

¿Cuál pluralismo?

POR HARALD BEYER

El pluralismo genera demandas para rescatar diversas formas de vida o valorizar incluso aquellas que parecen no respetar los derechos que se han desarrollado en las democracias liberales. Surge entonces la interrogante de si éstas son capaces de acomodar los diferentes modos de vida que pueden aportar al desarrollo humano o si se requieren acuerdos distintos a los que habitualmente se plasman en ellas.

Una reflexión inicial

Después de la segunda guerra mundial el volumen del intercambio comercial entre países se ha multiplicado por un factor cercano a 20. Ello ha sido fruto, entre otras cosas, de la significativa reducción de aranceles en el mundo entero. En los países industrializados el arancel promedio ha caído de alrededor del 40 por ciento, de hace seis décadas, al actual, en torno al 4 por ciento. También ha contribuido a ese fenómeno la reducción en los costos de transporte y comunicación, entre muchos factores. Uno relevante es que el stock de inversión extranjera directa ha pasado de niveles del 4 por ciento del PIB mundial, de hace cuatro décadas, a niveles de hoy cercanos al 25 por ciento.

Ésta es seguramente la cara más visible del proceso de globalización, pero quizás la menos interesante. Finalmente se la evaluará por sus resultados. Entre ellos es de especial relevancia el bienestar material de las personas. Aunque su aumento ha sido discutido, hay evidencia que sugiere que los niveles de pobreza en la actualidad son de entre un 30 y un 50 por ciento inferiores a los que existían en 1970. La desigual distribución de ingresos global se habría, además, reducido fuertemente en los años ochenta y noventa (sobre esto véase Sala-I-Martin, 2006). Aunque a veces se discuten las magnitudes, sobre todo aquellas referidas a la pobreza, las tendencias en diversos estudios son bastante consistentes (véase, por ejemplo, Chen y Ravillion, 2004).

Ahora bien, la globalización no sólo significa intercambio de bienes y servicios, sino que también supone flujos de ideas, culturas y personas. Éstas se mueven cada vez con mayor facilidad, dejando en evidencia un mundo plural en un número cada vez mayor de naciones. Los impactos para cada una de estas naciones trascienden, a menudo, aquellos provocados por los flujos comerciales. Las incertidumbres, desde luego, no son sólo sobre los ingresos y los puestos de trabajo, las que después de todo han sido relativamente bien sorteadas, sino además sobre los modos de vida. Por cierto, históricamente el pluralismo no es un fenómeno nuevo, pero estuvo restringido a unos pocos lugares por plazos más bien cortos y sin el efecto global actual. Por eso, ya no es evidente que los padres, por ejemplo, puedan heredar a sus hijos sus convicciones y valores (Fontaine, 2002). Por supuesto, no se trata de cambios en el margen, como pueden ser las adscripciones políticas o el papel de la fe en la vida de los hijos, que siempre han estado presentes, sino de cambios de paradigma cultural. En esta sociedad global en las que se cueflan también las diversas culturas, nuestros hijos pueden ser budistas o musulmanes y vivir su vida de forma muy diferente a la que podríamos imaginar hace

tan sólo unas pocas décadas. Esas formas de vida están ahora a la vuelta de la esquina.

Muchas personas conviven con esta incertidumbre sin mayores problemas, pero posiblemente son mayoría aquellas que quieren anclas más precisas para las sociedades donde viven. Se habla de crisis de sentido. Hay demandas por sentido y la sociedad moderna está “produciendo” constantemente nuevas instituciones que las satisfagan. Por supuesto, algunas de ellas son “revitalizaciones” de instituciones que nos han acompañando desde antiguo. Ahí están los nacionalismos, el surgimiento al interior de las iglesias de nuevas denominaciones religiosas, las apelaciones a la identidad o a los imaginarios colectivos, entre muchas otras. Pero también surgen nuevas instituciones, desde los libros de autoayuda hasta los medios de comunicación, pasando por los terapeutas de diverso tipo. Todas estas instituciones realizan un proceso de mediación que alivia eventuales crisis de sentido y hacen más “vivibles” las incertidumbres propias de una sociedad moderna y plural.

Estamos lejos de necesitar para sobrevivir, como sugería Durkheim, una moral global. El avance económico de las sociedades diluye esa moral global porque permite que los individuos le den independientemente de ella un sentido a su vida. Como han sugerido Berger y Luckmann (1997): “Gracias a las instituciones las sociedades pueden conservar los elementos básicos de sus reservas de sentido. Ellas transmiten sentido al individuo y a las comunidades de vida en que éste crece, trabaja y muere”. Las sociedades tienen, entonces, una extraordinaria flexibilidad para responder a los desconciertos o desorientaciones que genera la modernidad. Por cierto todo eso es posible de sostener porque también se consolidan las democracias. Como ha sugerido Przeworski (2005), después de los 6 mil dólares de ingreso per cápita las democracias se estabilizan definitivamente. La igualdad política que éstas tienden a asegurar es una garantía para las diversas instituciones que satisfacen esa demanda por sentido. Los avances políticos y económicos se refuerzan y hacen innecesario ese orden moral comprensivo.

Pero el pluralismo también genera demandas para rescatar diversas formas de vida o valorizar incluso aquellas que nos parecen que no respeten los derechos que se han desarrollado en nuestras democracias liberales. Surge la interrogante de si éstas son capaces de acomodar las diversas formas de vida que pueden aportar al desarrollo humano o si necesitamos acuerdos distintos a los que habitualmente se plasman en ellas. Sobre el pluralismo y las eventuales tensiones que provoca en las sociedades liberales trata esta breve reflexión.

La instalación del pluralismo

El pluralismo en las sociedades abiertas actuales es una realidad inevitable e irreversible. Pero, ¿dónde radica su fuerza? Creo que Isaiah Berlin nos ayuda a entenderla mejor que otros. Este pensador plantea que es un error suponer que en nuestras sociedades todos los valores pueden reconciliarse en un todo armónico y que diferentes bienes pueden compatibilizarse sin mayores problemas. La idea de que los valores entran en conflicto en el mundo moderno no es una idea totalmente novedosa, pero encuentra en Berlin un articulador excepcional. Así, plantea que "el mundo con el que nos encontramos en nuestra experiencia ordinaria es un mundo en el que nos enfrentamos con que tenemos que elegir entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas, la realización de los cuales tiene que

El deterioro de una cultura puede ser el resultado de un atropello y de un acto de intolerancia que es necesario reparar, pero esta reparación no necesariamente tiene que ser a través de "bienes culturales" o "reconocimientos generales", porque las formas de vida que en su momento se atropellaron pueden no servir los intereses de quienes son depositarios de ellas.

implicar inevitablemente el sacrificio de otros" (Berlin, 1988, p. 239). En el mismo artículo citado (p. 242) este autor sostiene: "El pluralismo [...] me parece un ideal más verdadero [...] porque, por lo menos, reconoce el hecho de que los fines son múltiples, no todos ellos conmensurables, y están en perpetua rivalidad unos con otros. Suponer que todos los valores pueden ponerse en los diferentes grados de una sola escala,

de manera que no haga falta más que mirar a ésta para determinar cuál es el superior, me parece que es falsificar el conocimiento que tenemos de que los hombres son agentes libres, y representar las decisiones morales como operaciones que, en principio, pudieran realizar las reglas de cálculo". Pero también el pluralismo le parece más humano "porque no priva a los hombres [...] de mucho de lo que han visto y les es indispensable para su vida como seres humanos [...]. En último término los hombres eligen entre diferentes valores últimos, y eligen de esa manera porque su vida y su pensamiento están determinados por categorías y conceptos morales fundamentales que, por lo menos en grandes unidades de espacio y tiempo, son parte de su ser, de su pensamiento y del sentido que tienen de su propia identidad; parte de lo cual los hace humanos" (p. 243).

Por cierto, la lectura de estas últimas líneas rebate la acusación de relativismo que con frecuencia se le ha hecho a Berlin. Hay valores objetivos que los hombres buscan para satisfacer su propio interés y aunque no los compartamos somos capaces de entender las motivaciones de los seres humanos que los persiguen. Berlin (1992) se

plantea lo siguiente: "Las formas de vida difieren. Los fines, principios morales, son muchos. Pero no infinitos: han de estar dentro del horizonte humano". Más adelante señala: "Ninguna cultura que conozcamos carece de las nociones de bienes y males, verdadero y falso [...]. Éstos son valores universales [...]. Hay valores que un gran número de seres humanos, en la vasta mayoría de lugares y situaciones, casi en todas las circunstancias, de hecho comparten en común". Probablemente, sin estos valores en común es imposible una interacción entre diversas culturas. Es más, los valores pueden ser similares, pero su ordenamiento distinto. Pero para reconocerlos como tales tiene que haber libertad para elegirlos: "La necesidad de elegir entre diferentes pretensiones absolutas es, pues, una característica de la vida humana que no puede eludir. Esto da valor a la libertad tal como la concibió Acton: como un fin en sí misma, y no como una necesidad temporal que surge de nuestras confusas ideas y de nuestras vidas irracionales y desordenadas, ni como un trance apurado que un día puede resolver una panacea". Hay, entonces, en el pluralismo de Berlin una restricción implícita respecto de su extensión. La posibilidad de elegir y la libertad son ingredientes fundamentales de las formas de vida aceptables. La clave en esta discusión es que la decisión entre valores no es fácil y muchas veces es dolorosa. Claro que sostener que la elección es indispensable no es lo mismo que sostener que ella es deseable: un argumento que ha levantado Gray (1995) para dudar de que Berlin realmente defienda un pluralismo "restringido". Más aun: la idea de que la elección es dolorosa puede llevar a plantearse la conveniencia de limitarla.

Sin embargo, debe evitarse la confusión de pensar que las culturas son las inconmensurables y que, por lo tanto, pueden ser igualmente valiosas. Si ellas oprimen a sus miembros respecto del ordenamiento de los valores no es evidente su valor. El pluralismo así entendido supone respeto no sólo por la diversidad cultural, sino también por manifestaciones culturales que son en sí plurales. En la introducción a *Conceptos y categorías*, Bernard Williams hace precisamente un planteamiento que apunta en una dirección similar: "Es obvio que si hay muchos valores auténticos, que compiten, además, entre sí, cuando más tienda una sociedad a postular un solo valor, tanto mayor será el número de valores auténticos que suprima o menosprecie. Mayor, en esta medida, tiene que significar mejores". Una cultura que lo impide está definiendo un ordenamiento sin que sus miembros puedan experimentar razonablemente los conflictos involucrados. Pero si aceptamos que los valores en conflicto son inconmensurables, algo en lo que coinciden los partidarios de un pluralismo restringido como radical, la única

manera de que se produzca una elección razonable es que los seres humanos lo hagan autónomamente. La autonomía personal es, entonces, un requisito fundamental para asegurar un buen ordenamiento de los valores que están en conflicto. Como ha sugerido Crowder (2002), ésta sería la única manera de tomar el pluralismo de valores en serio. Si ese proceso se puede sustituir a través de formas colectivas, ¿qué sentido tiene esgrimir la existencia de dicho pluralismo?

El liberalismo parece estar mejor dotado para lidiar con una sociedad plural. El respeto por los derechos individuales que este pensamiento acarrea es una garantía para lograr que los seres humanos puedan elegir entre los diversos valores sin mayores coerciones. Por supuesto, la relación entre pluralismo y liberalismo no es lógicamente evidente y es quizás uno de los defectos del pluralismo de valores sostenido por Berlin, pero tal vez, siguiendo a Walzer (1995), más que buscar una conexión lógica debemos “enfatar las muchas conexiones obvias e evidentes”. Con todo, no es fácil discernir si el liberalismo permite el pluralismo o si éste es una razón para defender al primero. Por ejemplo, el punto de partida de Rawls (1993) para su teoría del liberalismo político es la idea de un pluralismo razonable. La causalidad, entonces, está por demostrarse. Por tanto, negar la existencia de una tensión entre liberalismo y pluralismo no parece razonable. Donde esto es más evidente es en que el pluralismo podría invalidar la universalidad a la que aspira el liberalismo. De hecho, se aboga por un pluralismo restringido o razonable en su acepción rawlsiana. Es aquí donde, más allá de lo que hemos planteado, el debate no está agotado.

En todo caso, es difícil sostener una alternativa a la democracia liberal que esté mejor capacitada para exponer a los ciudadanos a un conjunto diverso de valores y sensibilidades culturales. Por supuesto, como señala Gutmann (1994), esta democracia es escéptica hacia aquellos planteamientos que quieren imponerle a la política la preservación de identidades grupales particulares o el aseguramiento de la supervivencia de subculturas que no florecerían a través de la asociación libre de ciudadanos. La razón de esta suspicacia es relativamente obvia. Si esto ocurre, ¿cómo se asegura una neutralidad política frente a las distintas concepciones de “la vida buena” que pueden existir en una sociedad abierta? La pregunta es especialmente importante porque, si bien la tolerancia es una virtud de estas sociedades, la tentación de capturar al Estado para promover una particular concepción de la vida buena está siempre presente. Ese intento de captura no sólo corre por cuenta de los grupos que sostienen un determinado ordenamiento de valores que quieren imponer al resto de los ciudadanos, sino tam-

bién por las instituciones productoras de sentido a las que hacemos referencia en la sección previa. La posibilidad de limitar la competencia entre valores o instituciones productoras de sentido es siempre bienvenida por grupos interesados, y de ahí la necesidad de evitar que el Estado se convierta en aliado de esos grupos. Por supuesto, la capacidad de utilizar al Estado en su propio interés no está uniformemente distribuida entre los ciudadanos o las organizaciones de la “sociedad civil”. Las suspicacias, por tanto, tienen que ser directamente proporcionales a esa capacidad.

Pero así como debe evitarse la captura del Estado, tampoco parece razonable utilizarlo para obstaculizar las formas de vida que estén alejadas de las nuestras. En principio, éstas no sólo deben ser toleradas, sino que también merecen nuestro respeto¹. En este sentido, los intentos por promover cambios legales o institucionales que le resten espacio al desarrollo de las diversas formas de vida sin argumentos fuertes que los sustenten o claridad sobre los potenciales beneficios de esos cambios no parecen convenientes en una sociedad plural. Se crean tensiones innecesarias que quizás hacen poco recomendable perseguir esos cambios. Es evidente que la importancia de esas tensiones es siempre discutible. Éstas responden la mayoría de las veces a sensibilidades que tienen un origen histórico o que provienen de desconfianzas difíciles de racionalizar, pero no por eso son irrelevantes. Pero en cualquier caso la neutralidad del Estado supone ofrecer iguales garantías a las diversas formas de vida sin privilegiar a ninguna de ellas. Por supuesto, estamos conscientes de que no todas las formas de vida son aceptables. Se requiere alguna coherencia interna en ellas que ofrezca a sus miembros una libertad similar a la que esas comunidades gozan en la democracia liberal.

Pluralismo y *modus vivendi*

El pluralismo de valores, sostienen algunos autores como Gray (1995), ha puesto en entredicho el proyecto de la Ilustración. En particular, el liberalismo sería desafiado “por los conflictos que se producen entre formas de vida comprensivas, cada una con sus características y a menudo bienes, virtudes y excelencias excluyentes” (p. 141). Más aun, de acuerdo a Gray, el liberalismo político, como por ejemplo el que propone Rawls (1993), al intentar separar las cuestiones jurídicas y los acuerdos institucionales y políticos de las doctrinas religiosas, filosóficas y morales, está condenado al fracaso, porque los derechos individuales no podrían sostenerse sin referirse a los intereses humanos que, siguiendo la tesis del pluralismo, serían necesariamente múltiples e incommensurables. El error del liberalismo, de acuerdo a Gray, estaría en

¹ Por cierto, éste es más acotado. No parece, por ejemplo, que grupos racistas merezcan nuestro respeto, aunque, mientras se queden en el ámbito de la expresión, parece razonable que los toleremos.

suponer que nuestras adscripciones culturales o formas de vida son resultado de una elección individual antes que de herencia o reconocimiento (p. 124). La idea, entonces, de lograr consenso sobre un marco constitucional debe abandonarse y debe ponerse el acento en lograr un modus vivendi transitorio entre grupos que tienen diversas concepciones del bien. El instrumento para ello serían las negociaciones políticas. Se sigue de esto que la única justificación para el liberalismo es contingente e histórica, porque “si el pluralismo de valores es cierto, las formas de florecimiento humano genuino son mucho mayores que aquellas que puede ser acomodadas al interior de formas de vida liberales” (p. 133).

El argumento de Gray tiene vacíos. Desde luego, se puede adherir al pluralismo de valores sin necesariamente aceptar que

¿Tiene sentido hablar de sociedad plural si se rechaza un multiculturalismo fuerte? Aceptar el planeamiento habitual del multiculturalismo impone una demanda muy grande sobre el régimen político de una sociedad abierta, porque la obliga, en la práctica, a acomodar sus instituciones y políticas públicas a los valores culturales y morales de grupos de interés particulares.

todos son intercambiables, posibilidad que, sin embargo, no le convence. Para él un pluralismo limitado fallaría en recoger experiencias valiosas, en parte porque trata en planos similares valores con culturas, algo que hemos discutido más arriba, pero sobre todo porque, en su visión, todo valor puede, en principio, ser intercambiado por otro, siempre que sean objetivos, es decir ligados a un interés humano sin que

haya algunos valores básicos o “fundamentales” que tengan que estar en todas las combinaciones. Hay varios problemas en este planteamiento: uno menor que el entusiasmo de Gray (1996) con esta tesis, que lo ha llevado a identificar su planteamiento con el de Berlin, como demuestra convincentemente Weinstock (1997). Pero parece justo recordar que para el pensador letón-inglés, sin embargo, hay un conjunto de valores que deberían formar parte de las diversas formas de vida sin que ello signifique, desde luego, renunciar a la creencia de que hay tensiones entre los valores y que, ocasionalmente, algunos de ellos se puede sacrificar en algún grado para satisfacer otros. El debate libertad-igualdad, por ejemplo, refleja habitualmente estas tensiones y sacrificios. Pero, como sugiere Berlin (1988, p. 196), en cualquier circunstancia “tenemos que preservar un ámbito mínimo de libertad personal, si no hemos de ‘degradar o negar nuestra naturaleza’. No podemos ser absolutamente libres y debemos ceder algo de nuestra libertad para preservar el resto de ella. Pero cederla toda es destruirnos a nosotros mismos [...], sea cual sea el principio con arreglo al cual haya que determinar la extensión de la no-interferencia

en nuestra actividad [...]; libertad en este sentido significa estar libre *de*: que no interfieran en mi actividad más allá de un límite, que es confiable, pero siempre reconocible”.

Pero el principal problema es que no es evidente, al menos siguiendo el razonamiento de Gray, que sea deseable aceptar todas las formas de vida. A este pensador no lo convence los argumentos que esgrimíamos en la sección anterior respecto de la necesidad de que es razonable excluir formas de vida que aseguren que sus integrantes las han elegido por su propia voluntad. Su apelación a que son heredadas o fruto de un reconocimiento amplía la pluralidad de formas de vida. La paradoja es que Gray acepta que las personas tienen capacidad de elección, pero niega la posibilidad de distinguir entre formas de vida por el lugar que éstas le asignan a dicha capacidad.

Como ha hecho notar Weinstock (1997), este punto presenta un desafío mayor para el planteamiento de Gray, porque su defensa del pluralismo cultural como un aspecto central de la agenda de la filosofía política se basa precisamente en que las distintas culturas construyen su vida moral de manera diferente, y para las personas que son miembros de ellas esa construcción determina la naturaleza y contenidos de sus obligaciones morales. Por eso es que si las culturas sólo “les ocurren” a las personas es difícil argumentar que ellas son de igual valor que las alternativas, porque éstas han sido “elegidas” por sus adherentes. Estos últimos sabrían algo que los primeros desconocerían. Esta asimetría hace difícil la posición de Gray. De alguna manera intenta enfrentar el problema sosteniendo que algunas culturas pueden “percibir y aceptar la verdad del pluralismo de valores y, su corolario, la valía y la validez de formas de vida radicalmente distintas” (p. 152). Pero si estas culturas pueden hacer ese juicio tiene sentido decir que no han hecho una elección. El planteamiento de Gray se debilita. Finalmente, parece derrumbarse cuando en la misma página sugiere que “la humanidad sería todavía más rica en valor si contuviese no sólo sociedades liberales sino también regímenes antiliberales que protejan formas de vida valiosas que de otra forma perecerían”. Pero, ¿por qué más rica? ¿Porque acogería a aquellos que sin darse cuenta han heredado una cultura que les da una identidad o un sentido a su vida? Pero si ellos no han elegido esa forma de vida, ¿qué mérito tiene esa acogida, sobre todo si no se pueden librar de ella? Los argumentos para defender ese pluralismo realmente se me escapan.

Multiculturalismo y democracia liberal

Una línea de razonamiento distinto, pero que también cuestiona al liberalismo a la luz de la

sociedad culturalmente diversa en la que vivimos, pone énfasis en la escasa acogida que las instituciones liberales les brindan a las distintas culturas. Esta tradición se aleja del planteamiento de Gray en tanto y cuanto, en general, no está dispuesta a validar formas de vida que no respeten la libertad y la autonomía de los individuos³. Como lo expresa Kymlicka (1995) claramente, “una perspectiva liberal exige libertad dentro del grupo minoritario, e igualdad entre los grupos minoritarios y mayoritarios [...]”. Es coherente, y en realidad fomenta los valores liberales básicos [...]. Debido a estas dos limitaciones, una concepción liberal de los derechos de las minorías no puede hacer suya todas las reivindicaciones de todos los grupos minoritarios” (p. 212). En gran medida ésta es una condición para legitimar el otorgamiento de derechos diferenciados a las identidades que el multiculturalismo aspira a proteger. Ahora, por cierto, como plantea el propio Kymlicka, de esto no se sigue que el liberalismo deba imponerse a otros países no liberales o a pueblos autogobernados dentro de países democráticos liberales, como ocurre, por ejemplo, en Canadá. Éste es un tema más complejo que no analizaremos, pero que, sobre todo en los casos de las democracias liberales, va en la dirección de imponer derechos a los pueblos autogobernados, en especial si se trata de violaciones evidentes a derechos fundamentales.

¿Pero cuál es la lógica para promover el multiculturalismo? Kymlicka (1995) ha planteado que no tiene sentido la libertad de elección al margen de una cultura societal, entendida ésta como “una cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esperas públicas y privadas” (p. 112). Esto porque “la libertad implica elegir entre distintas opciones y nuestra cultura societal no sólo proporciona estas opciones, sino que también hace que sean importantes para nosotros. Las personas eligen entre las prácticas sociales de su entorno, en función de sus creencias sobre el valor de esas prácticas [...]. Y tener una creencia sobre el valor de una práctica consiste, en primera instancia, en comprender los significados que nuestra cultura le otorga” (p. 120). Para poder elegir se requiere, entonces, una orientación que nos es concedida por la cultura a la que nos plegamos. Pero “la supervivencia de una cultura no está garantizada y, cuando está amenazada por la degradación o la decadencia, debemos actuar para protegerla. Las culturas son valiosas no en y por sí mismas, sino porque únicamente mediante el acceso a una cultura societal, las personas pueden tener acceso a una serie de opciones significativas” (p. 121).

La demanda para que las democracias liberales se preocupen por las culturas societales es evidente. Pero, ¿cuáles serían las reivindicaciones que se pueden acoger? Sobre todo teniendo en cuenta que las personas voluntariamente deberían ser capaces de sostener las formas de vida que les interesan si ellas son valiosas para ellos y les ayudan a elegir mejor. Si no sobreviven, más que ser el resultado de una falla de mercado, probablemente es consecuencia de que sus adherentes no la valoran como suponen aquellos que la desean preservar. Por supuesto, el deterioro de una cultura puede ser el resultado de un atropello y de un acto de intolerancia que es necesario reparar, pero esta reparación no necesariamente tiene que ser a través de “bienes culturales” o “reconocimientos generales”, porque las formas de vida que en su momento se atropellaron pueden no servir los intereses de quienes son depositarios de ellas. Por cierto, a veces también las instituciones son “ciegas” a las diferencias culturales. Se impone, por ejemplo, un currículo nacional que puede no acomodar a determinados grupos culturales, o formas contractuales que excluyen determinadas maneras de organizarse socialmente que pueden incomodar a otros grupos. Hay ámbitos que invitan a flexibilizar algunas de las instituciones de la sociedad liberal para acoger las prácticas e intereses de otros modos de vida.

Pero, claro, Kymlicka postula algo más: básicamente derechos diferenciados financiados por todos. Éstos, más que crear desigualdades, las eliminarían, porque “algunos grupos se ven injustamente perjudicados en el mercado cultural, por lo que su reconocimiento y apoyo político subsana dicho perjuicio” (p. 153). Pero muchos podríamos sentirnos perjudicados por ese mercado. ¿Es legítimo pedir compensaciones en estas circunstancias? Parece haber en Kymlicka la percepción de que las decisiones políticas perjudican a las minorías porque los derechos diferenciados mitigarían “la vulnerabilidad de las culturas minoritarias ante las decisiones de las mayorías. Las protecciones externas de este tipo aseguran que los miembros de una minoría tienen las mismas oportunidades de vivir y de trabajar en su propia cultura” (p. 153). Esos derechos son endógenos a la realidad cultural de cada una de las sociedades liberales en cuestión, pero incluyen autonomías territoriales, derechos lingüísticos, representación garantizada en las instituciones nacionales, derechos a veto en materias que les afecten, entre otros posibles aspectos. Parece querer fijarse el mapa cultural de una sociedad e intentar limitar las consecuencias del pluralismo. Los valores que promueve la sociedad global encuentran su camino así como los cauces lo hacen cuando encuentran barreras que les impiden sus recorridos. En ese sentido, si los derechos especiales

2 El énfasis es de Berlin.

3 Claro que, como veremos en unos párrafos más, están dispuestos a aceptar algún grado de intrusión, que estiman no fundamental, en las libertades individuales.

que concedemos a las culturas que deseamos preservar son insuficientes, ¿qué más debemos hacer?, ¿qué criterios utilizaremos para evaluar las acciones adicionales? Hay una debilidad inherente en esta visión y que al final vuelve a la pregunta de que, si las personas voluntariamente no son capaces de defender determinadas formas de vida, ¿qué posibilidad real existe de hacerlo a través de un conjunto de acciones estatales que necesariamente será limitado si se insiste en preservar la autonomía de sus miembros y una igual libertad para todos?

Hay, me parece, una defensa de lo colectivo versus lo individual en esta aspiración de promover el multiculturalismo. La sociedad plural, de una manera u otra, destaca lo individual. Las identidades se diluyen en gran medida porque el mundo se “acerca” y las referencias relevantes pueden estar en otros lugares del planeta más que en mi comunidad inmediata. Se quiere rescatar el sentido comunitario y levantar una idea de imaginario colectivo, algo que nos comprometa a todos los que “estamos cerca” detrás de un único fin, porque la existencia de fines y valores alternativos, que como hemos visto a menudo están en conflicto, o por lo menos en tensión, hace más difícil lograr esa identificación. Si no es en nuestra forma de vida más inmediata, aseguremos que otras formas de vida puedan llevar a la práctica sus metas colectivas. Esta idea, sin embargo, no es fácil de asimilar en la sociedad liberal. Siempre hay un grupo que tiene más fuerza a la hora de definir esas metas y puede terminar ahogando las libertades y derechos individuales. Taylor (1994), al promover el reconocimiento abierto de formas de vida específicas, no es indiferente a esta posibilidad y plantea que una sociedad puede organizarse en torno a una definición de una vida buena sin traicionar el ideal liberal si a las minorías, incluyendo aquellas que no comparten la definición de lo bueno, se les resguarda adecuadamente sus derechos, aquellos que desde comienzos de la tradición liberal han sido reconocidos como tales. Así, “hay que distinguir, por una parte, las libertades fundamentales, aquellas que nunca deben ser infringidas y que, por lo tanto, deben ser protegidas en trincheras inexpugnables, y, por otra, los privilegios e inmunidades que son importantes, pero que pueden ser restringidos por razones de política pública, aunque se necesitara una razón poderosa para hacer esto” (p. 59). Entonces, una sociedad con metas colectivas podría ser liberal si simultáneamente fuese capaz de respetar la diversidad, especialmente de aquellos que no comparten esas metas, y ofreciese una exigente protección de derechos fundamentales.

Taylor no pretende desconocer las tensiones, pero no estima que sean superiores a las que se encuen-

tran en cualquier sociedad liberal que desee balancear, por ejemplo, libertad y equidad. Pero ésta, cuando descansa en un liberalismo de derechos, sería poco amistosa con las diferencias porque “(a) insistiría en una aplicación uniforme de las reglas que definen esos derechos, sin excepción, y (b) sospecha de metas colectivas” (p. 60). La idea que finalmente quiere recalcar Taylor es que hay sociedades o grupos culturales que quieren “sobrevivir”, pero si la supervivencia requiere de restricciones a los miembros de la comunidad, ¿qué tan legítima es ella?, o, si se quiere, ¿cuál es el valor de esa comunidad, cómo distinguirla de otras formas de vida que no han sido capaces de sostenerse en el tiempo? Las palabras que usa Taylor son confusas. Nos habla de privilegios e inmunidades y no de libertades. Quiere hacer una distinción que es discutible, pero que además desconoce que la importancia de las mismas no es invariante y que depende de las circunstancias que afecten a una sociedad en un momento determinado.

Deber respeto a todas las culturas no tiene por qué justificar políticas que restrinjan las libertades de sus miembros. Por supuesto, esto no significa suponer que una tradición cultural se puede estimar superior a otra. Con todo, éste es un problema que no tiene fácil solución. ¿Sobre qué bases podemos presuponer el valor de las diversas culturas? Taylor finalmente parece pedirnos que no seamos arrogantes en el juzgamiento de ellas. Después de todo el “modelo” que, con matices, comparte el mundo occidental es apenas una referencia modesta en la historia humana. Pero aunque pensemos que todas las diversas culturas tienen igual valor, eso nos obliga a comprometernos con su supervivencia. Los mejores juzgadores de su valor son precisamente los integrantes de las mismas y son ellos los que deben “defenderlas”. Parece razonable aspirar a que dicha defensa descansa en la voluntad libre de aquéllos. Si ello no fuese así, ¿cómo saber que realmente es valiosa?, y si se “autoriza” una restricción de libertades, por muy modesta que ésta sea, estamos haciendo implícitamente un juicio sobre el valor de la misma y esto, paradójicamente, significa desconocer el planteamiento multiculturalista respecto de la inconmensurabilidad de las distintas culturas.

El esquema que nos propone Taylor parece demasiado simple. El propio Berlin (1983, p. 248) nos ayuda a cuestionar esta visión: “La clase de fin que puede conseguir la adhesión de una sociedad [...] es tan general que deja abierta la cuestión de qué clases de vidas o de comportamientos lo encarnan. Ninguna sociedad puede ser tan ‘monolítica’ que no exista un vacío entre su finalidad suprema y los medios que conducen a la misma”. Y ese vacío abre la puerta a otros fines, subordinados si se quiere, respecto de los cuales no tiene

por qué haber opiniones compartidas. Pero incluso la adhesión a un único fin puede dar lugar a interpretaciones diversas que no son fáciles de acomodar al momento de plantear políticas públicas que aspiren a satisfacerlo. El riesgo obvio es que en aras de defender o preservar ciertas culturas se termine ahogando más allá de lo que se pensaba las libertades individuales. No es evidente que sea un riesgo que valga la pena correr.

A modo de conclusión

¿Cuáles son, entonces, los principios que deben gobernar una sociedad diversa donde distintas formas de vida compiten por ganarse un espacio? ¿Es razonable seguir apostando al pluralismo “a la Berlin”? ¿Tiene sentido hablar de sociedad plural si se rechaza un multiculturalismo fuerte? Aceptar el planeamiento habitual del multiculturalismo impone una demanda muy grande sobre el régimen político de una sociedad abierta, porque la obliga, en la práctica, a acomodar sus instituciones y políticas públicas a los valores culturales y morales de grupos de interés particulares (he adaptado esta idea de Kukathas, 1997).

Parece, entonces, haber un límite, y no cometeríamos un error si reconociéramos que las instituciones del liberalismo parecen seguir siendo aquellas que mejores garantías dan a todas las formas de vida que se reúnen en la sociedad moderna. Por supuesto, cuidando que la forma en que ellas se despliegan en la vida diaria sean suficientemente flexibles para, sin traicionar el ideal de iguales derechos para mayorías y minorías, permitan que esas formas de vida se desplieguen sin otras limitaciones que las que le impone el convencimiento a sus adherentes de que vale la pena guiarse por las orientaciones que ellas ofrecen. Ello no significa renunciar a revisar la situación de las culturas minoritarias ni tampoco escabullir las reparaciones que hubiese que hacer en caso de atropellos pasados a sus derechos, pero el argumento multicultural no parece suficientemente convincente, en el contexto de la sociedad plural en la que vivimos, para dotar a esas minorías de derechos diferenciados. Pero ciertamente es un debate abierto que estas líneas no pretenden cerrar. ■ UDP

REFERENCIAS

- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1996), “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido”, *Estudios Públicos* 63, pp. 5-67.
- Berlin, Isaiah (1983), “Existe aún la teoría política”, en *Conceptos y categorías*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Berlin, Isaiah (1988), *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Berlin, Isaiah (1992), *El fuste torcido de la humanidad: capítulos de historia de las ideas*. Barcelona: Ediciones Península.
- Crowder George (2002), *Liberalism and Value Pluralism*, Nueva York y Londres: Continuum.
- Chan, Shaohua y Martin Ravallion (2004), “How Have the World’s Poor Fared since the Early 1980s?”, Banco Mundial, *World Development Indicator 2004*. Washington, DC: World Bank Press.
- Fontaine T., Arturo (2002), “Trends toward Globalization in Chile”, en Peter Berger y Samuel Huntington (eds.), *Many Globalizations*. Oxford: Oxford University Press.
- Gray, John (1995), *Enlightenment’s Wake*. Londres: Routledge.
- Gray, John (1996), *Isaiah Berlin*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Gutmann, Amy (1994), “Introduction”, en *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Kukathas, Chandran (1997), “Multiculturalism as Fairness”, *Journal of Political Philosophy*, vol. 5, 4, pp. 406-427.
- Kyrlicka, Will (1995), *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Przeworski, Adam (2005), “Democracy as an Equilibrium”, *Public Choice*, vol. 123, 3-4, pp. 253-273.
- Rawls, John (1993), *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press.
- Sala-I-Martin, Xavier (2006), “The World Distribution of Income: Falling Poverty and Convergence, Period”, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 121, 2, pp. 351-397.
- Taylor, Charles (1994), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Nueva Jersey, Princeton University Press. Edición e introducción de Amy Gutmann.
- Walzer, Michael (1995), “Are there Limits to Liberalism?”, *The New York Review of Books*, 19 de octubre, pp. 28-31.
- Weinstock, David (1997), “The Graying of Berlin”, *Critical Review*, vol. 11, 4, pp. 481-501.