

Creo que esta visión, aunque acaso con acentos menos emotivos, está presente en la mayor parte de los textos que integran

*El espejo, el mosaico y el crisol*. Y ésta es una razón adicional para seguir discutiendo este libro.

## EL MULTICULTURALISMO Y LA CRISIS DEL SOCIALISMO

Luis Salazar Carrión

UAM-Iztapalapa, México

El libro que hoy presentamos (*El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, coordinado por Francisco Colom) es un interesante esfuerzo por abordar algunos de los temas centrales propuestos por el llamado multiculturalismo. Se examinan ahí desde el nacionalismo y sus conflictivas relaciones con el liberalismo, hasta los problemas complejos que supone una política educativa que se haga cargo de la diversidad cultural de los educandos. Desde perspectivas y enfoques diferentes, los autores nos proponen un excelente material para debatir esta curiosa moda académica —que no ha dejado de tener consecuencias políticas, aunque menores—, así como para comprender su génesis y sus resultados. Ahora bien, dado que sería imposible examinar cada uno de los ensayos, he preferido más bien intentar un aproximación crítica de la ideología multiculturalista, que quizá pueda servir para analizar críticamente los interesantes trabajos contenidos en este libro.

De un tiempo a la fecha, en los ámbitos académicos anglosajones se discute intensamente sobre el multiculturalismo y el liberalismo.<sup>1</sup> Como suele ocurrir, la influencia de ese debate se ha dejado sentir también en Europa, donde, sin embargo, la recepción de las posturas multiculturalistas ha sido más bien crítica y negativa.<sup>2</sup>

En nuestro país, en cambio, el neozapattismo ha dado pie a que, en algunos medios intelectuales, se les vea como una justificación teórica de los pretendidos derechos colectivos de los «pueblos originarios».<sup>3</sup> Como un ejemplo más de la manera en que ciertas discusiones anglosajonas nos afectan, la «corrección política» que abruma a nuestras élites académicas parece haber impedido hasta ahora una reflexión seria y equilibrada sobre las implicaciones del multiculturalismo, en beneficio de «argumentos» tan cargados de buenos sentimientos como carentes de rigor analítico y de verdadera responsabilidad intelectual. En este contexto, vale la pena preguntarse sobre la naturaleza de esta curiosa moda político-académica, llamada «multiculturalismo».

### 1. El *revival* anglosajón de la filosofía política y el multiculturalismo

A mi modo de entender, el multiculturalismo debe verse, en primer término, como una ideología,<sup>4</sup> esto es, como un marco de interpretación y evaluación de la realidad social que tiene la pretensión de orientar movimientos sociales y de justificar determinadas políticas. El origen teórico de esta ideología, a su vez, se remonta al llamado *revival* o retorno de la filosofía po-

lítica en el mundo anglosajón, impulsado por la aparición de la célebre obra de John Rawls, *Una teoría de la justicia*.<sup>5</sup> Por demás está decir que, más allá del típico parroquialismo de las escuelas anglosajonas, en otros países este renacimiento de la filosofía política tuvo otras figuras y otras modalidades, aunque sin duda el texto rawlsiano fue un punto de referencia para todo el mundo. Pero lo que aquí interesa es señalar que, aunque esa obra defendía ideales de justicia igualitarios, la inmensa mayoría de sus críticos se desentendió de los mismos para concentrarse en los pretendidos principios «liberales» (léase «individualistas») de esa obra, dando paso a la célebre contraposición entre liberalismo y comunitarismo.

Aquí vale la pena hacer una precisión: el hecho de que ese debate apareciera así se debe, con mucho, a la peculiar historia de las ideologías en Estados Unidos y en Canadá, países en los que, a diferencia de los de la Europa continental, el socialismo (la ideología que históricamente se contrapuso al liberalismo) bajo ninguna de sus modalidades, nunca tuvo verdadera relevancia política e incluso académica. Eso explica que esa teoría igualitaria de la justicia fuera clasificada como «liberal», cuando, desde otras perspectivas y experiencias, más bien habría tenido que verse como un esfuerzo teórico por conjugar principios liberales, con principios democráticos y con principios socialistas. De este modo, el supuesto liberalismo del primer Rawls sólo es tal si aceptamos el significado —por lo demás discutible— que el término *liberal* tiene en Estados Unidos. Más que un liberal heterodoxo, ese primer Rawls era un liberal-socialista, o si se quiere, como le gusta decir a Brian Barry, un liberal igualitario.<sup>6</sup>

La precisión es relevante porque, paradójicamente, los críticos comunitaristas de Rawls, desde Sandel hasta Taylor, pasan-

do por MacIntyre, simplemente van a ignorar el aspecto socialista o igualitario de la obra rawlsiana para enfocar sus baterías en sus premisas pretendidamente liberales, y más precisamente individualistas. Como señala Bovero,<sup>7</sup> con este debate en realidad asistimos a una especie de repetición de otro debate: el realizado en el siglo XIX entre los teóricos iusnaturalistas, defensores de un individualismo metodológico, pero también ético y político, y los teóricos de la reacción romántica contra la ilustración, defensores, por el contrario, de un holismo u organicismo, tanto metodológico como ético y político. Pero con la curiosa diferencia de que los comunitaristas actuales —con alguna excepción como la de MacIntyre— ahora pretenden defender la «primacía de la comunidad» desde posturas supuestamente radicales, progresistas o de izquierda. En contra de lo que sostiene, diplomáticamente, Jesús Rodríguez en su artículo, de hecho, la mayor parte de las críticas comunitaristas al «universalismo abstracto» de Rawls no parece ni pertinente ni importante: no se trata sino de reivindicar viejas posturas antiilustradas y antimodernas, viejas tesis ya defendidas por De Maistre, por Burke, por Herder y hasta por Hegel, sólo que ahora disfrazadas de posturas progresistas o de izquierda. Seguramente esta impostura teórica fue posible, al menos en parte, en virtud de las fuertes tradiciones antiliberales y antimodernas (antiindividualistas) que se cobijaron en el amplio manto de los marxismos revolucionarios, y que por ello mismo facilitaron la creencia de que todo individualismo (incluso el ligado a la proclamación de los derechos humanos) es burgués, posesivo, egoísta y opresor. En buena medida este antiliberalismo fue lo que hizo posible también la barbarie totalitaria de los «socialismos reales», que tanto desprestigio ha acarreado al socialismo y a sus ideales de justicia social.

Pero quizá lo más grave de este debate y de esta impostura fue el desplazamiento del horizonte teórico hacia temas y problemas «comunitaristas» totalmente ajenos o indiferentes a las cuestiones de la igualdad y la justicia sociales. Naturalmente, ese desplazamiento no fue el resultado sólo de las posturas de algunos críticos académicos, sino de la crisis general que el socialismo y las izquierdas conocieron a partir del final de la década de los setenta. La tragedia insondable de los «socialismos reales» de corte totalitario, aunada al agotamiento de las fórmulas económicas keynesianas que habían sostenido al Estado de bienestar, generaron indiscutiblemente una atmósfera y una sensibilidad que, si por un lado abrieron la puerta al avance incontenible del neoliberalismo y del neoconservadurismo, por el otro, hicieron posible el éxito académico y político de comunitarismos del más diverso tipo, como pretendida alternativa «al liberalismo», identificando este último, de hecho, con toda doctrina sustentada en la defensa de los derechos humanos fundamentales.

Mucho habría que decir sobre las causas y las consecuencias de esta crisis mundial del socialismo y de las izquierdas. Ya el historiador marxista, Eric Hobsbawm,<sup>8</sup> señalaba al final de la década de los ochenta, con preocupación, la pérdida de peso político del movimiento obrero y de sus tradiciones solidarias. Por su parte, los Estados, incluso los más fuertes, vieron reducirse dramáticamente sus capacidades para controlar una economía globalizada y dominada, en los hechos, por poderes financieros transnacionales, lo que les condujo más tarde o más temprano a buscar al menos adaptarse a este cambio, con los ingentes costos sociales que todos conocemos. Los partidos, a su vez, también se vieron forzados a ajustar (y en muchos casos a renunciar a)

sus programas y/o a mantener una retórica tan vacua como desprestigiante. La mala fama de la política se extendió universalmente, en tanto se agudizaban en grados sin precedentes las desigualdades inter e intranacionales, lo que abrió el camino para el retorno político de las religiones y de las iglesias, desde Juan Pablo II hasta los talibanes, así como para el desarrollo de políticas fundamentalistas de corte nacionalista, étnico, religioso o «cultural», con sus secuelas de terrorismo y violencia incontenible. El «fin de la historia» con el pretendido triunfo planetario del liberalismo pronto se mostró como una ilusión evanescente ante el estremecedor espectáculo de las limpiezas étnicas, de los secesionismos, de los terrorismos y de las guerras teocráticas.

Pero en el nivel académico, esta crisis también tuvo sus consecuencias. Agobiado tal vez por las críticas comunitarias a su «universalismo abstracto», Rawls se dedicaría a debilitar sus premisas racionalistas iniciales en beneficio de un historicismo relativista filosóficamente insostenible, pero políticamente más «correcto», reconociendo que sus principios de justicia apenas eran una elaboración teórica de «una cultura», la norteamericana.<sup>9</sup> Mientras, el príncipe de los filósofos comunitaristas, Charles Taylor,<sup>10</sup> conocía un éxito insospechado para sus propuestas de una política del reconocimiento de la diferencia y de una ética de la autenticidad. En tanto, dentro de la filosofía británica se abría paso con nuevo ímpetu político la moda del republicanismo cívico, otro nombre de la primacía del todo, de la comunidad, sobre los individuos y del regreso de las virtudes por encima de los derechos. La hora del multiculturalismo, como sucedáneo conservador cuando no reaccionario del socialismo, había sonado.

## 2. Cultura, prejuicios e identidad colectiva

La tesis primordial de los multiculturalistas es, de hecho, una trivialidad desarmante, a saber, que todos los seres humanos requieren de un marco cultural para afirmar su identidad y desarrollar sus planes de vida. Ya esta tesis nos indica que la noción de cultura que utilizan pretende, aparentemente, tener un sentido más descriptivo o antropológico que normativo y evaluativo. Todos sabemos, en efecto, que por «cultura» se entienden dos cosas distintas: algo que se opone a incultura y que, por ende, remite a determinadas capacidades reconocidas como deseables, o algo que se opone... a otras «culturas», es decir, un conjunto de normas, representaciones, usos y costumbres, hábitos, lenguaje, religión, etc., que presuntamente caracteriza e identifica y separa a un grupo social de otros. En el primer sentido es posible hablar de una persona culta en oposición a una persona inculta, de tener o no una cultura musical, filosófica, o no tenerla. En el segundo, en cambio, se habla de la cultura francesa, mexicana, norteamericana y, con más frecuencia, de culturas propias de los pueblos originarios, de las minorías, de los homosexuales o incluso de las mujeres. En el primer sentido, Bobbio ha contrapuesto a la idea de política cultural —esto es, de una política orientada a promover determinadas creencias y valores— la idea de una política desde la cultura —esto es, la política de quienes se dedican a actividades culturales y se realiza desde los valores (rigor analítico, erudición, disciplina conceptual, imparcialidad, objetividad, etc.) de esas actividades. En el segundo, los multiculturalistas preconizan políticas del reconocimiento (promoción, defensa) de la «diversidad de la culturas». En el primer sentido, en fin, es posible oponer la cultura a

los prejuicios, a las supersticiones y a la barbarie; en el segundo, en cambio, todo lo que los hombres piensan o hacen es parte de una cultura.

Lo anterior viene a cuento porque, en realidad, cuando los multiculturalistas hablan de culturas de hecho transmiten el sentido valorativo de la primera acepción (culto vs. inculto, civilizado vs. bárbaro), a su uso, por demás vago y difuso, del término bajo la segunda acepción. Y no sólo lo transmiten, sino que lo oscurecen al plantear que, si todo ser humano requiere de un marco cultural, entonces debe valorarse o tenerse como un bien primordial toda «cultura». De ahí deriva la tesis, ya formulada por Herder, de que todas las culturas, así entendidas, son o deben ser equiparables, por cuanto todas expresan y configuran el espíritu o genio propios de un grupo humano, o más propiamente, de un «pueblo». En definitiva, lo que los multiculturalistas llaman cultura no es otra cosa que lo que los conservadores y románticos alemanes del siglo XIX llamaban «espíritu» (*Geist*), para hablar de esa realidad transindividual, colectiva, a la que debieran supeditarse o se supeditan de hecho los individuos. Como decía De Maistre, no conozco seres humanos, hombres, sólo conozco ingleses, alemanes, franceses, esto es, miembros inseparables de colectivos, cuya identidad y cuya vida misma depende de tales colectivos.

Pero si desde esta perspectiva, una cultura es lo que define la identidad de un grupo, ¿cómo se concibe a esa cultura? La respuesta de los multiculturalistas es por lo demás vaga. Más allá de la alusión a usos y costumbres, a tradiciones o a ceremonias de algunas comunidades originarias —alusión generalmente idealizada e imprecisa—, los multiculturalistas parecen moverse en el nivel de las evidencias del más perjudicado y prejuicioso sentido común, de ese sentido común que se per-

mite hacer generalizaciones estereotipadas (y también, obviamente, chistes) sobre los mexicanos, sobre los gallegos, sobre los vascos, sobre los gringos, o también, ¿por qué no?, sobre los indios y sobre los negros. Estas generalizaciones se sustentan sobre la pretensión empíricamente insostenible de que el lugar de nacimiento o el origen étnico marcan tan profundamente la identidad y la vida de las personas que hace posible reconocerlas como miembros de «una cultura». Sobra decir que todos los nacionalismos y todos los racimos encuentran su mayor justificación en este tipo de prejuicios, de generalizaciones y de estereotipos, que no resisten el menor análisis lógico o empírico.

Por supuesto, los multiculturalistas, políticamente correctos como son, quieren precisamente oponerse al racismo o al nacionalismo de los poderosos, pero lo hacen, a mi entender, sustentándose en las mismas premisas, esto es, en los mismos prejuicios y estereotipos, sólo que reivindicando la identidad étnica, cultural o nacional de los oprimidos: se trata, pues, de un racismo «benevolente», de un nacionalismo «liberador», que pretende defender los «derechos colectivos» de las minorías oprimidas, y que pretende que es necesaria una política identitaria, una política orientada a reconocer la «cultura» de los grupos que no se identifican en la «cultura mayoritaria». Por eso, los multiculturalistas denuncian la justicia social y el ideal igualitario socialista, como insuficientes, «ciegos a las diferencias», si no es que tramposos y opresivos: porque hacen abstracción de las diferencias culturales, porque no se hacen cargo, entonces, de las identidades colectivas y de sus raíces tradicionales. Por eso exigen ir más allá de los derechos individuales subjetivos y proponen la necesidad de «derechos colectivos», de «derechos de los pueblos o de las comunidades», es decir, de dere-

chos cuyo titular no sea ya el individuo abstracto, sino el grupo concreto.

Ahora bien, a pesar de los esforzados pero también forzados argumentos empleados por Kymlika<sup>11</sup> para asegurarnos la posibilidad de un multiculturalismo liberal (bello oxímoron), habría que decir que esta idea de derechos colectivos, de derechos cuyo titular es un grupo y no un individuo, es absolutamente incompatible, lógica y políticamente, con la idea de derechos humanos fundamentales (que son y sólo pueden ser derechos *individuales* subjetivos) propia de las declaraciones modernas de esos derechos. Lo anterior, por supuesto, no excluye ni la posibilidad ni la necesidad de derechos *especiales*, cuyo reconocimiento y protección son necesarios para que ciertos grupos especiales (mujeres, niños, discapacitados, grupos discriminados, etc.) puedan realmente ejercer sus derechos fundamentales, siempre y cuando se entienda que esos derechos especiales son también derechos individuales, derechos no de los grupos, sino de los individuos que «pertenecen» a esos grupos. Todo el sentido ominoso de las propuestas multiculturalistas se juega en este punto: en el reconocimiento o no de la primacía *lexicográfica* (como diría Rawls) de los derechos humanos fundamentales —derechos civiles, políticos y sociales— como derechos de las personas individuales, frente a cualquier intento de supeditarlos a pretendidos derechos colectivos, cuyo titular y cuyo sujeto no puede ser más que una hipótesis, es decir, una creación metafísica orientada a justificar la subordinación de las personas individuales a poderes y autoridades ilegítimas, que, como ya decía Spinoza, logran convencer a los individuos de que es bueno morir para beneficio del orgullo de un hombre o de una mujer, de un rey, de un cacique, de un profeta o de un subcomandante, que, presuntamente, «representan» a esas hipótesis.

### 3. El retorno de los nacionalismos y la (anti)política de las identidades

A estas alturas, alguien podría preguntar, si los derechos colectivos son una falacia, ¿qué hay entonces del celeberrimo «derecho de autodeterminación de los pueblos»? ¿No es cierto acaso que los procesos de descolonización, que las luchas por la liberación nacional se justificaron con ese derecho colectivo? ¿Y no fueron esas luchas un enorme avance frente al colonialismo y el imperialismo? Estos últimos fueron, sin lugar a dudas, fenómenos monstruosos, pero en contra de lo que parecen suponer demasiados multiculturalistas, nada tuvieron que ver con los derechos humanos, sino, en todo caso, con su más flagrante violación. Y es cierto también que el pretendido derecho de autodeterminación desempeñó un papel progresivo cuando permitió la afirmación de aquellos derechos, lo que, hay que reconocerlo, no ocurrió con mucha frecuencia. Con la distancia, no es posible negar la evidencia de que la mayoría de los procesos de liberación nacional más bien condujo a feroces autoritarismos, a guerras tribales interminables y a una todavía más bárbara violación de los derechos elementales de los individuos de esos «pueblos» supuestamente liberados. Fenómenos todos que fueron justificados precisamente en nombre de la soberanía y del derecho de autodeterminación de los pueblos.

Después de todo, «los pueblos», como «las naciones» y «las comunidades», son invenciones ideológico-políticas,<sup>12</sup> y no datos naturales. Invenciones políticas acaso necesarias para dar vida a los Estados nacionales, esas máquinas de guerra y de administración burocrática históricamente indispensables para unificar, pacificar y ordenar la convivencia territorial de los individuos, a pesar y en contra de los poderes locales, económicos, caciquiles y/o

religiosos. De un modo o de otro, esas máquinas tuvieron que echar mano (o más bien elaborar y difundir algún tipo) del nacionalismo, de esa peculiar religión secular que convierte en pretendido «destino común» el azar biológico del nacimiento, y que nos inventa una identidad y una memoria colectivas todavía más engañosas que nuestra identidad y nuestra memoria individuales. Los «pueblos» y las «naciones» no son, nunca han sido, nunca podrán ser sino las creaturas deformes y deformadoras de las pasiones tribales y nacionalistas, de los mitos de la sangre y de la raza, de las historias patrias plagadas de héroes sanguinarios y astutos.

Me doy perfecta cuenta de que en un mundo dominado por los poderes financieros globales, que en un mundo en que los Estados, los partidos y la política parecen haber perdido relevancia y eficacia, que en un mundo en el que millones de seres humanos carecen de cualquier futuro deseable, la tentación de apelar políticamente a las fuerzas demoniacas del nacionalismo o de la religión es casi irresistible. Frente al universalismo depredador del mercado global, frente a una racionalidad económica ciega ante la miseria y el hambre de tantos seres humanos, la reacción natural parece ser oponerles las pasiones localistas, particularistas, fundamentalistas de la religión, de la patria, de la identidad colectiva. Sobre todo cuando el gran proyecto alternativo al liberalismo económico, esto es, el socialismo de corte ilustrado, la social-democracia, parece haber perdido toda capacidad de movilizar, de organizar y de afrontar exitosamente la barbarie de una economía capitalista sin frenos, sobre todo cuando la única alternativa real parece ser la indiferencia y el sinsentido.

No habría que olvidar, sin embargo, cuáles han sido las consecuencias de los fundamentalismos, sean nacionalistas o religiosos o culturales o étnicos. No ha-

bría que olvidar que detrás de estos falsos sujetos colectivos encontraremos siempre poderes fácticos, en manos de redentores irresponsables, de dictadores sanguinarios, de canallas capaces de manipular el sufrimiento y el malestar de millones. Pintar de rojo, como dice Hobsbawm, a la política de las identidades, nacionales, étnicas o religiosas, es tan inútil y tal vez más peligroso que pintar de rojo a Adam Smith o al capitalismo. La igualdad y la solidaridad universal entre todos los seres humanos, con independencia de su sexo, de su religión, de su lugar de nacimiento, son los únicos valores *universales* que pueden definir un proyecto moderno de izquierda.

Por eso, reconociendo la importancia de entender y discutir los límites reales o supuestos del liberalismo y de examinar los argumentos del llamado multiculturalismo,

me atrevería a sugerir a los autores de este libro, para el futuro, un tema que vaya más allá de la manida (y confusa) oposición entre «liberalismo y multiculturalismo», y que se proponga, en cambio, estudiar las posibilidades de un socialismo que evite las trampas de la fe comunitarias lo mismo que las cegueras sociales del liberalismo de ayer y de hoy, sin renunciar, ni por un instante, a la defensa intransigente de los derechos humanos fundamentales: civiles, políticos y sociales. A fin de cuentas, la izquierda progresista tendría que ofrecer algo más que un retorno no sólo imposible sino reaccionario a las comunidades, a las «culturas identitarias», tendría que proponer las vías deseables y factibles para el logro de sociedades más justas y solidarias, o si se quiere, menos injustas y menos mezquinas.

## NOTAS

1. Cf. al respecto A. Gutman (ed.), *Multiculturalism*, Princeton University Press, 1994 (hay traducción española en el Fondo de Cultura Económica); y S. Benhabib, *Democracy and Difference*, Princeton University Press, 1996.

2. Véase, por ejemplo, E. Vitale, *Liberalismo e multiculturalismo*, Editori Laterza, 2000. También véanse los artículos de Habermas contenidos en los textos mencionados en la nota anterior.

3. Cf. L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, 1998. En una perspectiva historiográfica, véase igualmente E. Forescano, *Etnia, Estado y nación*, Aguilar, 1996.

4. En este sentido, quizá habría que distinguir el multiculturalismo, que como cualquier «ismo» remite a una ideología, de la pluralidad «cultural», que de alguna manera remite a un aspecto de la compleja realidad contemporánea.

5. Editado en español por el Fondo de Cultura Económica, 1985.

6. Sobre el liberalsocialismo, cf. N. Bobbio, «Tradicción y herencia del liberalsocialismo», en J.F. Fernández Santillán (comp.), *Norberto Bobbio: el filósofo*

*fo y la política*, Fondo de Cultura Económica, 1996. Sobre el liberalismo igualitario, cf. B. Barry, *Culture and Equality*, Harvard University Press, 2001.

7. En el prefacio al libro de Vitale citado más arriba.

8. En E. Hobsbawm, *Política para una izquierda racional*, Crítica, Barcelona, 1993.

9. Cf. J. Rawls, «Justice as Fairness; Political not Metaphysical», en *Philosophy Public Affairs*, 14, 3 (1985).

10. Cf. Ch. Taylor, «The Politics of Recognition», en *Multiculturalism*, ed. cit. Igualmente, del propio Taylor, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989.

11. W. Kymlicka es tal vez el más «exitoso» promotor del «multiculturalismo liberal». De él pueden consultarse *Multicultural Citizenship*, Oxford, 1995; *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, 1989; y *Politics in the Vernacular*, Oxford, 2001.

12. Como demuestran tanto E. Hobsbawm, en *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge University Press, 1990; como E. Gellner, en *Nations and Nationalism*; Cornell University Press, 1983.