

MULTICULTURALISMO CONTRA PLURALISMO

GIOVANNI SARTORI

Pluralismo y multiculturalismo no son en sí mismas nociones antitéticas, nociones enemigas. Si el multiculturalismo se entiende como una situación de hecho, como una expresión que simplemente registra la existencia de una multiplicidad de culturas (con una multiplicidad de significados a precisar), en tal caso un multiculturalismo no plantea problemas a una concepción pluralista del mundo. En ese caso el multiculturalismo es sólo una de las posibles configuraciones históricas del pluralismo. Pero si el multiculturalismo, en cambio, se considera como un valor, y un valor prioritario, entonces el discurso cambia y surge el problema. Porque en este caso pluralismo y multiculturalismo de pronto entran en rumbo de colisión.

Mientras tanto, nadie ha dicho que más multiculturalismo equivalga a más pluralismo. Si una determinada sociedad es culturalmente heterogénea, el pluralismo la incorpora como tal. Pero si una sociedad no lo es, el pluralismo no se siente obligado a multiculturalizarla. El pluralismo aprecia la diversidad y la considera fecunda. Pero no supone que la diversidad tenga que multiplicarse, y tampoco sostiene, por cierto, que el mejor de los mundos posibles sea un mundo diversificado en una diversificación eternamente creciente. El pluralismo nace en el mismo parto con la tolerancia, y la tolerancia no ensalza tanto al otro y a la alteridad: los acepta. Lo que equivale a decir que el pluralismo defiende, pero también frena la diversidad. Como escribe Zanfarino: “El pluralismo implica por definición distinciones y separaciones, pero no es abandono pasivo y la heterogeneidad ni renuncia a tendencias comunitarias” (1985, pág. 175). Y por consiguiente el pluralismo asegura ese grado de asimilación que es necesario para crear integración. Para el pluralismo la homogeneización es un mal y la asimilación es un bien. Además, el pluralismo, como es tolerante, no es agresivo, no es belicoso. Pero, aunque sea de manera pacífica, combate la desintegración.

El que el pluralismo no se reconozca en una diversificación creciente está confirmado en los hechos por el pluralismo de partidos. Un partido único es “malo”; pero dos partidos ya son “buenos”, y tanto la teoría como la praxis del multipartidismo condenan la fragmentación de partidos y recomiendan sistemas que no sobrepasen los cinco o seis partidos. Porque en el pluralismo de partidos se deben equilibrar dos exigencias distintas, la representatividad y la gobernabilidad; y si multiplicar los partidos aumenta su capacidad de representar las diversidades de los electorados, su multiplicación va en menoscabo de la gobernabilidad, de la eficiencia de los Gobiernos. Y por tanto el pluralismo se reconoce en una diversidad contenida. Y la misma lógica se aplica, *mutatis mutandis*, a la sociedad pluralista, que también debe compensar y equilibrar multiplicidad con cohesión, impulsos desgarradores con mantenimiento del conjunto.

Dos versiones del multiculturalismo

Del multiculturalismo, pues, se pueden dar dos versiones. La diseñada más arriba es, en resumidas cuentas, la de un multiculturalismo que está sometido a los criterios del pluralismo. Pero hoy la versión dominante del multiculturalismo es una versión antipluralista. En efecto, sus orígenes intelectuales son marxistas. Antes de llegar a Estados Unidos y de americanizarse, el multiculturalismo arranca de neomarxistas ingleses, a su vez fuertemente influenciados por Foucault; y se afirma en los *colleges*, en las universidades, con la introducción de “estudios culturales” cuyo enfoque se centra en la hegemonía y en la “dominación” de una cultura sobre otras. También en América, pues, los teóricos del multiculturalismo son intelectuales de amplia formación marxista, que quizá en su subconsciente sustituyen la lucha de clases anticapitalista, que han perdido, por una lucha cultural *anti-establishment* que les vuelve a galvanizar. Y como en Estados Unidos es más difícil ignorar el pluralismo que en la tradición marxista europea, resulta así que los marxistas americanos llegan a un multiculturalismo que niega el pluralismo en todos los terrenos: tanto por su intolerancia, como porque rechaza el reconocimiento recíproco, y porque hace prevalecer la separación sobre la integración.

Si este multiculturalismo hubiese existido en los siglos en los que se estaba formando la “nación americana”, *The First New Nation* (Lipset, 1963) no hubiera nacido nunca, y Estados Unidos sería hoy con toda probabilidad una sociedad de tipo balcánico. *E pluribus unum* (de muchos uno) resume el proceder del pluralismo. *E pluribus disiunctio* (de muchos el desmembramiento) puede o podría compendiar, en cambio, los frutos del multiculturalismo. La presentación que de él hacen sus autores es sin duda muy atractiva. El multiculturalismo refleja –se nos dice– “un deseo extendido de autenticidad y de reconocimiento que atraviesa la subjetividad moderna” (Champetier, 1998, pág. 7). Dicho así, suena bien. Pero las buenas intenciones no bastan, y de buenas intenciones mal realizadas está empedrado el infierno. Arthur Schlesinger observaba al inicio de los años noventa que “América se ve cada vez más como compuesta de grupos que están más o menos *arraigados* en sus caracteres étnicos” (1992, pág. 16). A lo que se ha opuesto que, mientras esta tesis es cierta en el debate cultural, “en realidad no ha penetrado... en las actitudes, preocupaciones e interacciones de las personas de la calle” (Smelser y Alexander, 1995, pág. 5). Y es verdad. Sin embargo, esta contra-deducción muestra una sorprendente miopía. Siempre existe un desfase temporal entre lo que ocurre en las *élites* y su transvase a las masas. Por tanto es extraño que a Smelser y a Alexander se les escape cómo una polarización que se apodera primero de la Universidad, después de los medios de comunicación, después de la escuela media, acaba inevitablemente por penetrar, algunos decenios después, en toda la sociedad. Es extraño también porque a Smelser y a Alexander no se les escapa en cambio que el multiculturalismo es reciente. Como ellos mismos señalan, tanto en la crisis de 1929-1930 (la gran depresión), como en la revolución estudiantil de los años sesenta, como en el transcurso de toda la masiva inmigración entre 1880 y los años veinte, en todas esas coyunturas “la existencia y la legitimidad de una cultura nacional dominante y ‘hegemónica’ se daba por supuesta por todas las partes. La cultura americana no se discutía” (1994, pág. 41).

Hay que señalar también que, cuando Schlesinger denunciaba una caída en el tribalismo, la palabra clave era *roots*, raíces, y por tanto que el eslogan seguía siendo el de redescubrir sus propios orígenes. Pero hoy el cesto se ha ampliado, y la bandera del multiculturalismo (en especial cuando está empuñada por las feministas) se hace, precisamente, multicultural. Al mismo tiempo que Schlesinger, Iris Marion Young (1990) propugnaba ya el ideal de un sistema de grupos “aislados” y con igual poder, que no son solidarios entre sí y que se reconocen uno a otro el derecho a perseguir “diversos” fines y estilos de vida. Hoy predomina, pues, un multiculturalismo que, aunque sigue estando anclado en la etnia, sin embargo, es de cuño “cultural”. Y por ello debemos partir, en nuestro análisis, de lo que se debe entender por cultura en el multiculturalismo.

Cultura, etnia y el otro

¿En qué sentido el multiculturalismo significa cultura y culturas? Empecemos por precisar lo que *no es* la cultura de los multiculturalistas. No es, se comprende, la “cultura culta”, la cultura en la acepción docta de la palabra. Tampoco es cultura en el significado antropológico del término, según el cual, todo ser humano vive en el ámbito de una cultura, dado que es un animal parlante (*loquax*) y, por tanto, “animal simbólico” (Cassier, 1948), caracterizado por vivir en mundos simbólicos. Ni tampoco es cultura como conjunto de modelos de comportamiento, es decir, en un sentido behaviorista. Y, por último, tampoco es cultura en la acepción en la que los politólogos hablan de “cultura política” (véase Almond, 1970, págs. 35-37, 45-47, y *passim*).

Estas exclusiones todavía no son suficientes. Pero tampoco es fácil restringir más –conceptualmente hablando– precisamente porque el prefijo “multi” del multiculturalismo no sólo dice que las culturas son muchas, sino también supone que son variadas, de distinto tipo. En el cesto de los multiculturalistas, “cultura” puede ser una identidad lingüística (por ejemplo, la lengua que nos constituye como nación), una identidad religiosa, una identidad étnica y, para las feministas, una identidad sexual sin más, además de “tradicción cultural” en los significados habituales de este término (por ejemplo, la tradición hebraica, la tradición occidental, la tradición islámica, o bien las costumbres de unos determinados pueblos). Este condensadísimo elenco nos hace comprender enseguida lo heterogénea que es la cesta, y también cómo puede inducir a engaño. Bajo la expresión “cultura” no todo es cultura. Y debe quedar claro que una diversidad cultural no es una diversidad étnica: son dos cosas distintas.

Pero el aspecto más singular de nuestro agregado está en el combinar juntos etnia y feminismo. Se reivindica una identidad, por regla general, si está amenazada; y suele estar amenazada porque se refiere a una minoría que se considera oprimida por una mayoría. En Estados Unidos los blancos son también una etnia; pero al ser mayoría no tienen motivo para reivindicar una “identidad blanca”. Pero también las mujeres son en todas partes una mayoría (respecto a los hombres); y sin embargo se declaran oprimidas. ¿Con qué título? Étnico no, porque las feministas son en primerísimo lugar blancas (aunque arrastren a mujeres negras). ¿Cultural? No está claro en qué sentido. La cultura de las mujeres americanas es en casi todos los sentidos del término la misma que la de los hombres. Así pues, su motivo de lamento y de reivindicación es el estar “discriminadas”, especialmente en los trabajos. Pero esto no es un título reivindicativo de “identidad”, y en todo caso es distinto de todos los otros. Porque está claro que la identidad del ser mujer no es la identidad (verdaderamente amenazada) del ser indio-americano. En todo caso, el tema es que la fuerza del multiculturalismo se funda sobre una extraña alianza y sobre extraños compañeros de cama: una alianza que potencialmente transforma a fuerzas minoritarias en una fuerza mayoritaria.

¿Por qué decir, entonces, multiculturalismo? La verdad es que cultura es una palabra que suena bien, mientras que cambiarla por raza y decir “multirracismo” sonaría mal. El multiculturalismo también es, especialmente en sus más empedernidos seguidores, racista. Pero no comete el error de reconocerse como tal. Por otra parte, en vez de decir multirracial podríamos decir multiétnico. ¿Cuál es la diferencia?

Son dos palabras, porque la primera viene del griego y la segunda es moderna. Por tanto, los dos términos podrían ser sinónimos, pero en la evolución lingüística el concepto de etnia ha llegado a ser más amplio que el de raza; una identidad étnica no sólo es racial, sino también una identidad basada en características lingüísticas, de costumbres y de tradiciones culturales. En cambio, una identidad racial es en primera instancia una (más estricta) identidad biológica que se basa, para empezar, en el color de la piel. Por otra parte, raza es también un concepto antropológico que

sobrepasa, como tal, el de etnia. Por tanto, hoy por hoy, la distinción es sobre todo ésta: que el predicado “étnico” se usa en sentido neutral, mientras que “raza” y racial suelen ser calificaciones descalificantes para uso y consumo polémico¹.

Es obvio que el multiculturalismo como existencia en el mundo de una enorme multiplicidad de lenguas, culturas y etnias (del orden de las cinco mil) es un hecho en sí tan obvio y tan sabido que no necesita un término *ad hoc* para identificarlo. Por tanto “multiculturalismo” es hoy una palabra portadora de una ideología, de un proyecto ideológico.

La política del reconocimiento

¿Era multicultural la Unión Soviética? Hoy todos dirían que sí. Pero bajo Stalin nadie se percataba de ello, y si Stalin se hubiera dado cuenta del multiculturalismo lo habría aniquilado rápidamente. Porque en la sociedad cerrada el multiculturalismo no nace o nace muerto. Puede existir en estado latente, pero por eso mismo permanece como una realidad escondida y no visible. El multiculturalismo presupone, para que se dé, una sociedad abierta que cree en el valor del pluralismo. Pero este presupuesto es desconocido por los actuales partidarios del multiculturalismo². Para ellos es como si el pluralismo no hubiera existido nunca. El que se refiere a él lo cita inadecuadamente, confundiéndolo con “pluralidad”. Y en el multiculturalismo culto –de alta cultura– de sus filósofos, el pluralismo desaparece incluso como término. En el libro que es modelo autorizado en esta materia más que ningún otro –el volumen colectivo *Multiculturalism* (Guttman, 1994)– no faltan las referencias eruditas, pero, por ejemplo, la tolerancia se cita sólo una vez (en la introducción) y la palabra pluralismo ni siquiera aparece, no se le cae de la pluma a ninguno de los autores. La omisión es verdaderamente sorprendente. Charles Taylor, la “estrella” del libro, se explaya sobre Rousseau y Kant (que en mi opinión tocan el tema casi por los pelos), pero se refiere sólo de pasada a Hegel (que precisamente es el autor por excelencia sobre el *Anerkennung*, sobre el tema del reconocimiento)³. Y es, insisto, majestuosamente silencioso sobre el pluralismo y sobre toda la literatura que he recordado en la primera parte de este libro. Y como no puedo sospechar que Taylor no sepa nada de pluralismo, sólo puedo sospechar que lo ignora porque le molesta. Y no cabe duda de que le incomoda. Porque el caballo del pluralismo ciertamente no conduce –ya se ha visto– a donde Taylor y los *liberals* “comunitarios” quieren llegar. En cualquier caso –en los procesos de intenciones siempre se puede uno equivocar – en el argumento de Taylor el concepto fundamental es el de “reconocimiento”, y los conceptos de acompañamiento son autenticidad, identidad y diferencia (bien entendido, con significados que no son los del pluralismo). La tesis es “que nuestra identidad en parte está formada por el reconocimiento, por el frustrado reconocimiento, y con frecuencia por el desconocimiento de los otros”, y, por tanto, que la demanda de reconocimiento que surge de los grupos minoritarios o “subalternos” se hace urgente por la conexión entre “reconocimiento e identidad”. Hasta ahora, todo bien. Pero la conclusión afirma que “el no-reconocimiento o el desconocimiento puede infligir daño [*harm*], puede ser una forma de opresión que nos aprisiona en una falsa, torcida y reducida manera de ser” (Taylor, 1994, pág. 25).

Y aquí ya no todo está bien. Porque aquí se exagera a lo grande. La opresión inducida por el frustrado reconocimiento es un poco como la “violencia estructural” de Galtung: una violencia que existe siempre, dado que las estructuras están siempre ahí, y que por tanto nos “violenta” incluso sin actos de violencia, e incluso sin violentadores. Del mismo modo, si el frustrado reconocimiento es opresión, entonces la opresión que nos priva de la libertad, y nos mete en la cárcel sin proceso o nos pierde en un campo de concentración, ¿qué es? ¿Son la misma cosa? No, no son lo mismo y ni siquiera son distintas formas de un mismo concepto. Y el que lo sostiene hace trampas en el juego “estirando” y forzando más allá de lo permitido el sentido de la palabra opresión. Porque el tema del

reconocimiento permite, sí, afirmar que el desconocimiento produce frustración, depresión e infidelidad; pero verdaderamente eso no nos autoriza a afirmar que estemos oprimidos. Opresión, en el sentido serio y preciso del término, es privación de libertad. Y la depresión no es opresión.

Hay, además, en el argumentar de Taylor, un salto demasiado fácil y desenvuelto entre individuo y grupo, entre persona individual y colectividad. Si yo como individuo me siento frustrado, si mi trabajo no se reconoce, si no triunfo, después no resulta fácil entender cómo este argumento se puede trasladar a una colectividad; es decir, en qué medida vale a escala supraindividual. Y viceversa, así como no está claro hasta qué punto, y por cuánto tiempo, un individuo se sienta menos frustrado y menospreciado si la comunidad con la que se identifica es estimada o llega a ser más estimada. A un muerto de hambre blanco, en un mundo de blancos, ¿qué le importa el reconocimiento del hecho de ser blanco? O bien pongamos que yo sea un actor fracasado.

¿El saber que mi profesión es apreciada acaso me haría menos fracasado y menos infeliz? Lo dudo bastante. Pero vayamos al meollo de la cuestión. Según Taylor, la política del reconocimiento exige que todas las culturas no sólo merezcan “respeto” (como en el pluralismo), sino un “mismo respeto”. Pero ¿por qué el respeto tiene que ser igual? La respuesta es: porque todas las culturas tienen igual valor. Aunque no lo parezca, esto es un salto acrobático. E inaceptable.

A Saul Bellow se le atribuye (probablemente sin razón) esta frase: “Cuando los zulúes produzcan un Tolstói lo leeremos”. ¡Santo cielo! Para el griterío multiculturalista esto es una “arrogancia blanca”, insensibilidad hacia los valores de la cultura zulú, y violación del principio de la igualdad humana. Pero no, “humana” precisamente no. La igualdad que se invoca aquí no es entre seres humanos, sino entre yo (como pintor) y Van Gogh, o bien entre yo (como poeta) y Shakespeare. Y yo de entrada la declaro ridícula. Atribuir a todas las culturas “igual valor” equivale a adoptar un relativismo absoluto que destruye la noción misma del valor. Si todo vale, nada vale: el valor pierde todo valor. Cualquier cosa vale, para cada uno de nosotros, porque su contraria “no vale”. Y, si no es así, entonces no estamos hablando de valores. Sobre este tema Taylor se mueve con cuidado. Admite que aquí se plantea un problema serio (pág. 43). Pero, en su tortuoso corretear alrededor de este problema, su intención es evadirlo. Sí, la presunción del idéntico valor no es *unproblematic*, no deja de plantear problemas; entre otras cosas, porque toda cultura “puede estar sujeta a fases de decadencia” (pág. 66). Taylor rechaza también la tesis extrema de Foucault o Derrida de que “todos los juicios de valor se fundan en último análisis en criterios impuestos por estructuras de poder” (pág. 70). Lamenta del mismo modo que “la demanda perentoria de juicios de valor favorables [omnifavorables] sea homogeneizante” (pág. 71). Pero después, sobre la frase atribuida a Bellow, concluye que “revela la profundidad del etnocentrismo. En primer lugar, se postula implícitamente que la excelencia debe tener aspectos que nos son familiares: los zulúes deberían producir un Tolstói. Segundo, se presupone que esa contribución suya está aún por llegar” (*ibid.*). ¡Ay de mí!, los dos argumentos son a la vez ficticios. Está claro que Tolstói está citado como un ejemplo. Y como el propio Taylor había observado antes –en su hipócrita escapismo– que toda cultura puede estar en decadencia, entonces, ¿dónde está la ofensa etnocéntrica de una remisión al futuro? Supongamos que Bellow hubiera dicho (una invención vale tanto como otra) que cuando los zulúes produzcan un Confucio o produzcan un *Kamasutra*, entonces los leeré. En tal caso la acusación de etnocentrismo se cae por su propio peso y el juego del decir y desdecir de Taylor aparece con toda evidencia.

El tema de la “política del reconocimiento” de Taylor está muy bien enfocado –en el volumen que examinamos– por Michael Walzer, que lo ubica entre dos tipos de liberalismo: “el liberalismo 1, que se identifica fuertemente con los derechos individuales y, por ello, con un estado rigurosamente neutral: ... [y] un liberalismo 2, que admite un Estado comprometido en hacer sobrevivir a una particular nación... y un conjunto (limitado) de naciones, culturas y religiones, con tal que los

derechos fundamentales de los ciudadanos de distinta afiliación... estén todos protegidos” (*loc. cit.*, pág. 99)⁴. Taylor, observa Walzer, opta por el liberalismo 2; pero, siempre para Walzer, el liberalismo 2 es una opción que permite volver a optar por el liberalismo 1.

Por tanto, ¿Estado neutral y *color-blind* (indiferente a los colores), o bien Estado sensible a los colores, y por tanto que valora la diversidad y por eso es intervencionista? Walzer sugiere, ya lo he dicho, que cuando el liberalismo 2 no convence, o produce desastres, se debe volver al cauce del liberalismo 1. Yo estaría de acuerdo si en el mundo real se produjeran estas acrobacias, como en el mundo filosófico. Mas no es así. Pero sobre todo no estoy de acuerdo porque a Walzer se le escapa cuál es el problema subyacente, y es que en el paso del liberalismo 1 al liberalismo 2 se pasa de un sistema que controla y limita la arbitrariedad del poder a un sistema que la restablece en su modalidad más devastadora.

Reconocimiento, acción afirmativa y diferencias

¿La política del reconocimiento es algo más que una nueva etiqueta para la *affirmative action*, la acción afirmativa americana, que es una política de “trato preferencial”? Sí y no; pero sobre todo no. La política del reconocimiento no sólo tiene mayor alcance que el tratamiento preferencial, sino que también está dotada de una más exaltante (o exaltada) base filosófica. Además, los objetivos son distintos, muy distintos.

El tratamiento preferencial se concibe como una política correctora y de compensación capaz de crear, o recrear, “iguales oportunidades”, o sea, iguales posiciones de partida para todos. Por tanto, el objetivo de la *affirmative action* es borrar las diferencias que perjudican para después restablecer la *difference blindness* (la ceguera de las diferencias) de la ley igual para todos. Así pues, el objetivo sigue siendo el “ciudadano indiferenciado”. Por el contrario, las diferencias que interesan a la política del reconocimiento no son diferencias consideradas injustas, y por tanto a eliminar. Son diferencias injustamente desconocidas, y por tanto a valorar y consolidar. El objetivo aquí es precisamente establecer el “ciudadano diferenciado” y un Estado *difference sensitive*, sensible a las diferencias, que separa y mantiene separados a sus ciudadanos. Por tanto, el que favorece los tratamientos preferenciales no tiene por que favorecer la política del reconocimiento. Al contrario.

Por otra parte, las dos cosas se asemejan en sus mecanismos de actuación y, por tanto, en un efecto-defecto inmediato y a corto plazo. Porque en ambos casos se interviene con una discriminación. En el caso de la *affirmative action* se trata de una discriminación al revés (así la llaman, de hecho, sus críticos) que discrimina para borrar discriminaciones. En el caso de la política del reconocimiento no se discrimina para contradiscriminar (y por tanto borrar), sino que, en cambio, se discrimina para diferenciar. Incluso así, el hecho sigue siendo que en ambos casos se activa una reacción en cadena perversa: o que los discriminados soliciten para ellos las mismas ventajas concedidas a los otros, o que las identidades favorecidas por la discriminación demanden para sí cada vez más privilegios en perjuicio de las identidades no favorecidas. En aquel caso, la identidad que resulta atacada y reducida acaba por resentir su propio desconocimiento y hasta reacciona reafirmando su superioridad.

Si de hecho estas *backlashes*, estas retroacciones perversas, se mantienen a niveles tolerables es porque la eficacia de la acción afirmativa ha sido modesta y porque la política del reconocimiento es hasta hoy más de palabra que de hechos. Pero en la medida en que las discriminaciones triunfan, en la misma medida encienden la mecha de una creciente conflictividad social. Las discriminaciones crean desfavorecidos que protestan y demandan contrafavores, o bien favorecidos no aceptados y rechazados sin más por su comunidad. Al final se llega, por ambas razones, a la

guerra de todos contra todos. ¿A favor de qué? ¿En beneficio de quién? Desvió la pregunta a quien corresponda.

Queda por explicar –dando un paso atrás– cómo, de golpe, la diferencia se convierte en un problema, mejor dicho en el problema de los problemas. Al final cada individuo es y siempre ha sido distinto de cualquier otro en todo (belleza, tamaño, salud, talentos, intereses, etcétera). Y eso también es verdad para los agregados. La pregunta, pues, es: ¿porqué una diferencia *llega a ser importante* –se percibe como importante – y otras no? En efecto, está claro que si somos distintos en todo, no es ni posible ni concebible atribuir importancia a todas las diferencias. Ahora pregunto, ¿porqué al reconocer sólo *algunas diferencias* escogemos precisamente las que escogemos?

Volvamos, para poner un ejemplo, al caso de la *affirmative action* en Estados Unidos. Aquí el tratamiento preferente se aplica, oficialmente, a los negros, mexicanos, puertorriqueños, indios (nativos), filipinos, chinos, japoneses. ¿Por qué a ellos y sólo a ellos? ¿Es porque su diferencia cuenta, mientras las diferencias, qué sé yo, de los armenios, cubanos, polacos, irlandeses, italianos no cuentan? La explicación es que se debe privilegiar a quien ha estado más discriminado. Esta explicación tiene su lógica, aunque la selección que se deriva de ella no sea tan lógica. Está bien. Pero con el tiempo sucede que el principio de las discriminaciones compensadoras se ha ampliado –de hecho– a las mujeres, a los homosexuales y hasta a los enfermos de sida (privilegiados, por ejemplo, sobre los enfermos de cáncer). ¿Por qué? ¿Cuál es, llegados a este punto, la lógica que establece cuáles son “las diferencias importantes”? A mí me parece que en este punto el porqué lógico deja paso a esta explicación práctica: que las diferencias que cuentan son cada vez más las diferencias puestas en evidencia por el que sabe hacer ruido y se sabe movilizar para favorecer o dañar intereses económicos o intereses electorales. El tema es, entonces, que ahora ya es casi imposible encontrar –en este laberinto de diferencias “reconocidas”– un criterio objetivo y coherente que las determine. Y las discriminaciones que no se legitiman por un criterio objetivo se convierten en discriminaciones ofensivas y discutidas.

Estas consideraciones nos hacen redescubrir la ya conocida verdad de que las diferencias son opiniones que están en nuestra mente, y que de vez en cuando se perciben como “diferencias importantes” porque así se nos dice y nos lo meten en la cabeza.

No es verdad, por tanto, que sea “la negación del respeto la que crea a la larga un refuerzo de la identidad de las categorías discriminadas” (Gianni, 1997, pág. 512). Ésta es la tesis de Taylor; pero es una tesis que invierte la *consecutio* de los acontecimientos. Porque no puede haber negociación de respeto si antes no existe *in mente* una entidad que respetar como tal, es decir, privada de respeto como entidad. Y el hecho es que las entidades que hoy demandan respeto no existían, no eran conscientes de ellas mismas, hace 50 años. Por tanto, la secuencia histórica y lógicamente correcta es que *primero* se inventa o en todo caso se “hace visible” una entidad, para después declararla pisoteada y así, *por último*, desencadenar las reivindicaciones colectivas de los desconocidos que antes no sabían que lo eran. En los años sesenta escribía yo que no es la clase la que produce el partido de clase, sino que es el partido el que produce la clase (Sartori, 1969, págs. 80-87). A mi entender lo mismo cabe decir –hechos los debidos reajustes– del multiculturalismo: son los multiculturalistas los que fabrican (hacen visibles y relevantes) las culturas que después gestionan con fines de separación o de rebelión.

Todo lo anterior nos hace entender también cómo el juego planteado por el multiculturalismo contiene consecuencias mucho más importantes para la suerte de la comunidad pluralista que el de la acción afirmativa. Aunque ambos incurren en reacciones de rechazo, la diferencia está –repito– en que la llamada política del reconocimiento no se limita a “reconocer”; en realidad fabrica y multiplica las diferencias metiéndonoslas en la cabeza. A lo que hay que añadir que la política del

reconocimiento no sólo transforma en reales unas identidades potenciales, sino que se dedica también a aislarlas como en un gueto y a encerrarlas en sí mismas. Dejemos a un lado si, y de qué manera, este encierro favorece a los encerrados. El problema es que de esta manera se arruina la comunidad pluralista.

Traducción: Miguel Ángel Ruiz de Azúa

[Este texto pertenece a la segunda parte del libro *Sociedad integrada, sociedad desmembrada*, que publicará Taurus en marzo de 2000].

Notas

1 Para tener un panorama de conjunto sobre la etnicidad, cfr. Glazer y Moynihan (1975); y, más en detalle, el razonado examen de Petrosino (1991).

2 Entre las excepciones he recordado (*supra* I, 5) la de Wohlin. Otra excepción es Michael Walzer, que en varios escritos recurre al pluralismo (instrumentalizándolo demasiado, por otra parte, a los fines de su pensamiento). Pero, repito, se trata de excepciones.

3 En *Fenomenología del Espíritu*. Véase Kojève (1948).

4 Debe quedar claro que el significado americano de liberalismo es “sectario” (Sartori, 1987, págs. 368 y 369) y que los *liberals* americanos en cuestión se ocupan de un “liberalismo moral” (con frecuencia exclusivamente basado en el principio de la igualdad) completamente separado de la problemática del Estado liberal-constitucional. Vuelvo sobre este tema más adelante, II, 8.

5 Para una valoración crítica de la *affirmative action* a la luz de la igualdad, cfr. Sartori (1987), págs. 350-352, y Sartori (1993), págs. 187 y 188.

6 Se comprende que a todo individuo le ocurre, o puede ocurrirle, que no se sienta respetado. Pero, precisamente, *uti singulus*.

Bibliografía

ALMOND, G. A.: *Political Development: Essays in Heuristic Theory*. Little Brown, Boston, 1970.

CASSIRER, E.: *Saggio Sull'uomo*. Longanesi, Milán, 1948.

CHAMPETIER, C.: ‘Multiculturalismo: La Forza delle Differenze’, en *Trasgressioni*, núm. 25, enero-abril, 1998.

GIANNI, M.: ‘Cittadinanza Differenziata e Integrazione Multiculturale’, en *Revista Italiana di Scienza Politica*, núm. 3, 1997.

GLAZER, N., y MOYNIHAN, D. P. (eds.): *Ethnicity: Theory and Experience*. Harvard University Press, Cambridge, 1975.

GUTMANN, A. (ed.): *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, Princeton, 1994.

KOJEVE, A.: *La Dialettica e l'idea della morte in Hegel*. Einaudi, Turín, 1948. [Trad. española: *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. La Pléyade, Buenos Aires, 1984].

PETROSINO, D.: *Stati, Nazioni, Etnie*. Angeli, Milán, 1991.

SARTORI, G.: *From the Sociology of Politics to Political Sociology*, en Lipset, 1969. — *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham House, Chatham. [Trad. castellana: *Teoría de la democracia*. Alianza Universidad, Madrid, 1988]. — ‘Totalitarianism, Model Mania and Learning from Error’, en *Journal of Theoretical Politics*, núm. 1, 1993.

SCHLESINGER, A.: *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*. Norton, Nueva York, 1992.

SMELER, N. J., y ALEXANDER, J. C. (eds.): *Diversity and its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*. Princeton University Press, Princeton, 1999.

TAYLOR, C.: ‘The Politics of Recognition’, en *Gutmann*, págs. 25-73, 1994

WALZER, M.: *Che cosa significa essere americani*. Marsilio, Venecia, 1992. — *Sulla tolleranza*. Laterza, Roma-Bari, 1998.

WOHLIN, S.: ‘Democracy, Difference, and Re-Cognition’, en *Political Theory*, núm. 3, 1993.

YOUNG, M. I.: *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

ZANFARINO, A.: *Pensiero politico e coscienza storica*. Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1985.

Giovanni Sartori es catedrático de la Universidad de Columbia. Autor de *Homo videns* y *La sociedad teledirigida*.

Extraído de: http://www.progesa.es/pdf/2000/Claves_107.pdf