

# Dos versiones del multiculturalismo [después del 11 de septiembre]

## I. MULTICULTURALISMO Y EXCLUSIÓN DEL OTRO: G. SARTORI

El domingo 8 de abril del 2002 –cinco meses antes del 11 de septiembre– publicaba *El País* una amplia entrevista a doble página con G. Sartori, un politólogo italiano que ha trabajado los últimos veinte años en Nueva York. El motivo inmediato era la publicación de su libro *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, recién traducido al castellano y publicado por la editorial Taurus del grupo empresarial que saca el diario. Esta circunstancia le lleva a preguntarse si la atención que el Grupo Prisa prestó a este libro (considerablemente mayor de su habitual media página de reseña en la sección de libros de los sábados, Babelia, que también le dedica una<sup>1</sup> el sábado siguiente) era únicamente comercial, al tratarse de un *best seller*, o bien había una intención política. ¿Por qué habría de haberla? Porque la tesis central de Sartori, reducida a su mensaje escueto, afirma (i) que el pluralismo liberal es el código genético de las sociedades abiertas o democráticas occidentales, por lo que (ii) es preciso cerrarlas –sobre su propia identidad cultural y política– al multiculturalismo que viene de fuera (Europa) y resistir al ya instalado dentro (América del Norte) por la vía de la emigración. La tesis es una contradicción en sus propios términos, pues afirma que la única manera de preservar la sociedad abierta y plural es cerrándola. Ahora bien, como Sartori es un hombre inteligente quizá este fallo lógico no sea más que un efecto superficial de un discurso en el que se construye un argumento de mayor calado político. Sartori entiende el multiculturalismo como un mosaico de culturas diversas, cerradas sobre su propia identidad y excluyentes de las identidades diferentes. Es terminante: El multiculturalismo “niega el pluralismo en todos los terrenos y ... hace prevalecer la separación sobre la integración” (p. 64). Y dado

que en su visión el pluralismo es el código genético de las sociedades democráticas, el multiculturalismo atenta directamente contra la identidad de éstas. Para Sartori, multiculturalismo y pluralismo no sólo no son lo mismo sino que gasta parte de su crispado esfuerzo en demostrar que el primero destruye el segundo<sup>2</sup>. Por otro lado, una de las culturas hoy en liza, tanto dentro como, sobre todo, fuera de las sociedades democráticas, es la islámica o musulmana, cuya identidad es presentada en nuestros medios de comunicación y en algunos trabajos especializados como fundamentalista: la afirmación de sí misma como la única cultura válida desde su ética teológica y su política teocrática –Dios está de su parte– y la negación explícita y directa de que alguna cultura distinta de ella misma, incluida la democrática y su pluralismo interno, pueda tener algún valor. ¿Cómo no defender nuestras sociedades abiertas, constituidas en torno a ese pluralismo, de la amenaza del multiculturalismo excluyente y, sobre todo, del fundamentalismo islámico, al que probablemente habría que negar su inclusión en el concepto mismo de cultura o, cuando menos, de civilización?

¿No está, entonces, justificado Sartori al proponer el cierre de las sociedades abiertas como único medio político para defender el pluralismo en que consisten de la doble amenaza del multiculturalismo y el fundamentalismo islámico? ¿No lo estaba, entonces, *El País*, al proporcionar a su libro un espacio publicitario considerablemente mayor de lo habitual? Quizá. Pero las preguntas no acaban aquí. Unos días antes, TV1 (controlada por el Gobierno) había incluido la imagen de Sartori en el Telediario de mediodía, al mismo tiempo que la voz de un locutor impersonal enunciaba su tesis de la necesidad de cerrar las fronteras según a quien. Por entonces estaba recién aprobada la Ley de Extranjería, criticada por casi todos los sectores sociales más o menos progresistas. En esta situa-



Pepe Arbelo

ción cabe hacerse la pregunta de si la coincidencia en el tiempo de la publicidad extra dedicada al libro de Sartori por *El País*, de tendencia entre liberal y socialdemócrata, y por TV, controlada por un Gobierno conservador, es una casualidad, o bien ambas responden a algo así como un reflejo defensivo ante la marea migratoria y su amenaza difusa a nuestro código genético cultural. Pero el asunto va un poco más allá.

Hasta el 11 de septiembre. A partir de esa fecha, *El País* cerró filas de forma clara y explícita con el Presidente norteamericano y su defensa de la sociedad norteamericana, atacada en su entraña democrática, abierta y pluralista, por un acto terrorista inspirado por el islamismo antidemocrático cerrado de forma fanática sobre su identidad fundamentalista. *El País* volvía a coincidir con el Gobierno español, como en la publicidad del libro de Sartori del que, desgraciadamente, los sucesos de Nueva York y Washington parecían la prueba empírica. Ambos coincidían, además, con todos los periódicos y con todos los Gobiernos, occidentales o no, incluidas Rusia, China y gobiernos fundamentalistas islámicos como Arabia Saudí y Pakistán, sin que debamos olvidarnos de la Palestina de

Arafat y su patética fotografía donando sangre para los heridos norteamericanos, cuando jamás había hecho una cosa así por sus propios heridos a manos del terrorismo israelí. ¿Dónde quedaban las diferencias ideológicas y políticas habituales? ¿Significa esto que, de pronto, todos los periódicos y todos los gobiernos del mundo abandonaron sus diferencias culturales y se convirtieron a la *monocultura* occidental del pluralismo democrático defendida por Sartori y sus publicitarios españoles?

Ya se sabe que no. Que el consenso casi universal (quedaron fuera África y América Latina) contra del terrorismo fundamentalista islámico no fue el efecto de una conversión en masa a una supuesta identidad monocultural standard —la *civilización* (humana) confundida de forma tan negligente como interesada con la *civilización occidental*— sino obtener cheques en blanco para el terrorismo anti-islamista como el de los rusos en Chechenia o el de los israelíes en Palestina. Aunque para cheques en blanco el que otorgaron al Presidente Bush instituciones pluralistas y democráticas como el Congreso y el Senado, más todos los gobiernos pluralistas y democráticos del (Primer) Mundo, para hacer

una guerra larga, sucia y opaca (¿no era en nombre del pluralismo “informativo” democrático?), en la que la CIA vuelve a tener licencia para matar, apoyada por una opinión pública que, educada en valores pluralistas y democráticos, acepta mayoritariamente la muerte de inocentes afganos como precio por los inocentes muertos en Nueva York y Whashington. Mientras que en el interior el presidente Bush crea, como complemento, tribunales militares especiales para juzgar sin garantías procesales democráticas a aquellos extranjeros elegidos más o menos a azar entre los acusados por su identidad étnica o cultural (árabe o similar). Es la traducción a una política tan antidemocrática como pueda serlo el peor fundamentalismo islámico, de la ola de xenofobia y racismo anti-islámicos, extendida por Norteamérica y, desde allí, por todo Occidente. Para muestra la diferencia entre el duelo global por los muertos en el atentado terrorista y la ausencia global de duelo por los muertos afganos predefinidos como daños colaterales. Y éstos, los otros, eran tan inocentes como aquéllos, los unos. ¿Otra muestra? Los prisioneros de guerra muertos por asfixia al ser trasladados en contenedores que superaban a los vagones de ganado en que los nazis transportaban a los judíos hasta los campos. ¿O era para recordar los muertos por asfixia en el incendio de las Torres gemelas?

El racismo vuelve el asunto más turbio. Por un lado, constituye la expresión ancestral de los prejuicios y actitudes occidentales ante los otros, sobre todo africanos negros y árabes, víctimas, entre otros, del colonialismo cuyo último episodio es, según E. Said, el practicado por los israelíes contra los árabes palestinos, con el apoyo activo o pasivo de Norteamérica. De hecho, este conflicto estuvo mezclado desde el principio entre las posibles motivaciones del terrorismo contra los símbolos del poder global norteamericano. No es un hecho aislado que Israel y Norteamérica abandonaran la Conferencia sobre racismo, celebrada en Durban (Sudáfrica) una semana antes de los atentados, ante el hecho de que la mayoría de los representantes de las antiguas colonias, apoyadas por un gran número de ONGs, hubieran decidido por amplia mayoría no sólo la condena del racismo colonialista (y nazi) y sus consecuencias postcolonialistas, sino la inclusión de Israel entre los países racistas. Tan racista como las primeras reacciones del presidente Bush al incluir todo el universo cultural islámico en su versión fundamentalista y terrorista y descalificarlo en bloque como la negación de la América bendecida por Dios. La misma operación, sólo que invertida, de Ben Laden al descalificar a esa misma América

como representación del Gran Satán, la negación de Alah. La misma operación, en fin, que subyace al concepto mismo de la guerra de civilizaciones prevista (o predicada) por S. Huntington, que muchos periodistas e intelectuales de ocasión vieron comenzar justamente en la destrucción de la Torres Gemelas y una de las diagonales del Pentágono. Pues ¿de dónde puede surgir la decisión de una guerra contra una civilización entera sino del juicio ético sobre la superioridad moral de la propia, la atacante, y la inferioridad de la otra, la atacada, precisamente por el peligro que entraña su inmoralidad?

## 2. MULTICULTURALISMO Y POLÍTICA DEL RECONOCIMIENTO: CH. TAYLOR

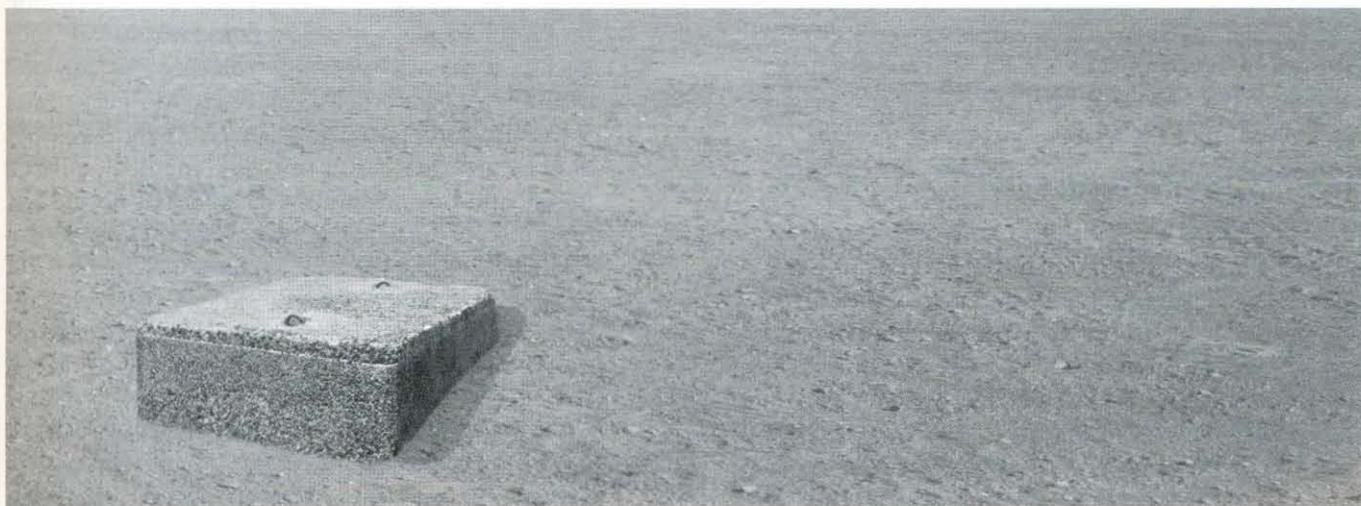
Por otro lado, en cambio, el entorno de Bush comprendió enseguida que tanta sinceridad racista sobre la inferioridad moral y humana del mundo islámico, lo humillaba en lo más vivo de su identidad cultural, y que tanto entusiasmo discursivo inicial sobre la guerra de civilizaciones —se habían hecho de él periódicos serios como *El País* y líderes políticos como Schröder— apuntaba directamente a ese mismo mundo, al que hacía temer por su propia supervivencia y colocaba a su pesar pero irremediablemente al lado de Ben Laden. Ambas circunstancias constituían sendos obstáculos insalvables al propósito de Bush y su entorno político y militar de incluir en la coalición antiterrorista y antifundamentalista a estados árabes moderados como Egipto y otros no tanto como Arabia Saudí y Pakistán. Fue entonces cuando comenzó a aparecer en el discurso político y mediático occidentales la distinción entre *fundamentalismo* (islámico, pero no sólo: lo hay judío, cristiano y neoliberal) e islamismo o *cultura islámica*, aunque algunos intelectuales hayan seguido empeñados en identificarlos. Esta distinción posee una significación de largo alcance. Además del efecto inmediato de facilitar la inclusión de los países árabes en la coalición antiterrorista, lo significativo de esta distinción está en el espectro de efectos que su puesta en práctica implica para el debate sobre el multiculturalismo y su significación ética y política.

Entre lo primero que hacen los norteamericanos como parte de los preparativos de guerra es hablar o *dialogar* con los representantes de los países árabes en lugar de atacarles militarmente, que es lo que se disponían a hacer con los terroristas y su entorno fundamentalista talibán. Este hecho aparentemente tan sencillo presupone algunas exigencias éticas y políticas que modifican radicalmente tanto la práctica inicial del multiculturalismo por parte de Bush y su entorno,

cuanto de su teoría implícita, que se aleja del modelo de Sartori para aproximarse a la del filósofo canadiense Ch. Taylor<sup>3</sup>. Por necesidad política y militar inmediata y no por convicción moral sincera, los norteamericanos se vieron llevados a: (i) reconocieron<sup>4</sup> a los representantes políticos de varios millones de musulmanes, como interlocutores de igual derecho (aun a pesar de la asimetría de poder), y (ii) reconocieron a la identidad islámica como una de las formas o variantes de la identidad *humana*, tan valiosa como otras, incluidas la occidental (por no distinguir entre la norteamericana y la europea y, dentro de ésta, entre la inglesa y la continental, y así), la china, la rusa, la judía o la japonesa. Aparte de otros rasgos diferenciales (políticos, económicos, idiomáticos, históricos, etc.), cada una de estas identidades puede ser asociada a raíces religiosas tan diferentes entre sí como el islamismo, el cristianismo católico y protestante (sin distinciones en este caso), el cristianismo ortodoxo, el confucianismo, el judaísmo, el shintoísmo y el budismo (quedaron al margen el animismo de África y América Latina entre otras)<sup>5</sup>. Si bien oportunista y efímero, éste fue probablemente el efecto menos previsto y más sorprendente del 11 de septiembre. Por último, los norteamericanos, al practicar los dos reconocimientos anteriores, (iii) hubieron de rebajar su arrogancia de considerarse *superiores* (moral, no militarmente) a sus interlocutores islámicos. De hecho esta actitud norteamericana fue el origen de la oleada de críticas contra el Primer Ministro italiano S. Berlusconi, a cargo de políticos y periodistas de cualquier tendencia, por proclamar la superioridad de la cultura occidental sobre la islámica; aunque todo el mundo parecía estar de acuerdo en que su error fue haber dicho en público lo que todo el mundo admitía en privado: el juicio neorracista de que *nuestra* cultura

es superior y la de *ellos* inferior. El objetivo inmediato era desactivar el fantasma de la guerra de civilizaciones entre la cristiana y la islámica en la tradición de las Cruzadas, que había tomado fuerza en los primeros momentos; no un debate académico moralmente honesto sobre comparación intercultural.

Esta actitud de los norteamericanos puede ser vista como la puesta en práctica de lo que el filósofo canadiense Ch. Taylor, uno de los constructores del multiculturalismo como teoría articulada, calificó con expresiones felices como “política del reconocimiento”, “política de la identidad” o “política de la diferencia”. No es extraño que G. Sartori le considere, justamente, el mejor representante del multiculturalismo y, como tal e injustamente, la bestia negra del pluralismo liberal que él defiende como un viejo cruzado. La construcción teórica de Taylor no está exenta de ambigüedad (mucho menor, en cualquier caso, que la del propio Sartori), pero se identifica fácilmente al estar construida con un léxico básico que incluye términos como cultura, reconocimiento, valor, identidad, diferencia, igualdad, estudio comparativo, etc., y articulada en algunas proposiciones elementales entre las que resaltaré cuatro. La primera es empírica, propia de la antropología cultural de ayer y de la atención mediática de hoy, y se limita a establecer el hecho incontestable de la existencia de *diferentes* culturas, separadas en sociedades monoculturales (cada vez menos) o entremezcladas en sociedades multiculturales (cada vez más debido a las migraciones); la segunda es ética y afirma que todas las culturas son igualmente *valiosas* y, por tanto, igualmente respetables; la tercera pertenece a la pedagogía moral y sostiene que todas las culturas tienen algo importante que decir a *todos* los seres humanos; la cuarta, en fin, es política al mantener que es preciso decidir y efectuar



Pepe Arbelo

programas de acción dirigidos explícitamente a preservar determinadas culturas en peligro de extinción, y a promover su reconocimiento. Estas cuatro sencillas proposiciones están llenas de problemas conceptuales y sus implicaciones políticas han suscitado reacciones viscerales en todos los sentidos, entre otras las de G. Sartori. Aquí solo podré fijarme en algunos aspectos relacionados, sobre todo, con el significado del término *valor* y sus aplicaciones.

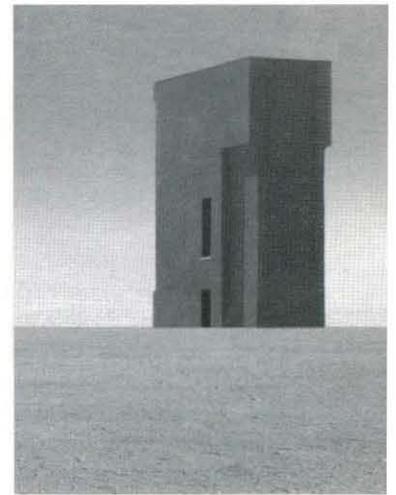
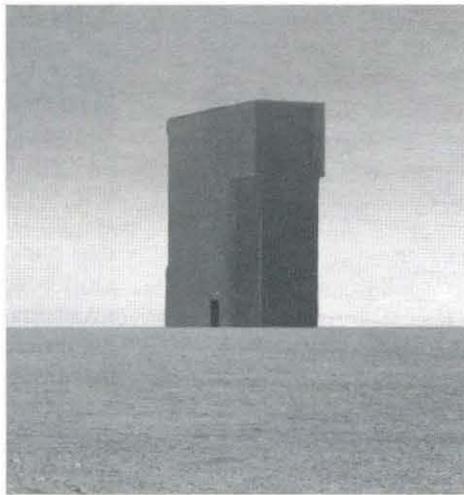
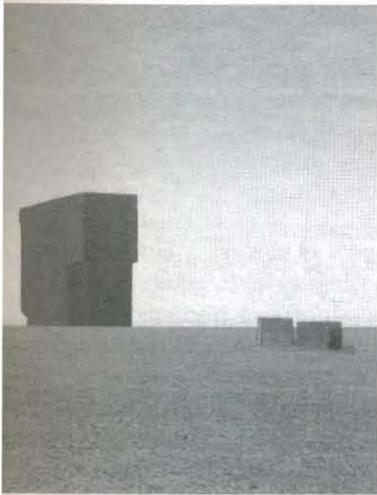
Para considerar a una cultura valiosa es preciso saber en qué consiste el valor, una cultura y la cultura como valor; solo así podremos saber qué significa la expresión “todas las culturas tienen igual valor”<sup>6</sup>. Taylor resuelve estos complejos problemas mediante la aplicación de una especie de postulado de totalidad o globalidad según el cual, (i) no son “una cultura” ni aspectos parciales (el arte solo, las relaciones de parentesco solo, la economía sólo, etc.), ni períodos concretos y relativamente cortos (el siglo XVIII europeo, la época del Califato cordobés, etc.) de alguna de ellas; (ii) es “una cultura” la que haya “animado” a una sociedad global durante largo tiempo. ¿Qué significa aquí “animar”? Proporcionar el horizonte de significado para gran número de seres humanos de temperamentos y caracteres diversos durante un largo período de tiempo. Y ¿qué significa “horizonte de significado”? La articulación del sentido de lo bueno, lo sagrado y lo admirable: su identidad auténtica o autenticidad. Si es así, una cultura merece nuestra admiración y respeto, aunque pueda incluir aspectos que aborrecemos y rechazamos, y sería de una arrogancia suprema por nuestra parte desecharla en su totalidad por sus aspectos negativos<sup>7</sup>. Por ejemplo, rechazar la cultura islámica en su totalidad porque incluya un concepto como la *yihad* que algunos de nuestros “orientalistas” de ocasión interpretan únicamente como guerra santa contra los enemigos del Islam (nosotros mismos) y, por lo tanto, como sacralización de la violencia y santificación de la guerra cuya confirmación empírica sería el resplandor teleglobalizado de las Torres Gemelas ardiendo, pasando por alto su significado como lucha o esfuerzo político y ético por mejorar las condiciones sociales y personales, en el sentido de la palabra “lucha” en expresiones como “lucha contra la pobreza” o “lucha contra las pasiones”. Sería como rechazar la cultura occidental en bloque, incluidos los derechos humanos, por la doble moral con que los aplicamos en función de los intereses políticos y económicos del momento, asociados a la explotación planetaria que hoy denominamos globalización, y a la cínica arrogancia de sentirnos moralmente superiores. Ninguna escenificación mejor que la de

Berlusconi, un personaje corrupto, proclamando en voz alta la superioridad de nuestra cultura sobre la islámica, y todo el mundo mandándole callar no por equivocado sino por inoportuno. ¿Puede haber algo más indigno?

Quiero centrarme ahora en el problema del valor y su igualdad en la expresión “igual valor”. Por un lado el valor es diferente, propio y característico de culturas diferentes, lo cual puede ser acusado de relativismo en el peor sentido, el que significa la destrucción de todo valor, con el argumento de que si todo vale nada vale. Es lo que hace G. Sartori sin más contemplaciones (p. 80). Taylor, en cambio sostiene que cada valor diferenciado y relativo es igual a todos los otros, también diferentes y relativos, e igualmente importante para todos los seres humanos, y eso es una afirmación universalista. ¿Es Taylor, entonces, contradictorio, al afirmar que el valor de cada cultura es relativo y, a la vez, universal, como si el significado de lo bueno, lo sagrado y lo sublime, que constituye el núcleo de la identidad de cada cultura fuera diferente y relativo a ella e igual al de todas las otras? Y si esta afirmación, núcleo de la teoría multiculturalista, es contradictoria, ¿carece el multiculturalismo de significación política que no sea confusa y, por lo tanto, de efectos negativos? Mi impresión es que no, y trataré de reconstruir el trasfondo argumental en que me apoyo.

La cuestión depende de cómo se interprete la expresión “igual valor” que Taylor atribuye a cada cultura, y en principio hay dos maneras de hacerlo, una antropológica o empírica y otra crítica o normativa. Según la primera cada cultura es valiosa en sí misma porque constituye una forma de vida global que proporciona a sus miembros un horizonte de sentido y una identidad; y es igual a cualquier otra que haga lo mismo aunque unas y otras difieran en las formas concretas de hacerlo: la lengua, las narrativas históricas, las relaciones de parentesco, etc. Para la segunda, en cambio, “ser igual” depende de un juicio de evaluación comparativa del valor de dos o más culturas que establece su igualdad diferencia. El elemento clave de ese juicio es el término medio o criterio de comparación, pues el que funciona como norma o medida del valor (igual que una moneda es la unidad de medida que nos permite expresar en unidades de valor o precio el valor de uso relativo a mercancías diversas). ¿Cuál es o puede ser ese criterio, medida o norma de valor, el equivalente general que nos permite evaluar el valor de una cultura como *igual* al de otra?

Puesto que el valor relativo a cada cultura consiste en proporcionar identidad a sus miembros y que esta identidad es humana, solo sabre-



Pepe Arbo

mos que es igual al valor de otra, si disponemos de una representación de la *identidad humana* independiente y separada de cada una de ellas, con la que podamos compararlas y establecer si sus valores son iguales o diferentes. ¿Existe tal representación de la humanidad y, en caso afirmativo, ¿cuál es? Taylor discute dos opciones, el etnocentrismo occidental, que desecha, y la fusión de horizontes, que propone.

La versión que Taylor propone del etnocentrismo occidental consiste en identificar la cultura occidental, antropológica y empírica con la cultura normativa o crítica y, de ese modo, utilizarla como criterio crítico o equivalente general en los juicios de comparación intercultural. De este modo le concedemos un privilegio de valor con respecto a las otras: ser una cultura particular a comparar y, a la vez, la medida o norma del juicio de comparación<sup>8</sup>. Taylor utiliza como ejemplo la siguiente declaración atribuida al novelista y nobel Saul Bellow: “cuando los zulús produzcan un Tolstoy lo leeremos”, a la que considera típicamente etnocentrista y la somete a la siguiente crítica. Primero, la frase de Bellow da por supuesto que la excelencia (sublimidad) ha de adoptar una forma familiar para nosotros: como la de un Shakespeare. Segundo, que la contribución de los zulús aún no se ha producido (cuando produzcan...), lo cual implica el juicio implícito de que todo cuando los zulús han producido no alcanza el nivel de lo nuestro... es primitivo. En el mismo pasaje también cita la opinión de R. Kimball según la cual pese al multiculturalismo, hoy debemos elegir no entre una cultura occidental represora y el paraíso multicultural, sino entre la cultura y la barbarie: “la civilización no es un regalo sino un logro frágil... que necesita ser apoyado y defendido de los asaltantes externos o internos”<sup>9</sup>. El cargo crítico que

Taylor hace a estas posiciones etnocentristas es que dan lugar a un juicio de igual valor falso y, por lo tanto, una igualdad falsa: un juicio que no da igual valor a dos culturas diferentes, sino que reduce y *asimila* una a otra, homogeneizando ambas, según el modelo de una (S. Bellow), o *excluye* a las otras como expresiones de barbarie. Esta actitud que Taylor denomina “ceguera liberal” inspira una política del reconocimiento (de la diferencia y de la identidad) fracasada, que en lugar de reconocer el valor de una cultura distinta de la propia lo elimina. Su conclusión es que el significado de la expresión “igual valor” debe encontrarse en algún espacio intermedio entre dos alternativas insuficientes: la que interpreta la igualdad como homogeneización de todas las culturas y la que la interpreta como encierro en la propia identidad.

Esa vía media es el método de la “fusión de horizontes” que Tylor adapta del filósofo alemán G. Gadamer y sus aplicaciones a la comparación evaluativa de períodos u horizontes históricos diversos. ¿De qué horizontes habla Tylor y en qué consiste su fusión? Se trata de los horizontes de sentido de lo bueno, lo sagrado y lo sublime propios de cada cultura singular, de cuya fusión habría de resultar uno nuevo, al que podríamos denominar “horizonte de fusión”, y del que únicamente sabemos que deberá ser más amplio que los anteriores pues tendrá que incluirlos. Ahora bien, ¿cómo se produce esta fusión, cuál es su método? Taylor no es del todo claro pero proporciona indicios suficientes que permiten identificar dos operaciones combinadas: (i) abandonar el hábito de conceder a nuestra cultura el privilegio de usarla como criterio, norma o medida de valor en los juicios en los que la comparamos con otras, de forma que quede convertida en un simple horizonte de

valor más al lado de otros; (ii) sustituirla en su función de medida o norma de juicios de comparación por el horizonte de fusión, desde el que, hipotéticamente, sería posible evaluar los horizontes culturales diferentes, incluido en nuestro. Ahora bien: ¿cómo tiene lugar ese abandono y esa sustitución?

La sustitución –para empezar por ella– se lleva a cabo mediante el desarrollo de “nuevos vocabularios de comparación” que modifican la comprensión de lo valioso que teníamos al principio, en nuestro horizonte singular de partida; así habremos logrado transformar nuestros criterios de valoración. Se trata, en fin de cuentas, de una operación científica que tiene lugar mediante el “estudio comparativo” de culturas diferentes, pero que exige remover un obstáculo, el hábito de tomar a nuestra cultura como norma o medida de valor: el hábito etnocentrista. Si se consiguiera erradicar este hábito, habríamos modificado nuestra identidad etnocentrista. Nos habríamos desidentificado a nosotros mismos de la identidad humana normativa o crítica, resultado de considerarnos la culminación evolutiva de toda la humanidad, y podríamos identificarnos con una parte de esa humanidad *igual* que otras, al menos en la condición de partes. La identidad normativa ni es algo que preexiste a las partes o culturas –por ejemplo la humanidad metafísica–, ni es nuestra cultura como culminación evolutiva de toda la humanidad, sino que únicamente puede ser construida a partir de la fusión de sus diversas expresiones culturales como otros tantos horizontes de valor. ¿Constituye, entonces, el horizonte de fusión, la clave de la identidad humana normativa? Si entiendo bien a Taylor: no y sí. No, paradójicamente, pues ese horizonte nunca llega a ser el final feliz de la historia multicultural; como todo horizonte no es más que una ilusión que se esfuma. Lo que cuenta no es tanto llegar a un juicio final, definitivo e incontrovertible, de igual valor, que siempre puede ser inauténtico. Y sí, porque la ilusión de un horizonte último tiene un valor metódico: dar sentido y orientación a la voluntad de permanecer abiertos al estudio e investigación comparativos (de otras culturas) que nos hagan capaces de modificar nuestro horizonte particular de valor. Una de las cosas que requiere esta apertura es admitir que, en el presente y siempre, nos encontramos muy alejados de ese horizonte último desde el cual se haría evidente la igual relatividad del valor de las diferentes culturas, entre ellas la nuestra. El horizonte de fusión, entonces, aun siendo una ilusión contribuye a relativizar nuestro etnocentrismo y nuestra superioridad axiológica. En este sentido también contribuye a equiparar el valor de unas culturas y otras.

### 3. INCONCLUSIONES

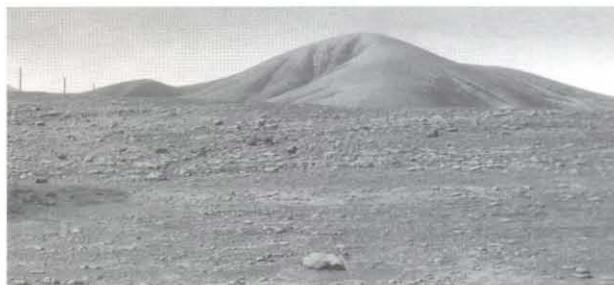
El “igual valor” de cada cultura no es la igual negatividad de un relativismo destructor de la noción misma de valor, como malinterpreta Sartori, ni es la igual homogeneidad de la asimilación de unas culturas por otra, ni el igual encierro en la propia identidad. Sí es la igual legitimidad para tomar parte en el estudio y la investigación comparativos, como investigadores y como investigados, de una identidad humana común. La igual legitimidad para ser un interlocutor de igual derecho en el diálogo intercultural.

Lo que propone Sartori –al recomendar el cierre ante la marea islamista– y ha llevado en parte a la práctica la administración de Bush ante la amenaza terrorista, es poner límites al pluralismo en nombre del pluralismo, adoptar prácticas antidemocráticas en nombre de la democracia. Esta política tiene un precedente: la anulación de unas elecciones democráticas en nombre de la democracia a cargo del ejército argelino en la última década del siglo anterior. Dar un golpe antidemocrático para salvar la democracia. Lo mortífero es el golpe mismo porque la decisión de hacerlo no es democrática sino totalitaria. Las decisiones que tomó o toma el presidente Bush desde los “poderes especiales” concedidos por las instituciones democráticas norteamericanas y por los gobiernos democráticos (y no democráticos) del resto del mundo, le acercan a ese modelo. ¿O no es verdad que el resultado ha sido el refuerzo del militarismo imperial fuera y de la política policial dentro?

Por eso conviene recordar y recuperar el momento del *diálogo* de la misma administración de Bush (y sus socios europeos) con los árabes, los rusos y los chinos. En otras palabras, la sociedad democrática no solo se estaba cerrando sobre sí misma (control de aeropuertos, de vuelos, de pasaportes, etc., a discreción de la autoridad judicial norteamericana, creación de tribunales especiales, etc.), sino que también se estaba abriendo *dialógicamente* a sociedades que ni son democráticas, ni son pluralistas ni son abiertas. Esta apertura dialógica no implica cerrar los ojos éticos a las connotaciones negativas de estas realidades políticas, pero tampoco a realidades culturales y antropológicas innegablemente positivas de esas sociedades, como haber proporcionado identidad a mucha gente durante mucho tiempo mediante su lengua, su religión y sus costumbres diferenciadas. Igual que también deben abrirse a realidades innegablemente negativas nuestras como el despilfarro consumista, la depredación planetaria secular, y la violencia y crueldad necesarias para llevarla a cabo durante un tiempo largo. Y a la soberbia arrogancia con

la que proclamamos y defendemos nuestra superioridad moral. El fuego terrorista del 11 de Septiembre fue, a pesar de su tenebrosa y siniestra inspiración, quizá por algún quiebro de la “astucia de la razón” con la que Hegel pretendía encontrar sentido a la violencia en la historia, un golpe de luz contra nuestra la ceguera moral y política habitual para esas lacras tan entrañadas en nuestra identidad cultural diferenciada, que los terroristas vieron identificada en las Torres Gemelas y el Pentágono.

Pero abrir los ojos ante lo positivo de efímera apertura norteamericana a los otros no implica cerrarlos para lo que también tuvo (y sigue teniendo) de negativo, y en esa dirección no se pueden perder de vista algunas cosas. Que el diálogo intercultural mencionado no tenía un valor por sí mismo, para la redefinición de las identidades culturales y el enriquecimiento de la humanidad de unos y otros, sino instrumental, subordinado o secundario. Que lo primario era la guerra. Aparentemente contra el terrorismo y los talibán que le apoyaban, pero acaso también para situar en Afganistán un régimen pro-norteamericano –como acabó ocurriendo– que facilite y no obstaculice la explotación del petróleo y el gas de la zona del Caspio por las petroleras norteamericanas, lo cual constituye la continuación neocolonialista de viejas prácticas colonialistas. Incluida la práctica de la violencia. Que el interlocutor norteamericano de aquel efímero diálogo intercultural es el mismo que sostiene en el *monólogo monocultural* globalizado por las multinacionales de la comunicación. Y que ese interlocutor dispone de una competencia pragmática o comunicativa –poder de emitir, recibir y pro-



Pepe Artelo

cesar actos comunicativos, y de persuadir de su punto de vista– desproporcionadamente superior a la de sus interlocutores multiculturales, y que eso diseña una estructura de la comunicación asimétrica y, en fin de cuentas, darwinista: comunica más el que tiene más poder de comunicar, el que comunica con más fuerza. Este monoculturalismo (discurso único) es, hoy por hoy, la opción más acusada y poderosa de la dinámica cultural que subyace a la redefinición permanente de la identidad humana. También se pretende el único legítimo. Pero eso es, precisamente, lo que pone en cuestión el multiculturalismo, como atestigua su situación en el centro de un debate tan encendido como agrio. Por eso es tan decisivo clarificar su significación mediante un juicio crítico capaz de discriminar entre sus efectos positivos y negativos como los de cualquier realidad social. Al pretender obsesivamente identificar el multiculturalismo con rasgos negativos, para descalificarlo, Sartori no sólo los exagera en una imagen distorsionada, sino que deja claro cuál es su identidad y cómo trata a quienes no la comparten. ¿No había que ser pluralistas?

<sup>1</sup> Además, el mismo Grupo le dedica espacio en varios números de la *Revista Crítica de la razón práctica*. A saber: G. Sartori, “Multiculturalismo contra pluralismo”, N° 107, noviembre 2000, y G. Sartori, “El islam y la inmigración”, N° 117, noviembre de 2001. A los que hay que sumar el artículo de F. Laporta, “Inmigración y respeto”, donde se justifica la argumentación sartoriana, en el N° 114 de julio/agosto de 2001.

<sup>2</sup> Cfr. G. Sartori, “Multiculturalismo contra pluralismo”, art. cit., y “El multiculturalismo antipluralista”, cap. 1 de la Segunda Parte del libro citado en el texto.

<sup>3</sup> Ch. Taylor, “The Politics of Recognition”, en A. Gutnam, ed., *Multiculturalism*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1994.

<sup>4</sup> Se vieron *obligados* a ello por las circunstancias, pero eso no anula al significado del reconocimiento y sus efectos.

<sup>5</sup> Evidentemente estas diferencias no son todas iguales, igualmente diferentes; la diferencia entre el cristianismo globalmente considerado y el confucianismo es más acusada que la diferencia entre las diversas variedades de cristianismo. Eso quiere decir que hay diferencia en la diferencia, o que la diferencia es autorreflexiva.

<sup>6</sup> Mi interpretación del significado que da Taylor al término “cultura” difiere del de Sartori.

<sup>7</sup> O.c., pp. 72 y 73.

<sup>8</sup> Un ejemplo de esto puede verse en el artículo de L. Paramio “Diferencias culturales” (*El País*, 12-12-2001). El autor –que se muestra como un seguidor de Sartori– sale al paso del multiculturalismo al que define como “la afirmación de que no existen valores comunes que permitan comparar entre sí las diferentes culturas”, sorprendiéndose de que alguien haya podido sostenerlo cuando es tan evidente que “las teorías sobre el origen del hombre sean superiores o más verosímiles que los mitos indígenas o religiosos”. Pasa por alto que su ejemplo es el de una verdad científica, fáctica, lógicamente diferente de la categoría de los “valores comunes” que permitirían una comparación intercultural solvente, completa su artículo pintando una imagen negativa de la belicosidad islamista. Como no dice nada sobre la belicosidad occidental, tan acreditada en el siglo XIX fuera, en las guerras coloniales, y en el XX dentro y fuera, en las guerras mundiales, Vietnam, el Golfo, etc., etc., nos deja en la duda de si lo calla adrede o bien porque cree que nuestra belicosidad es buena por ser nuestra. El de Paramio no es el único caso de comparación intercultural autosatisfecha después del 11 de septiembre.

<sup>9</sup> Ch. Taylor, o.c., pp. 42 y 71-72.