

Paradojas del universalismo*

GIACOMO MARRAMAO

Fundación Basso-Issoco, Roma

I

Trataré en este ensayo —como está indicado en el título— de las paradojas del universalismo. Pero quiero precisar inmediatamente que asumo la expresión en su sentido más riguroso. No intento hablar genéricamente de ‘contradicciones’, ‘límites’, ‘efectos perversos’, ‘contrafinalidad’, etc., sino —literalmente— de *paradojas*: o sea, de algo que está en contraste con la *doxa*, con la opinión corriente y el sentido común en torno al ‘universalismo’. Intentaré, pues, hacer evidente lo que me parece los arcanos tácitos o lo ‘impensado’ (como se decía antes) del universalismo. Operación ardua, que se articulará en pasajes críticos muy rigurosos y radicales. El objetivo que persigo, sin embargo —y lo digo para desvelar desde el principio mis intenciones—, no es la denuncia o la destitución como fundamento de la plataforma universalista. Sino, más bien, la profundización en sus *razones* (en plural) y de su (esta vez en singular) *premisa* cultural originaria, no menos que de su *promesa* emancipatoria inicial. Que tal verificación sea por otra parte esencial, y aún más, preliminar, para el correcto planteamiento de la pregunta (muy querida para mi amigo Steven Lukes) *What is left?* —¿Qué es (que ha quedado de) la izquierda?— es de una evidencia tan palmaria, que no vale la pena ciertamente detenerse en ello...

Las raras veces en las que los discursos sobre la política trascienden la emergencia de los casos singulares, pasando a considerar lo que los origina o eventualmente los relaciona, sucede que se asiste a un fenómeno curioso: las paradojas del universalismo vienen a gravitar obsesivamente en torno a un único centro. Es decir, tienden a recogerse bajo el mismo eslogan, que querría valer también de salvoconducto universal (*passe-partout*): el carácter etnocéntrico del horizonte ‘universalista’ occidental. Se trata de algo muy diverso de la ‘evidente disparidad’ —de la que habla Tzvetan Todorov en el inicio de *Nous et les autres*— «entre las palabras de la cual se cubrían los representantes del poder y la vida que conducían y que se hacían conducir». Se trata de un fenómeno bastante más profundo que la misma «pérdida de significado de las palabras más nobles —libertad, igualdad, justicia— que servía para ocultar la represión, los favoritismos, la estridente disparidad de trato entre los individuos». La paradoja, como se ha dicho antes, residiría más bien en indicar que

* Versión castellana de Francisco José Martínez.

los universales emancipatorios de Occidente (desde la idea de razón comunicativa a la de la Libertad del querer) están sujetos *ab originibus* a una cláusula monocultural. En otros términos, los mismos constituirían un conjunto de valores y principios-guía válidos para todos los hombres en todos los tiempos y bajo cualquier clima; pero se encontrarían confeccionados dentro de un envoltorio unidimensional típico en todo y por todo de la matriz cultural específica que los ha generado: o sea, literalmente, que los ha 'concebido', puesto en el mundo. Y dicha matriz requiere a su vez una contraseña precisa e inconfundible: *la lógica de la identidad y de la identificación*.

Este sería el dispositivo propio del *lógos* occidental, surcado desde su nacimiento por una herida profunda e invisible: la abstracción de la corporeidad, de la naturalidad, de la bisección originaria de la especie. No es este el lugar para insistir sobre el alcance decisivo, verdaderamente dirimente, de este tema: me contentaré con hacer notar, simplemente de paso, que sería una ilusión vana, antes que un error funesto, esperar exorcizarlo gracias simplemente al indiscutible (y a veces francamente insoportable) manierismo con el que la crítica al llamado logocentrismo —mejor dicho: al 'logo-fono-falocentrismo'— viene todavía enfocada por ciertos 'actualísimos' portavoces del pensamiento franco-italiano de la *différence*. Por consiguiente, intento concentrarme, teniendo bien presente esta profundidad de campo del problema, sobre lo que desde hace más de dos siglos representan los indicadores del racionalismo occidental moderno: sobre los tres principios de libertad, igualdad y fraternidad, que sirven todavía hoy —y con mayor razón después del 'segundo 89' europeo— como recurso de legitimación de las organizaciones y de las instituciones políticas de Occidente.

A partir de aquí se plantea una primera y crucial pregunta: la concerniente a la 'conservación' de estos principios frente al desafío de una 'edad global' marcada por la irrupción de *diferencias ético-culturales irreductibles*. La pregunta, como es obvio, afecta directamente al destino de la forma democrática y del contenido histórico-emancipatorio encerrado en ella. Ya que estos principios, que describen el horizonte del universalismo *políticamente influyente*, son también —como ya se ha dicho— las 'palabras maestras' de la Izquierda. *Palabras gigantes*, que extienden su propio alcance sobre la extensión completa de la política y que se reparten el mundo no a pesar de, sino más bien gracias al hundimiento de los viejos muros ideológicos. *Palabras 'hiperdensas'*, que parecen concentrar sobre sí el máximo de significado y de verdad. *Palabras-núcleo*: centros en torno a los cuales gravitan nuestras ideas, pero también nuestros conflictos. *Palabras 'cardinales'*, que indican el cenit y el nadir, lo viejo y lo nuevo, el Norte y el Sur, lo alto y lo bajo, la izquierda y la derecha. Son, en fin, *palabras 'estratégicas'*: o sea, fortalezas de nuestras creencias.

Estoy firmemente convencido de que estas palabras actualmente se han convertido en 'propietarias' de la realidad: por lo tanto, en *hiperreales*. Y por

esto creo también que, por detrás de su aparente evidencia, se esconden arcanos y enigmas que se pueden elucidar sobre todo a través de un análisis conceptual riguroso, pero también a través de una lectura sin prejuicios de la realidad: de un enfrentamiento sin prejuicios con los fenómenos reales. Si queremos, pues, estar verdaderamente preparados para enfrentarnos a los desafíos de nuestro tiempo, debemos tener el valor de asumir analíticamente y gobernar políticamente dos fenómenos distintos pero intensamente interactuantes entre sí: la 'desproporción prometeica' —como la llamaba Günther Anders— entre el hombre y el mundo de los productos humanos (o sea, el arsenal instrumental-lingüístico de la técnica) y el *desnivel cultural* producido por el conflicto entre los valores y su traducción existencial, entre los principios del universalismo políticamente influyente y su realización práctica en las disposiciones de la 'Constitución material'. Mantener juntos, en una tensión productiva, estos dos aspectos representa la única oportunidad (*chance*) de credibilidad y de relanzamiento de la democracia contemporánea. En este punto nos veríamos conducidos a concluir el discurso recurriendo a la vieja, pero siempre válida exhortación: *Hic Rhodus, hic salta!* Pero es aconsejable no precipitarse. Ya que lo que hasta ahora se ha dicho no es más que el prólogo de nuestro problema.

2

Si queremos intentar una aproximación adecuada, si no queremos quedarnos enredados en los escenarios apenas delineados, debemos, con cuidado, evitar dos enfoques, a la vez estériles y arriesgados. Debemos, en primer lugar, eliminar de nuestros discursos las 'sentencias de premio Nobel': es decir, aquellas formulaciones genéricas que el lenguaje de la política (aún ligado a cánones decimonónicos, a la vergüenza de las revoluciones que en este siglo han impregnado, del arte a la ciencia, las formas expresivas y el modo mismo de mirar la experiencia) parece haber transmitido a los intelectuales llamados a expresarse sobre todo. El arquetipo de estas sentencias está representado, naturalmente por el desconcertante 'descubrimiento' de que la situación actual de la Humanidad está marcada por la alternativa entre grandes peligros y grandes potencialidades futuras. En otras palabras, y más específicamente, se trata de evitar el 'doble' perverso de lo postmoderno: su oscilación pendular entre una hermenéutica de la euforia (pensamiento débil, teoría de los simulacros, *et similia*) y una heurística del miedo (enfoque común a su versión 'oscura': de la *posthistoire* de Arnold Gehlen al mismo 'principio-responsabilidad' de Hans Jonas). Pero, por otra parte, debemos también evitar el preparar cada vez nuestro 'diván occidental-oriental' (¿recordáis el *West-östlicher Diwan* del viejo Goethe?), dando la monserga con cualquier enésimo (y en realidad antidiluviano) 'descubrimiento' sobre las relaciones Oriente-Occidente.

Intentamos, entonces, coger el toro por los cuernos (con la esperanza de que no sea, en cambio, el propio toro el que nos encuerne): el Occidente se presenta hoy como una *esfera cultural que ha hecho explosión*. Y la explosión, de la que nos vemos conducidos a administrar los fragmentos, se ha producido no a pesar, sino como consecuencia de la victoria aparente de su modelo a escala global. ¿Qué caracteriza, entonces, la 'situación espiritual' de nuestro tiempo? ¿La imposición homologante de los parámetros occidentales bajo todos los cielos y sobre todas las culturas? No esto, según mi opinión. O al menos, sólo en parte esto. Estamos más bien en presencia de un nudo neurálgico, que viene aquí señalado —marchando en verdad, un poco contra la corriente—, respecto a la *discordia concors* de todos aquellos intelectuales, 'apocalípticos' o 'integrados', que, *desde el interior de Occidente*, se limitan a saludar de manera triunfalista el triunfo del Modelo occidental, o a cotorrear de una manera derrotista contra la homologación universal que dicho triunfo habría inducido, sin darse cuenta de que *en nuestros días ya desde hace tiempo el bastón se ha doblado en una dirección diametralmente opuesta a la del universalismo*. El temple que amenaza con marcar esta declinación del fin de siglo está representado por una rebelión cada vez más extendida e intensa en confrontación con el modelo universalista occidental. Me refiero —para los que todavía no lo hayan captado— a la batalla de los *communitarians* americanos frente al pacto democrático. Se trata de un fenómeno bastante más sutil e insidioso que el mismo 'tribalismo' nacionalista y subnacionalista que está desgarrando el continente europeo a partir del hundimiento del muro y del resquebrajamiento del imperio soviético. La batalla de los 'neocomunitarios' tiene de hecho un carácter *socio-cultural* antes que directamente político. Y por esto amenaza con brotar en grupos étnicos y estratos de la población tradicionalmente indiferentes a las vicisitudes de la *politique politicienne*. Para estos fundamentalismos 'indígenas' de Occidente las instituciones del universalismo representan el reino del 'gran frío' (del *Big Chill*), porque están marcadas de manera irremediable de una fisiológica indiferencia en relación con las *diferencias*: es decir, en relación con aquellos vínculos solidarios que pueden darse no entre individuos atomísticamente separados (según el esquema del 'contrato social' de Hobbes en adelante), sino entre sujetos concretos *culturalmente afines*. Se empieza así a delinear los perfiles inquietantes del desafío neocomunitario. Etnocéntrico, en su perspectiva, no es sólo el dispositivo estratégico-instrumental del universalismo (o sea, las técnicas, las convenciones, las reglas formales de la democracia), sino también su 'razón comunicativa': es decir, el ideal mismo del diálogo racional. En otros términos, la *persuasión* viene percibida como una forma civilizada del modelo de la *conversión* del 'bárbaro' o del 'infiel': una forma esencialmente dirigida a la neutralización de toda 'alteridad' cultural. En segundo lugar, la insistencia sobre la concreción de las formas de vida tiende a reconducir dentro del marco de las especificidades culturales el tema de la solidaridad y de los valores compartidos.

Frente a las fórmulas más extremas del comunitarismo y del 'multiculturalismo' (otra expresión-clave de estos años) es fuerte la tentación de descubrir en ellos nada más que un 'ya visto', un mero fenómeno de reacción anacrónica frente a las conquistas de la democracia y del racionalismo occidental. Pero hacer esto significaría sólo cerrar los ojos, encerrándose en una estéril y patética defensa de nuestras certezas. Querría decir no 'comprender' las razones de un desafío que está atrayendo a su órbita no sólo grupos sociales consistentes, sino también intelectuales aguerridos y técnicamente preparados: de Robert Bellah a Alasdair MacIntyre, de Christopher Lasch al mismo Richard Rorty. Por otra parte, y a propósito de las 'certezas': ¿estamos realmente seguros de que los temas de la solidaridad y del vínculo comunitario se encuentran ya recogidos de manera adecuada en las grandes ecuaciones del universalismo? Para responder a esta pregunta, les pido que me sigan en un rápido análisis de los componentes del 'tríptico revolucionario-emancipatorio', *liberté-égalité-fraternité*.

3

Indicaba antes que, tras su aparente evidencia, estos tres principios del universalismo moderno ocultan en realidad secretos enigmáticos y paradójicos que esperan aún ser descubiertos. Las paradojas del universalismo entendido en este sentido —en el sentido de lo que he definido como universalismo políticamente influyente, es decir: constitutivo de la política y de la libertad de los modernos— son esencialmente de dos tipos: se trata de a) *paradojas inherentes a la estructura ideal-conceptual* y de b) *paradojas inherentes a la dinámica y a la experimentación histórica*. Pasemos, pues, a examinar en orden los dos aspectos.

a) Como todos sabemos, la disputa ya secular entre liberalismo, socialismo y democracia se ha concentrado casi exclusivamente sobre los dos polos de la libertad y la igualdad, planteándose ya el problema de distinguir entre las dos dimensiones, ya de conjugarlas en una síntesis superior o simplemente aceptable. Sobre esta tensión bipolar se ha ejercitado largamente el complejo de doctrinas políticas, económicas y sociales que se referían a cada una de aquellas grandes opciones ideales o a sus, más o menos afortunadas, tentativas de composición: liberaldemocracia, socialdemocracia, 'socialismo liberal'. Dentro de estas vicisitudes, la *fraternité* se presenta —al menos en el perfil teórico— como la *dimensión olvidada*. Es raro encontrar una entrada específica dedicada a ella en los diccionarios políticos: no por casualidad no se encuentra una entrada para ella ni siquiera en la edición puesta al día del *Diccionario de política* de N. Bobbio, N. Matteuci y G. Pasquino. Laguna no sin importancia, ya que se trata de uno de los principios-clave del 'tríptico'. Existe, sin embargo, una razón profunda de esta ausencia: el problema de la 'fraternidad' representa una espina propia y verdadera en el flanco

para la tríada del universalismo moderno, precisamente en cuanto plantea la cuestión de la unión, del vínculo solidario-comunitario, que ninguna lógica de la pura libertad o de la mera igualdad está en situación de interpretar y resolver. La lógica a la que responden los valores de libertad y de igualdad es, en efecto, la lógica —puramente moderna— que subyace en el modelo cultural, histórica y antropológicamente determinado, de la autodecisión individual: modelo que, en último análisis, se apoya sobre un fundamento *individualista*. En la misma estructura conceptual y simbólica del universalismo existe, pues, un conflicto latente entre la lógica (general) de la *ciudadanía* y la lógica (específica) de la *pertenencia*. Es, por tanto, inevitable que incluso una Izquierda que quiere presentarse como el ‘partido de los derechos’ deba asumir por entero la crucialidad de esta paradoja. De aquí la cuestión principal, la cuestión de las cuestiones: ¿cómo ser portador de derechos sin enfrentarse a la lógica de la pertenencia?, ¿cómo conjugar *universalismo* y *diferencias*? Para dar una idea de la dificultad del problema bastará evocar dos ejemplos históricos. Ya en la fase revolucionaria, la *fraternité* busca y encuentra un asidero no episódico en el referente de la *Nation*, pero es propiamente este referente el que alimenta el contrapeso de la ‘nacionalización de las masas’ (G. Mosse): por la cual los Estados postrevolucionarios europeos —a partir de las guerras napoleónicas— asumen el factor nacional como momento identificatorio de reconocimiento y pertenencia en una función crítica frente a la pretensión francesa de imponer, a través de la legitimación universalista-revolucionaria sus propios intereses nacionales y expansionistas. La otra espina en el flanco del modelo universalista está representada por la lógica de clase: también ésta, paralelamente aunque de forma diversa a la lógica nacionalista, plantea el problema de una pertenencia y una identificación simbólicas que no están *per se* contempladas en los dos términos de la igualdad y la libertad. Ambas reivindicaciones de pertenencia han servido de límite y de freno a la lógica de los derechos, entendida como dinámica expansiva de reglas y dispositivos formales de garantía válidos universalmente. Si quisiéramos ser esquemáticos, podríamos decir que la clase, a diferencia de la nación, presenta dos tipos de seccionamiento: uno horizontal que está en la base de su vocación transnacional (o, como se decía antes, ‘internacionalista’); y uno vertical que sostiene, en cambio, el carácter ‘fuerte’ (y originariamente exclusivo) de sus criterios de identidad-pertenencia. Incluso hoy la proyección histórica de la ‘clase’ aparece todavía marcada por un perfil equívoco, si se quiere de una inextricable ambigüedad: basta pensar, por un lado, en las polémicas que durante toda una época ha llevado el movimiento obrero en nombre del ideal ilustrado ‘cosmopolita’ contra los ‘repliegues nacionalistas’ de las burguesías, y, por otro lado, en sus reiteradas invitaciones a ‘recoger las banderas’ dejadas caer en el fango por la ineptitud de las clases dirigentes. Por otra parte, el propio desarrollo de la socialdemocracia europea no está, como sabemos, libre de tentaciones nacionalistas (además de estatistas), sin llegar, sin embargo, a la solución extrema del leninismo: en el cual Clase y Estado tienden a acoplarse uno en otro dando lugar a un modelo bastante

lejano del originariamente delineado por Marx y por la Primera Internacional (y, en parte, incluso del elaborado —de una manera bastante más duradera y compleja— por la Segunda).

b) Vayamos ahora a las paradojas inherentes a la dinámica y la experimentación histórica de los principios del universalismo. Para captarlas, debemos retomar y profundizar en un tema que estaba claro para la mirada desencantada de un Tocqueville o de un Weber, e incluso para el ojo 'infernol', despiadadamente desmitificador, del viejo Marx: el proceso de la modernidad capitalista constituye un acontecimiento único, absolutamente excepcional, en el contexto de las sociedades humanas, precisamente porque se realiza a través de una revolución de los valores y una radical ruptura de los vínculos comunitarios que daban consistencia a los círculos de vida tradicionales. El afirmarse del universalismo moderno coincide así con la experiencia del *desenraizamiento universal*. Pero esta experiencia no es más que el efecto del despliegue del presupuesto cultural del universalismo: de su núcleo irreductiblemente *individualista*. Es el 'modelo individualista', pues, y no (para adoptar la doble oposición de Louis Dumont) el 'modelo holista', la base del principio mismo de la igualdad. Y es en esta base en la que se busca la explicación de su fuerza expansiva inaudita: una vez que la igualdad ha hecho irrupción en la historia, decía Tocqueville, no puede ser ya expulsada. Sucede, sin embargo —y también esto era claro para nuestros tres autores— que el *diferenciante* por excelencia ha sido siempre el modelo holista (precisamente, de forma paradójica, por su naturaleza intrínseca orgánico-jerárquica); mientras que el modelo individualista es (justamente por su vocación íntimamente igualitaria) *homologante* por excelencia. Paradoja crucial, que Tocqueville, Marx y Weber ponen —cada uno a su modo— fuertemente de relieve. Pero en este punto nos dejan despechados: ya que, por razones diversas si no opuestas, nada nos dicen de cómo resolverla. El primero y el último, como conviene a diagnósticos desencantados, proponen una ética para afrontar el 'destino', no ciertamente una teoría para 'hacer la historia'. El segundo, que quería hacer la historia y que ciertamente la ha condicionado de forma sensible, prevé una solución, pero —si se mira bien— en el sentido de una coincidencia final de la realización individualista y la satisfacción colectiva: ¿quién no recuerda la centralidad de 'cada uno' como remitente y destinatario de 'todos' en las proposiciones del *Manifiesto* o en las de la *Crítica del Programa de Gotha*? Contrariamente a lo que hoy se cree, la proliferación de 'falsas vías' en la Izquierda de inspiración marxista no se debe, en este siglo, a un exceso, sino al contrario, a un déficit de prescripción de la obra de Marx. Ha sido propiamente la ausencia de indicaciones de medio alcance acerca del 'qué hacer' —frente a la proyección 'irenista' del largo plazo y de tantos análisis dirigidos a la actualidad y al corto plazo— la que ha dejado a las organizaciones políticas de las diversas Internacionales enzarzadas con las paradojas de la emancipación universal.

Mientras, por un lado, el movimiento obrero declaraba que llevaba adelante la idea ilustrada de emancipación introduciéndola en la materialidad de los conflictos reales, por otro lado, blandía la lógica de clase como un arma contra el modelo de la homologación individualista. La pertenencia de clase, en otros términos, siempre ha representado una alteridad y una aporía insoluble del universalismo, haciendo de coágulo del lazo social contra la fragmentación inducida por el principio individualista.

Mirando ahora hacia atrás a la historia de este siglo dramático, se tiene la impresión de que la aporía se ha duplicado, dando lugar a dos fenómenos separados entre sí, y, sin embargo, en algún modo interactuantes. El primero de estos fenómenos históricos está representado por el desembocar del determinismo latente en la idea de las 'leyes del movimiento' (aspecto que en Marx convive y conspira con radicales premisas individualistas) en la fetichización de lo Colectivo: por esta vía se ha producido —con todas las alteraciones y legitimaciones 'ortodoxas' de la doctrina— la trágica experiencia del comunismo real. El segundo fenómeno se ha constituido en cambio en el aflorar de contratendencias o zonas de resistencia al universalismo, que consisten en reivindicar la autonomía irreductible de sujetos parciales, sean reales o contruidos de forma mitológica: raza, etnia, *Volk*. Sería verdaderamente interesante, en relación con esto, analizar las variadas manipulaciones a las que ha sido sometido en nuestro siglo el concepto de 'pueblo': y encontraremos ciertamente imprevistas e inquietantes confluencias entre 'derecha' e 'izquierda'. Pero creo que, una vez más, tiene razón un antropólogo como Dumont (a diferencia de tantos científicos políticos) al afirmar que el totalitarismo contemporáneo no es, en efecto, una 'aberración' o un 'acontecimiento excepcional' —excepción que confirmaría la norma de nuestras 'fortunas magníficas y progresivas' (G. Leopardi)— sino una criatura nacida de las vísceras del universalismo individualista: a pesar de que lo invierta radicalmente de signo, concediendo a una Identidad o Fetiche colectivo las prerrogativas (individualistas) de la voluntad de poder y de dominio sobre el mundo. No es ciertamente por casualidad que precisamente del análisis de la dinámica de las masas haya surgido en nuestro siglo la exigencia de excavar en el 'corazón tenebroso' de Occidente, para sacar a la luz sus elementos constitutivos. Sino más bien —y llego con esto al punto más delicado de mi argumentación— afrontar el problema en estos términos quiere decir inevitablemente encontrarse en los límites de un enfoque de tipo racionalista-utilitarista de los fenómenos sociales.

4

Para hacer evidentes estos límites introduciré un tema hoy dirimente no sólo en el plano teórico, sino también a nivel del desafío socio-cultural a la democracia representado por los *comunitarians*: el tema del *conflicto*

de valores. No sólo la filosofía, sino también la política occidental ha sido siempre propensa —salvo algunas significativas excepciones— a considerar los conflictos de valores como un accidente patológico. Una observación tal no afecta sólo al paradigma utilitarista sino también a la misma idea kantiana del hombre como agente moral. Disuelto el determinismo y el substancialismo casualista, hemos asistido en estos años a un retorno a lo grande de la ética. Y, sin embargo, este retorno aparece viciado en su base por un viejo prejuicio filosófico: la doctrina del comportamiento racional. Según esta doctrina, que tiene en Kant su cabeza más blasonada, cada hombre es un sujeto ético-trascendental capaz de actuar según principios universales, independientemente de su situación existencial y de su enraizamiento histórico-cultural específico. Se trata ahora de ver si una doctrina tal puede constituir una plataforma adecuada para afrontar los desafíos de nuestro tiempo, o si esta nobilísima idea no lleva en sí la matriz de la paradoja etnocéntrica del universalismo occidental: la paradoja, precisamente, que lo hace ser un vehículo tanto más potente cuanto más sutil de 'colonización' de las otras culturas. Vamos ahora a verificar, a partir de esta premisa, en qué sentido el tema del conflicto de valores hace explotar las dos principales versiones contemporáneas de la doctrina del comportamiento racional.

Para esta verificación me referiré en un primer momento positivamente y en un segundo momento críticamente a dos autores que en el área anglosajona representan según mi opinión un resultado particularmente maduro y complejo de la elaboración ético-política contemporánea: Bernard Williams y sir Isaiah Berlin. Para los dos el límite del *neoutilitarismo* es reconocible en la pretensión de reducir el conflicto de valores a un caso de incoherencia lógica, mientras que el límite del *neocontractualismo* consiste en el presuponer una elevada homogeneidad cultural de los sujetos y los grupos que se colocan en la 'posición originaria'. Desde este punto de vista, la crítica dirigida a John Rawls por los neocomunitaristas parece todo lo contrario que infundada: el 'velo de la ignorancia' que está como presupuesto de la 'posición originaria' del contrato es en realidad demasiado sutil; se debería aumentar su espesor si se quiere incluir también a sujetos que no están al corriente de hechos como la Revolución francesa, o que no están dispuestos a atribuir a los valores nacidos de ella un significado universal. Pero es propiamente ésta la dificultad frente a la que se encuentran hoy las sociedades democráticas de Occidente: afrontar las reivindicaciones de ciudadanía de individuos y grupos culturalmente diferenciados, que mientras reclaman instrumentalmente el reconocimiento de sus propios derechos, no están sin embargo dispuestos a reconocer legitimidad universal al formalismo democrático. Lo mismo para Berlin que para Williams (no obstante la diversidad de lenguaje y de orientación teórica), la tradición filosófica occidental encuentra su límite propiamente allí donde considera los conflictos de valores como una patología, un obstáculo a remover, un inconveniente que

hay que reparar lo más rápido posible. La tendencia filosófico-política dominante en Occidente se apoya, en efecto, según Berlin sobre un 'trípode', sobre tres aserciones fundamentales: 1) para cada pregunta auténtica hay una única respuesta correcta, que excluye todas las otras como erróneas, como no-verdaderas: no hay una interrogación formulada con claridad lógica, a la cual se pueda dar dos respuestas diversas que sean las dos correctas (y ni qué decir que si no existe respuesta correcta, la pregunta es considerada inauténtica; 2) existe *un* método para encontrar las respuestas lógicamente justas; 3) todas las respuestas correctas deben ser compatibles entre sí. Una tradición estructurada de esta manera en realidad puede 'tolerar' *sólo* el conflicto de intereses; mientras el conflicto de valores viene recibido por ella como un *desencadenamiento* patológico: o sea, literalmente, alejamiento de la cadena del ser, colapso de la coherencia lógica, déficit de racionalidad. La realidad del contexto social está, sin embargo, constituida por una pluralidad de valores que pueden entrar en conflicto y que no son necesariamente reductibles uno a otro. Este conflicto se traduce, por tanto, en *conflicto de obligaciones*, de imperativos recíprocamente incompatibles, que no pueden en absoluto tratarse como un caso de incoherencia lógica —si no es el precio de pensar y operar según un modelo etnocéntrico y colonialista de Razón. En breve: hay una dramática tipología de casos que podríamos llamar 'trágicos' en los que nos encontramos en presencia de una *exclusividad incommensurable* (B. Williams) entre diversas jerarquías de valores. Es este hoy el caso no sólo del enfrentamiento entre la cultura occidental y las otras culturas, sino también el caso de un conflicto de valores que atraviesa el corazón mismo de la Cosmópolis, de la realidad metropolitana de Occidente.

De la diagnosis de estos dos autores emerge así la clara consciencia de que con el globalizarse del modelo occidental, el problema de la alteridad cultural no se configura sólo como un choque con el exterior sino como una *aporía interna al funcionamiento de la sociedad occidental misma*. Es Berlin, sin embargo, el que advierte con particular agudeza la crucialidad del problema. Su reflexión reciente acomete, en efecto, directamente el tema del declive de las utopías, planteando indirectamente la pregunta: ¿por qué el fracaso de la idea del 'hombre nuevo' y de la 'sociedad perfecta' no se agota con el hundimiento del comunismo real, sino que repercute dramáticamente de Este a Oeste? Y, al intentar la difícil respuesta, parte de un nexo entre la Utopía occidental y la idea de una naturaleza (ético-racional) homogénea y universal del Hombre. Todas las variantes utópicas encuentran un claro anclaje en la originaria vocación universalista de la cultura occidental. El arco completo de su vicisitud histórica —de las 'utopías coloniales' a la 'colonización del futuro' (O. Paz)— recibiría su marca de la imagen de la 'satisfacción universal': de una estática perfección entendida como restauración de una unidad originaria rota. Del sugestivo fresco histórico-doctrinal de sir Isaiah Berlin surge así la propuesta del *pluralismo* como la única solución plausible a los

opuestos pero simétricos inconvenientes del universalismo y del relativismo cultural. ¿Pero en qué modo y con qué argumentos se puede proponer una solución tal?

5

El pasaje fundamental de la argumentación de Berlin consiste en oponer al modelo universalista la otra cara de la filosofía ilustrada (y, *mutatis mutandi*, hegeliana) de la historia: la idea de la autonomía irreductible de las culturas prevista por Herder y, antes aún por Vico). A la utopía de una Historia entendida como tránsito progresivo (lineal o dialéctico) a la transparencia de la Razón se enfrentaría la ‘saludable’ opacidad de las *diferencias* culturales, comprendidas en su individualidad inconmensurable. Ninguna ética, ninguna racionalidad del actuar se forma sola, sino en un alvéolo de tradición y de lenguaje: en una palabra, en un *simbolismo* específico. Cada cultura, pues, dispone de parámetros propios y de una propia jerarquía de valores diversa de las demás. Postular un criterio de mérito que presuponga una única unidad de medida acerca del ‘comportamiento racional’ es por tanto una prueba de ceguera hacia lo que hace humanos a los seres humanos: la capacidad de diferenciarse culturalmente. La advertencia de Berlin es extremadamente severa: o la democracia se despoja de sus tradicionales prerrogativas de autoctonía cultural y abandona el fetiche universalista y monista de un Sujeto substancial homogéneo o se encontrará inevitablemente enredada en la masa crítica de sus paradojas: absorbida en la espiral de la *profecía que se autorrefuta* (*self-refuting prophecy*).

Y sin embargo, cuanto más aparece en Berlin el riguroso planteamiento del problema, tanto más es insatisfactoria la solución propugnada. La inadecuación se encuentra esencialmente en su modo de entender la democracia de la ‘diferencia’, que interpreta en la acepción de democracia pluralista o *de las diferencias*. Se trata, bien entendido, de una acepción nada ‘débil’: implica, al contrario, el conflicto como momento *constitutivo* del proceso democrático y la búsqueda del ‘bien común’ como equilibrio inestable entre las aspiraciones de los distintos grupos. Pero tal acepción permite salir sólo de una manera retórica del horizonte del relativismo ético de cuño kelseniano, o como mucho corregirlo e integrarlo a través de la noción antropológica (por otra parte nada extraña al mismo Kelsen) de *pluralismo cultural*. Y esto porque en el análisis de Berlin permanecen substancialmente no resueltas dos cuestiones decisivas, de vital importancia para la teoría democrática.

En primer lugar (I) la cuestión relativa a la premisa de los valores de la democracia: la intangibilidad de los derechos humanos entendidos como derechos individuales, como derechos inalienables del individuo. El relativismo ético y filosófico kelseniano incluye tal valor último en el esquema rigurosamente condicional ‘*si... entonces*’: si se opta por el principio del derecho a la vida y a la libertad de cada uno, *entonces* no se puede no preferir

la sociedad democrática. Una salida coherente de las restricciones del relativismo induce a asumir este valor como momento de desafío y de confrontación con las culturas 'otras' que lo niegan o lo subordinan a otros valores (lo Colectivo, el Estado, la Nación, etc.). Pero esto impone también la superación del axioma de la inconmensurabilidad de las culturas propio de una cierta antropología y la adopción de una óptica comparativa capaz de contemplar el momento de la *interacción simbólica* entre contextos culturales. La asignación de la dimensión simbólica al momento exclusivo de la diferenciación señala, en efecto, la pesada herencia de un prejuicio etnocéntrico largamente presente en los estudios antropológicos: y, bien mirado, el énfasis sobre las diferencias (que sin embargo se presentan, cada una en su ámbito, como irreductible *identidad*) no es, en efecto, una antítesis, sino la cruz de la medalla del universalismo homologante. El abandono de la idea universalista-substancial de 'bien común' no debe necesariamente concluir en abrazar el escenario herderiano de culturas que se relacionan las unas con las otras como autoconsistencias insulares o como mónadas sin puertas ni ventanas. La globalización del mundo establecida con el hundimiento de los muros entre Este y Oeste nos ha proyectado de improviso contra una pared tan grande que no conseguimos distinguir los contornos. Y los contornos son los de un problema tan macroscópico que pasa inobservado: una confrontación efectiva entre las grandes culturas del planeta aún no ha tenido lugar. Esta confrontación está en camino de imponerse como una urgencia absoluta, en el momento en que las democracias occidentales heredan en su propio seno componentes cada vez más activos y conspicuos de otros contextos culturales. Todo esto se verifica en presencia de un umbral crítico: un umbral que acabamos de atravesar silenciosamente, casi sin darnos cuenta, y que subvierte de manera radical la idea misma de 'naturaleza' a la cual estábamos acostumbrados (y sobre la cual habíamos construido, a partir de la era moderna, nuestros Órdenes políticos y Contratos sociales). La naturaleza había sido concebida hasta ahora por la cultura occidental esencialmente de dos maneras: como 'templo', cosmos ordenado y contenedor intraspasable de acontecimientos que sucedían cíclicamente (según la acepción clásica desde la civilización griega y romana hasta la época medieval); y como 'laboratorio', sección del universo físico recortable por los experimentos (según una acepción establecida por la revolución científica desde el seiscientos hasta la época industrial). Hoy vemos emerger una nueva idea, donde las fronteras mismas entre naturaleza y arteficio tienden a desdibujarse: la naturaleza como 'código' (idea novísima, postmoderna si se quiere, pero al mismo tiempo antiquísima; evoca, en efecto, el tema tradicional, hermético y cabalístico, de la cifra y el desciframiento). Es a partir de aquí que debemos repensar la idea misma de contrato (que originariamente postulaba la naturaleza como un 'estado', un presupuesto inmodificable sobre el que erigir el arteficio estatal) y relanzar el desafío del universalismo previendo un nuevo abanico de posibilidades para el destino de la especie sobre el planeta.

¿Qué tarea aguarda entonces —sobre este fondo, como poco, ‘perturbador’— a la democracia? Ante todo, debe hacerse cargo de la radical transformación que han sufrido algunos de los problemas clave con los cuales se ha medido históricamente: para empezar, el tema de la explotación, que hoy tiende cada vez más a convertirse en el de la marginación. Pero el mismo fenómeno de la marginación no puede ser visualizado en los términos clásicos, ya que hoy viene directamente a asumir una dimensión *crítico-cultural*. En el curso de una reflexión reciente Samuel N. Eisenstadt (un sociólogo que como pocos ha sabido acercarse con un enfoque comparativo a las consecuencias culturales de la ‘modernización’) ha proporcionado una interpretación iluminadora de los fundamentalismos contemporáneos: explicando cómo los mismos no son llevados por las capas explotadas y pobres, sino más bien por aquellos estratos de la población que se sienten marginados del ‘centro’ de la sociedad. Este sentimiento de *marginación del centro* constituye un aspecto esencial no sólo para el análisis sociológico, sino para una redefinición radical del concepto mismo de democracia. Asumirlo plenamente significa ir a las raíces de este concepto, activando una confrontación entre las *dos mitades* de Occidente. Significa verificar, sin prejuicios, si el ‘modelo oceánico’ de los países de la *common law* no es acaso más idóneo que el ‘modelo continental’ de los países de la *civil law* para hacer interactuar los dos polos del *universalismo* y de la *diferencia*. Pero reconocer esto querría decir, para la Izquierda, renunciar de una vez por todas a la idea del Estado como ‘palanca’ de la emancipación. Querría decir... *oublier Paris*.

Llego así, en conclusión, al otro punto —más exquisitamente teórico— recogido de la diagnosis de Isaiah Berlin. El punto se refiere (II) a la cuestión relativa a lo que —por retomar a Robert Dahl— podríamos llamar el ‘concepto sombra’ de la democracia. Consiste no ya en una ‘superación’ en clave relativista o pluralista de su estatuto metafísico substancial, sino más bien en la activación de su cariz antimetafísico: si es verdad que la vocación de la democracia, en cuanto institución político-cultural típica de Occidente, viene dada —como bien sabían Tocqueville, Marx y Weber— por la cifra del desenraizamiento, su definición más congruente será aquella de *lugar común del desenraizamiento*. Sólo a partir de aquí —de esta recuperación que es también un repensar alternativo del potencial de la tradición— se abre la posibilidad de una confrontación con las ‘alteridades’ culturales capaz de escapar a los opuestos y especulares riesgos del universalismo hegemónico y del relativismo. La democracia —y sólo la democracia— puede llamarse con todos los títulos comunidad paradójica: *comunidad de los que no tienen comunidad*. No a pesar de, sino propiamente en virtud de sus reglas formales que, limitando la *taxis*, la esfera del ejercicio del poder, garantizan el desarrollo autónomo de las esferas de la vida. La democracia está siempre ‘por venir’ (*advenire*), propiamente porque no sacrifica jamás a la utopía de una transparencia absoluta la opacidad de la fricción y del conflicto. La democracia no

goza de un clima templado, ni de una luz perpetua uniforme, propiamente porque se nutre de aquella *pasión del desencanto* que tiene unidos —en una tensión irresoluble— el rigor de la forma y la disponibilidad de acoger 'huéspedes inesperados'.

Por lo cual sabe que se precipitará en la ruina si olvida aunque sólo sea por un instante el único presupuesto que la mantiene en vida: el *totum* es el tótem.