que se construye? ¿Qué comunidad cabe en un mundo plural y complejo como el nuestro?⁵ En una sociedad moderna existen valores no compartidos por todos que, sin embargo, sí merecen ser protegidos (es el caso de los protagonizados por las mujeres, las distintas culturas étnicas o lingüísticas, etc.) y de esto no pueden dar cuenta los comunitaristas que generalmente olvidan que existen sociedades plurales que en más o en menos funcionan.

El plantear la solución a nuestras desventuras sociales y políticas bajo la égida de la protección de la tradición o de asegurar cierta unidad y cohesión a la comunidad, ha llevado a posturas que entienden poco lo que hoy pueda ser una comunidad. Pensar una tradición fuerte es pensar en un mundo que ya no ha de volver máxime si esa tradición pasa por alto el hecho de que la disidencia, la opinión diferente, es un valor que no estamos dispuestos a perder. Es cierto que nos configuramos en una sociedad y que de ella sacamos

⁴ El liberalismo tiene valor porque «reconoce el modo en que los aspectos culturales y comunitarios de la vida social proveen la posibilidad y el lugar para perseguir los valores humanos. Pero también insiste en que estos valores, como los más importantes valores, dependen en último término del modo en que cada individuo los comprenda y evalúe» (W.Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 253)

⁵ Bell, en un intento de dar cuenta de esta complejidad supone que existen comunidades físicas -que viene de la pertenencia a un mismo lugar geográfico-, de memoria -de identidad religiosa o política-, lingüísticas y psicológicas -la unión familiar-, y que la pertenencia puede ser a cualquiera de ellas; pero aun así ¿cuál comunidad dicta las normas? y ¿cómo se resuelven los conflictos de normas? Es un lugar común remitir, para una excelente visión del comunitarismo así como de las críticas a plantearle, al libro de C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

nuestros valores, pero una comunidad fuerte y sin fisuras, una tradición que nos presente todo el muestrario de valores, es una situación tan ideal como abominable.

Es absurdo pensar que con el disenso no hay comunidad posible; «si nuestras diferencias hacen imposible una política de la virtud, lo que tenemos en común hace que un mundo de justicia sea un ideal razonable»⁶. La duda ante los comunitaristas -y ante los liberales que toman lo mejor del comunitarismo y lo intentan reacoplar en sus planteamientos- es que el concepto de comunidad que manejan es muy estrecho, pero, además, el concepto de individuo que en todos aparece es demasiado fuerte. Los vínculos a través de los que la individualidad se construye no se elaboran en un superindividuo capaz de construirse y dar cuenta hacia adelante y hacia atrás de su propia vida; el individuo se construye en una maraña de imágenes vividas e inventadas al hilo del mismo relato en el que se configura (fabricando la individualidad como un proceso que remite a imágenes que cada vez se han de inventar, que pueden ser contradictorias, que no construyen nada más allá de sí mismos). Pensar que es precisa una noción débil de individuo es decir que simplemente compartimos ideas sobre las necesidades, intereses y capacidades; pero con tan poca cosa elaboramos vínculos fuertes y pregnantes. La estrategia comunitarista necesita de un mundo cerrado hoy imposible (las mismas esferas sociales en las que muy inteligentemente Walzer suponía la pluralidad y un valiosísimo concepto de justicia compleja, resultan artificiales y no plurales, pues dentro de cada esfera hay un acuerdo total sobre qué sea lo bueno. Además, es ingenuo -o despótico- suponer fijas las fronteras de las esferas: ¿la maternidad es de la esfera económica o de la de satisfacción?). Hoy ya no hay una postura que nos deje con la solución a nuestros problemas, no existe una comunidad ideal, sino modelos que se han de experimentar, consensos que se pueden venir abajo y negociaciones constantes que han de establecer nuevos gustos, nuevas modas -nuevas propuestas sociales-. No es tanto que la justicia deba completarse con nociones de vida buena, sino que la justicia tiene que ver con el nivel de la sociedad que soporta las condiciones institucionales donde son posibles los ideales de vida buena.

Me interesa tan sólo destacar que poner la cuestión en la comunidad no suele ser otra cosa que desplazar la lucha por el universal a un lugar donde el universal pasa de la solitaria tierra de la razón a la bulliciosa sociedad de la cultura, pero sigue procurando una descripción de la realidad que pretende tener razones para demostrar que es ésta y no otra la realidad. La cuestión no tendría problemas si se mantuviera a un nivel retórico, pero cuando pretende ser una cuestión epistemológica (cuando quiere decir: es nuestra tradición la real, a la que debemos atender por ser *nuestra*) la cosa cambia. La misma defensa de la intraducibilidad entre tradiciones tiene a su base, al

⁶ J.D. Moon; *Constructing Community*, Princeton U.P., 1993, p. 12.

final, una defensa a ultranza de nuestra tradición a fin de que torne estable y tan inmóvil como los conceptos a los que se supone crítica. Pero el mismo motivo que nos impulsó a dejarnos seducir por las ideas comunitaristas y considerar con agrado «la tradición» es, precisamente, el que nos impulsa a creer que la cotidiana actividad e interpretación de cada individuo variará -y definirá *in situ*- sus conceptos de virtud, razón, tradición, etc.

La utilidad del «multiculturalismo»

I: La discusión acerca del multiculturalismo es el intento de definir una sociedad democrática en un mundo socialmente cada vez menos homogéneo. Atender al modo en que distintas culturas puedan desarrollarse bajo un sistema político es una cuestión liberal, comunitaria y, esencialmente, democrática. En una sociedad compleja, donde ya no caben grandes vinculaciones y en la que ya no podemos renunciar a ver en la referencia comunitaria un interés, es preciso buscar el vínculo común que hace posible la vida en sociedad de individuos, situaciones y comunidades muy dispares: desde la cerrazón total a nuevos grupos y la imposición poco sensible de una cultura política determinada, hasta la desintegración en mónadas culturales, ha de haber un campo que sea donde jueguen nuestras democracias hoy. Taylor, por ejemplo, reconoce que es cierto que existen derechos que bien se podrían cargar a un «derecho inalienable» del hombre -v.g. el *habeas corpus*-, pero otros muchos han de adecuarse a su entorno y en tal adecuación conformar las sociedades (que no viven con derechos tan generales que puedan ser proclamados como «esenciales»)⁷. Mi preocupación por las discusiones multiculturalistas no es por hablar de culturas en un sentido estricto; bajo tal rótulo quiero entender los modos, imágenes, y referencias de socialización de los individuos, sus adscripciones parciales, sus lealtades momentáneas, estables o negociadas, en fin, todos los marcos de referencia en torno a los que se construye la individualidad y que, por ello, son parte reclamable de la misma. Sea esta amplitud -quizás «europea» y foucaultiana- la que las más de las veces es olvidada por quien defiende políticas multiculturales.

Los antiguos liberales lo tenían muy fácil: a la sociedad liberal venían los individuos y se construían según sus inclinaciones y caracteres; de lo que se trataba era simplemente de proveer para que todos partieran de una igualdad básica a partir de la cual la particular habilidad diferenciara a unos de otros (es el intento de Dworkin o de Rawls al construir mecanismos que abolan las desigualdades iniciales). En la comunidad liberal no había disenso posible aunque formalmente se admitiera la diferencia.

En el momento en que la misma construcción del individuo se vincula a una serie de coparticipaciones culturales, no es tan fácil dejar de lado la protección de éstas para ocuparse únicamente de la promoción de la autonomía.

⁷ Cfr. su *Philosophical Arguments*, Cambridge, Harvard U.P., 1995, pp. 247-248.

En una sociedad compleja donde público y privado borraron sus limitaciones hace ya tiempo, si queremos una verdadera ciudadanía no podemos tan sólo ocuparnos en definirla y adscribirle a cada individuo esa definición al nacer; es preciso que se promocionen ciertas posibilidades, ciertas posturas y planteamientos. Y esto es el modo común de hacer de las sociedades modernas. Por muy neutral que quiera ser un Estado, ha de aceptar su implicación siquiera en la definición de términos: la justa recompensa de méritos significa una opción por qué vamos a tomar como mérito, la discriminación se combate con discriminación -las famosas discriminaciones positivas-, la libertad de expresión señala qué discusiones son contra democracia (cuáles son anticonstitucionales). En suma, promover un individuo autónomo, un perfecto ciudadano liberal, es tan absurdo como promover nada. Valores, asunciones y palabras-saberes son los que nos dicen qué pueda ser un individuo autónomo -qué es un ciudadano-.

Taylor es el autor que con más envidia filosófica ha afrontado la cuestión del multiculturalismo. Taylor considera que existe un liberalismo ciego a la diferencia, universalista e individualista y otro que cree que la diferencia es parte de la dignidad de la persona. Es este último el que es el adecuado desde una perspectiva multiculturalista pues supone un Estado no neutral que favorece algunos aspectos de la creación de la ciudadanía. La idea rousseauiana según la cual existe un sentimiento interno a todos los hombres que nos iguala y que explica más de nosotros que cualquier palabra, inaugura una línea que Taylor reconstruye como la línea de la autenticidad. Frente al individuo neutral liberal que tan sólo precisa de un procedimiento para poderse desarrollar en el mundo, la autenticidad solicita la posibilidad de explotar lo más propio del hombre.

El ideal de autenticidad tiene fuerza moral porque buscando y descubriendo mi propia individualidad la articulo y me configuro. Lo interesante es que esta búsqueda, este proceso, no es una introspección solipsista, sino que se da dentro de una relación de diálogo con los demás y dentro de un mundo con significados pre-establecidos; es todo este conjunto el que conforma la búsqueda por la autenticidad (la configuración del individuo moderno). De esta forma, mi propia constitución supone un grupo y exigir que se me reconozca es exigir que se reconozca al grupo que me vale para construirme. No es sólo que preciso de imágenes y modelos comunitarios con referencia a los cuales tomar significados; es, sobre todo, que imágenes y modelos han de ser defendidos y protegidos -reconocidos- como necesarios para mi propia construcción como individuo. Ésta es la esencia del multiculturalismo.

Ya no se trata tan sólo de reconocer una igualdad inicial, sino también una diferencia inicial, aquella que constituye la real distinción entre unas culturas u otras. Desde las filas liberales se ha apechado con una moda necesaria y se han dado algunas respuestas. A mi entender la de Kymlicka es de las más ponderadas. Acepta el autor canadiense que en la misma tradición

liberal la pertenencia cultural tiene una gran importancia y que, por otra parte, existen miembros desaventajados para los que es menester proveer (y es precisamente la pertenencia a una cultura liberal la que nos hace proveer para ellos)⁸. Reconoce Kymlicka que, por ejemplo, en el caso de los indios norteamericanos, es preciso proteger su cultura porque la cultura es un valor primordial, pero no se atreve a dar el paso que media entre ayudar a integrarlos con su cultura (lo cual es decir: ayudar a integrarlos con todo lo que de su cultura pueda sobrevivir en esa integración) y fomentar su supervivencia como grupo diferente -y ajeno-. En casos de nacionalismo la propuesta de Kymlicka no tendría mucho valor: ¿cómo ayudar a la integración de un grupo que solicita precisamente la desintegración para cobrar significado cultural? Es cierto, continúa admitiendo Kymlicka de las críticas comunitaristas, que el Estado ha de proteger ciertos tipos de vida (v.g. ha de promocionar el teatro) y además ha de promover una vida en común si no desea caer en la anomia, pero considera el autor canadiense que la neutralidad liberal puede suscitar todo esto sin remitirse a modos de vida (merced a la mera iniciativa individual -privada). Ciertamente esto no es muy claro y casi es mejor respuesta la de Moori, que acepta la dura y pura opción por los *bienes liberales* como una opción entre diversos bienes culturales.

II: Taylor anda su camino teniendo muy claro adónde desea llegar. Su héroe es Rousseau y por ello puede creer que la diversidad es compatible con el deseo de una nación. Por bajo el sentimiento rousseauiano y romántico descubre Taylor algo que es común a todos los hombres y ese vínculo es el que puede hacer de cemento social. De este modo, recoge el modo en que la ley se elabora en la tradición continental (una elaboración consensual alejada de la promulgación-implementación jurídica de EE.UU.) y piensa que es posible defender derechos de comunidades y minorías sin poner en peligro la comunidad al completo. Supone, y le es posible hacerlo desde una idea de Rousseau donde la Voluntad General siempre aglutina todas las voluntades particulares, donde la educación de Emilio tan sólo pone al descubierto lo que la Naturaleza ya de por sí ha puesto en los hombres, supone, digo, que es evidente una noción de patriotismo merced a la cual todo cambio, toda reivindicación queda subsumida en un concepto de comunidad amplio que, como el Dios spinozista, abarca el mundo entero y no permite que nada se desorganice.

Lo interesante de la idea de Taylor no es la atención a las culturas (en tal caso el multiculturalismo no sería sino una rama de la antropología comparada), sino que en esa atención el diálogo cambia; nos muestra como individuos multiculturales en una comunidad y eso nos lleva a repensarnos y a plantear -utópicamente- una buena democracia. Pero ¿fomentando la diferencia

⁸ Cfr. W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 163.

se fomenta la comunidad? El otro borde liberal se mantiene: ¿no será tolerando la diferencia como se fomenta la comunidad?

«La esfera pública fue un nuevo espacio metatópico en la que los miembros de la sociedad podían intercambiar ideas y llegar a un espíritu común» y tal era «fuera de la constitución política de la sociedad y en un tiempo profano»⁹. Esta concepción de una esfera pública sin relaciones de fuerza o con mínimas relaciones de poder es la que le permite ser rousseauniano y hablar de autenticidad; pero, sobre todo, encontrar el vínculo común que en esa búsqueda de la diferencia protege contra la fragmentación. Un vínculo que aparece, como sucede en Rousseau o Herder, de una manera tan natural que desafía a cualquier concurso en un mundo lleno de luchas interesadas artificiosas (como se ha dicho muchas veces, le falta a Taylor una reflexión sobre las políticas necesarias para implementar su pensamiento filosófico de manera que sea compatible con la democracia). Hablando de la homosexualidad nos dice que no es una mera elección del yo, sino que significa ponerse ante una sociedad, enfrentarse a ella y supone adscribirse a todo un saber; de aquí se desliza a que, puesto que unas opciones no son iguales a otras, entonces hay unas mejores y otras peores. En este punto rechaza de los postmodernos el haber propuesto que todos los significados fueran iguales (y no unos más significativos que otros) puesto que de tal manera se amenaza con la vanalización de nuestras asunciones: es cierto, afirma, que la autenticidad significa introducirse en un mundo pre-dado y optar, pero los significados creados han de ser de distinta jerarquía. La pregunta ahora a Taylor es: ¿quién establece el orden en esta jerarquía?

La respuesta: Si la autenticidad es *darnos verdad* a nosotros mismos entonces posiblemente solamente podamos hacerlo si reconocemos que este sentimiento nos conecta con un conjunto amplio y posiblemente sea en este sentido de unión que al tiempo que nos constituyamos fuere posible una articulación del género¹⁰. Este camino recorre toda su obra. La autenticidad puede llevar a la fragmentación si no existe un sentido de ciudadanía, una especie de patriotismo que guarda, por bajo cualquier posible divergencia social, la unidad de la comunidad.

III: La idea de Taylor es que reconocimiento y patriotismo hacen posible una sociedad moderna. Young, por el contrario, ha elaborado una perspectiva multicultural que sin tener tanta potencia filosófica como la de Taylor, esboza la otra cara de la moneda. La idea de Young es que el reconocimiento de culturas ha de llegar a punto tal que quien no pertenezca a un grupo cultural ni siquiera debería expresar su opinión en lo que respecta a los problemas que a tal grupo le acontezcan. Mas los grupos aislados, contra lo que pudiera parecer, coexisten y dan un sentido nacional en la misma forma en que es posible que una ciudad moderna sea compartida por diferentes

⁹ Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*, cit., pag. 271.

¹⁰ Parfraseo su *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Harvard U. P. 1991, p. 91.

grupos que nunca llegan a interrelacionarse. Young propugna una utopía de vida, *city life*, en la cual es factible pensar en la coexistencia de conglomerados de grupos y culturas con sus propias normativas, reglas y modos de construcción de la individualidad y sin necesidad de que unos se mezclen, interfieran o influyan en otros. La ciudadanía ideal la toma Young de una idealizada visión de las grandes ciudades modernas según la cual las comunidades y agrupaciones sociales son *sólo* culturas generadoras de identidades. Los enfrentamientos, aquí, son meramente culturales o reconducibles por parámetros culturales, siendo simple señalar dónde comienza una cultura y dónde otra, qué corresponde específicamente a una y qué a otra. Intereses y luchas hegemónicas no parecen afectar a la relación coordinada y estable, pues *city life* no sólo permite la independencia y supervivencia de los grupos culturales sino que, como corresponde a toda utopía, conlleva un mejor desarrollo de nuestra vida social.

De cualquier forma, la postura de Young no es ingenua y da un estupendo auxilio a las preocupaciones multiculturalistas. Para empezar comienza por poner en duda la noción de vida buena comunitarista como noción única, fija y estable: cada individuo tiene múltiples grupos identificativos que no necesariamente son coherentes. Por eso no hay una noción de vida buena comunitarista, pero sí podemos promover nociones de vida buena. Por otro lado, y frente a la ingenua visión de la vida política como consensos y acuerdos que promocionan culturas, Young considera que «la democratización es menos fructífera concebida como redistribución del poder que como reorganización de las reglas de toma de decisión»¹¹ porque, al cabo, dar poder es dar el poder que la sociedad permite y la reorganización es realmente la democracia donde los grupos pueden acceder a las decisiones normativas (en último término: sólo si los grupos oprimidos pueden expresarse y decir con fuerza -y no sólo sobrevivir-, dejan de ser oprimidos).

La postura de Young aparece no tanto como protección o promoción, cuanto un buscar espacio público real a las tomas de decisiones de los distintos grupos. Mas, por otra parte, Young se da cuenta de que muchos grupos no son asimilables (lo que en versión tradicional quiere decir que entran en conflicto) y por ello es mejor que no intervengan unos en otros para protegerse del imperialismo cultural que conllevaría homogeneidad e individualismo y minaría al propio grupo que se sustenta sobre la solidaridad. Curiosamente el grupo diferente no tiene nada que ver con los otros, pero por justicia, es decir, por la misma participación en los órganos de decisión de normas que a todos afectan, ha de coincidir en el «Gobierno». Un «Gobierno» donde se promueven los grupos y sus políticas propias y donde, además, cada grupo tiene derecho de veto en las políticas que le afecten. Sin que esto implique exasperación y, algo más extrañamente, siendo simple decir cuándo una política afecta a un grupo y no a otro.

¹¹ J. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton U.P., 1990, p.81.

Aquí es donde la utopía tiene su sentido. «La objeción presupone que las diferencias grupales implican conflictos esenciales de interés. Pero eso no es así... a menudo son compatibles y se enriquecen unos a otros»¹². La vida en la ciudad muestra cómo muchos grupos, sin nada que ver entre ellos, conviven en una especie de ideal narrativo que es el estar juntos y ser extraños¹³ del cual podemos decir a su favor que es variado, enseña más que ninguna otra comunidad e implica espacios públicos accesibles a todos. Como utopía que es, todo esto puede sonar algo alejado de la realidad, pero la idea de Young no me parece desacertada si estamos planteando cuestiones de cómo es posible que sociedades multiculturales existan: de hecho en más o en menos existen, ¿por qué no mejorarlas y dar poder al individuo sin plantear su autonomía, romper la burocracia, democratizar las tomas de decisión, etc.?

IV: Taylor y Young plantean respuestas evidentemente anglosajonas. Y no es extraño que esta discusión también lo sea de carácter. Mi idea es que quienes tratan con el multiculturalismo no tienen una idea muy clara de qué pueda ser cultura puesto que la fijan en clavos tan «macro» como la lengua, la pertenencia étnica, el ámbito geográfico políticamente establecido... Pero estos vínculos pueden ser tan amplios y tan estrechos como uno se proponga. En último término, no es fácil hablar de culturas en países, tomemos el nuestro como buen ejemplo, donde éstas se encuentran ligadas a una historia compleja, a un presente muy variable y a un futuro que quién sabe si no pudiera presentar nuevas culturas ocultas. Por otro lado, muy posiblemente bajo las políticas de la diferencia que buscan dar cuando menos un trato más humano a las mujeres, a los negros, a los discapacitados, se oculta una peligrosa ingenuidad que no es otra que creer precisamente en las mujeres, los negros o los discapacitados y no en mujeres, negros y discapacitados. Unificar colectivos bajo una palabra, bajo un concepto, bajo una idea, posiblemente hace más fácil la reclamación y consecución de derechos, pero lleva a creer en conceptos que se terminan imponiendo -e imponiendo su ley-.

La cuestión de la cultura nos hace plantear una pregunta: ¿las distintas esferas de una sociedad compleja no plantean distintas culturas? ¿tenemos, entonces, que plegamos a la multitud de facetas que en nuestra vida cotidiana debemos desarrollar? Es cierto que me constituyo en muchos ámbitos, que soy un habitante de muchas imágenes y esferas y que de cada una tomo algo. Multiculturalista debería ser únicamente la admisión de la configuración del individuo en multitud de redes y situaciones, la creación de éstas, de distintos saberes y la posibilidad de que todo esto entra en una interrelación que crea imágenes nuevas. Tratar con culturas tan simples como las étnicas o las lingüísticas es sencillo, pero ¿qué acerca de las médicas, las

¹² *Ibid.* p. 189.

¹³ Cfr. pp. 237 y ss.

profesionales, las de clase o las políticas? ¿se atreve alguien a decir que no configuran individualidades en la misma manera a como las étnicas o las lingüísticas lo hacen? ¿es homogénea y clara una «cultura étnica»?

Considera Kymlicka en su último libro¹⁴ que son evidentes las diferencias entre los grupos que podrían tener reclamaciones multiculturales (étnicas, nacionales...) y aquellos cuyas reclamaciones son propias del pluralismo de las sociedades democráticas modernas (pluralismo que crea esferas y sistemas de dinámicas propias). No me parece tan clara la «evidente diferencia» pues muchas veces son cuestiones propias de la connatural fragmentación social moderna las que intervienen en la formación de la identidad personal y grupal con tanta relevancia, si no más, como la que pudieran tener consideraciones grupales consolidadas multiculturalmente. ¿Se imaginaría Kymlicka la Padania (una base puramente económica que ha creado un espíritu nacionalista)? Del mismo modo la creación de nuevos nacionalismos (pienso en el leonés) o la inexistencia de otros que muy bien pudieran resurgir algún día (¿el berciano?) nos ha de llevar a preguntar si se originan en una reclamación de derechos históricos, nacionales o lingüísticos comunes o meramente en la pluralidad (siempre dada a luchas de intereses) de las sociedades democráticas. ¿Y podría alguien distinguir entre nacionalismos de primera y de segunda cuando sabemos que las historias se fabrican, los idiomas se «recuperan» y las pertenencias se crean contingentemente? Tras todo el camino parece que no queda sino la necesidad de reconocer a los grupos culturales por su propia fuerza generadora de relatos dentro de los cuales se configuran los individuos. Desde aquí han de existir instituciones que hagan posible el discurso y den oportunidades a los menos iguales; pero la teoría no da un algoritmo que diga a qué colectivo primar y a cuál no. Tan sólo será la práctica política quien lo haga proveyendo de una esfera de libertad, discurso público e igualdad democrática a la diversidad moral.

Un comentario

Más que de multiculturalismo deberíamos hablar del hecho de que formamos mundos individuales aparte y que estamos, al tiempo, dentro de una valoración, de unas imágenes, de estilos de vida, que constituyen la comunidad interpretativa desde la que nos damos sentido y se lo damos a nuestro mundo. Una comunidad interpretativa que se reúne en torno a ciertas imágenes contingentes, sin fundamento firme y seguro, pero capaces de aglutinar en torno a una cierta coherencia los modelos en referencia a los que los individuos configuran su actividad. El qué tomemos como mérito, el qué como libertad de expresión, no son tanto perfectos conceptos definibles y fundamentables (claramente defendibles) cuanto imágenes asumidas con

¹⁴ W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

las que establecemos nuestra interpretación de la realidad -y nuestros planes de acción-. Y la interpretación implica que no existe respuesta que sea la mejor, que cada individuo y cada cultura pueden contradecirse, que una sociedad tiene esferas diferentes que interpretan de modo diferente y que fácticamente se reúnen bien por acuerdos negociados, bien en torno a imágenes culturales y políticas, bien, simplemente, por el hecho de pertenecer a distintos ámbitos de la misma vida de una persona.

Lo más que tenemos son horizontes que constriñen interpretaciones. Horizontes simbólicos, de poder, económicos, sentimentales..., imágenes que sirven de referencia, pero sobre todo obligan a una interpretación u otra; con todo ello, entre otras cosas, coincidimos y diferimos puesto que toda interpretación es social y en más o en menos traducible a todos los grupos y culturas. Hoy en una sociedad democrática cada sujeto descentrado y múltiple piensa y da cuenta de los conflictos sociales aunque sin más unidad que la que se esboza en horizontes e imágenes cuya fuerza es, simplemente, el ser la opción (la mayor parte de las veces impuesta o no reflexionada igual a como es, sin ir más lejos, el lenguaje) con referencia a la cual los individuos se configuran. Este es el motivo por el que la propuesta de Young no resulta descabellada: lo importante será dar condiciones de autogobierno, posibilidades de interpretación -efectiva- que ya no pueden protegerse por ninguna suerte de utopía.

No es que podamos decir, con los liberales, que como por desgracia hemos de entrar en una sociedad los valores culturales han de ser protegidos y hemos de reconocerles cierta impronta en la configuración del individuo (aunque siempre otorgando a éste el derecho de disentir); es que el asunto, por el contrario, es algo más complicado: nos configuramos en nuestra posición de disenso o acatamiento de valores sociales y, de este modo, si han de ser protegidos es para protegernos a nosotros mismos. Tampoco es que debemos dejar abierta la posibilidad de disentir -puesto que las más de las veces el disenso está tan mal considerado que se hace poco menos que imposible-, es que nos damos forma dentro de la adscripción a un conjunto de imágenes no unitario y dividido en esferas y en sociedades tan complejas que mezclan unas esferas con otras no existiendo nunca una cultura (aunque sí, obviamente, imágenes grupales y modos de vida).

En suma, muy posiblemente precisemos de la autonomía para defender derechos, pero éstos se reclaman, se forman y crean, desde ámbitos alejados de la pura protección; son reclamaciones de reconocimiento efectuadas desde la autenticidad, desde una concepción estética del yo, desde la estilización individual, desde quién sabe cuánta multitud de lugares más que son capaces de solicitar derechos. Muy posiblemente resulta más ajustado a la realidad pensar que si reclamo igualdad para utilizar mi lengua nativa no lo hago como corolario de un derecho que me asiste, sino porque mi identificación comunal, mi gusto estético o algún cariño escondido, me lleva a hablar mi lengua y pedir huecos y medios para usarla. El caso es que de hecho

se introducen reclamaciones -de autenticidad, expresivas, amorosas...- en un mundo esquemático y formal como el que los liberales gustan de proclamar. Tan sólo por eso vale la pena defenderlas y defender un mundo de ventanas abiertas.

