

El culturalismo, la eutanasia del liberalismo

DAVID BROMWICH

Hume dijo que la monarquía absoluta era "la muerte más fácil, la verdadera *eutanasia* de la constitución inglesa". A continuación ofrezco algunas notas y preguntas sobre una línea de la apologética política que, si se llevara lejos, conduciría a la eutanasia de la sociedad liberal. En los últimos cinco años una tesis, que se aventuró primero en los círculos académicos, asociaba la dignidad humana con la identidad cultural; desde entonces, se ha ido abriendo camino hasta llegar a ser aceptada por teóricos liberales. Los teóricos aprueban la tesis culturalista partiendo de la convicción de que, por obligación democrática o realismo internacional, deberíamos ampliar nuestro apoyo a los actos de membresía a las culturas de identidad. Se da por entendido que, al ampliar este apoyo, tendremos que modificar nuestra idea de las obligaciones propias del Estado liberal manteniendo buenas relaciones con las demandas de dos grupos de personas: los pensadores especulativos que "construyen" el individuo para que concuerde con la supuesta prioridad del grupo en la formación de la identidad, y las diversas sectas, clanes y naciones latentes que sirven de portadores de los revividos entusiasmos raciales y religiosos que hoy claman por reconocimiento y por autoridad en todo el mundo. La reclamación es más pronunciada en Estados sin una tradición de gobierno liberal. Se nos pide que convinamos en que sería bueno que los Estados liberales respondieran pronto a esta reclamación y lo más plenamente posible cuando la sienten cerca de su país.

El culturalismo es la tesis de que hay una necesidad humana universal de pertenecer a una cultura, es decir, de pertenecer a un grupo consciente de serlo y con una historia conocida; un grupo que, mediante la preservación y transmisión de sus costumbres, recuerdos y prácticas comunes, confiere el pigmento primordial de la identidad individual a las personas que incluye. El culturalismo dice que esta necesidad está a la par de la de ser querido por un padre y una madre y de la de una vida de amistades y agrupamientos. Como me veré obligado a decir una y otra vez en estas páginas, la idea me parece trivialmente cierta. Pero tomada en el sentido fuerte, que es el único en el que vale la pena discutirla, de que "*mi cultura* es un hecho dotado de una dignidad y merece una consideración comparable a la dignidad y al respeto que reclamaría para mí", me parece un engaño.

El discurso culturalista adquiere usualmente su *pathos* mediante la personificación de una entidad abstracta. Si me preguntaran por qué un teórico liberal tiene que suscribir esta idea, no sabría qué decir, pero sí puedo caracterizar lo que hacen los teóricos cuando escriben con simpatía por la idea de cultura. Tratan de quitarse un hábito de ironía. Prestan atención a un deseo de compadecer a personas cuyos estilos y necesidades están francamente desprovistos de medios para entender. Quitarse de encima la ironía es un gesto que esperan que sea tomado en serio. Pero la ironía parece ser la condición natural del crítico social, y la idea culturalista tiene tremendas consecuencias sobre el sentido que le da cada quien a lo que puede ser la crítica social. Aporta una caracterización del crítico como alguien que le debe lealtad, en primer lugar, a la comunidad en la que su pensamiento, existencia e identidad social han madurado. Se dice que el crítico deriva su lenguaje de esa comunidad. Cada esfuerzo que hace hacia la reforma de la vida y los hábitos de la comunidad partirá del supuesto del arraigo del crítico y de su deseo de seguir perteneciendo. El crítico trabaja para reformar una cultura desde adentro de ella. ¿De qué otra manera *podría* trabajar considerando que no sabe nada personalmente que no lo sepa culturalmente?

Michael Walzer ha defendido esta concepción del crítico social en dos libros recientes, *The Company of Critics e Interpretation and Social Criticism*. Creo que a partir de los textos de Charles Taylor y otros se puede reconstruir un panorama similar. Pero concedo más atención a Walzer por dos razones. Primero, tengo un interés pragmático por la crítica social y una visión de ella mucho menos "conectada" con las expectativas de una comunidad de lo que Walzer cree que está. Ha habido críticos y hasta dirigentes reformistas, como Edmund Burke, Abraham Lincoln y Martin Luther King Jr., que han sorprendido o alarmado con frecuencia a sus públicos, que han optado por otros términos diferentes a los establecidos por una comunidad determinada o por una discusión en curso y que con ello han cambiado el significado de comunidad ampliándolo. A mi modo de ver, una apreciación sensata de este tipo de críticos nos obliga a rechazar la idea culturalista. Para lograr sus fines, necesitaron un sentido de la comunidad amplio y que hubiera sido podado de sus conexiones

raciales, religiosas y en algunos casos nacionales. Mi segunda razón para prestar atención a Walzer es que es el mejor escritor y el expositor más claro de la idea comunitaria

del criticismo, junto con sus antecedentes culturalistas. Su estilo es tranquilo y firme, aunque tiende a tapar sus huellas con giros retóricos en momentos en los que se toman decisiones cruciales. Escribe sin oscurantismo, bastante libre de obsesiones pedantes o teóricas, y esto es una gran ventaja.

Dentro del liberalismo, congeniar con sociedades no liberales, *siempre que éstas sean comunidades reales*, podría parecer que implica una extraña conciliación. Si los autores a los que me refiero convencieran a muchos otros de que esa manera de congeniar es buena, se constituiría una diferencia perdurable con lo que el liberalismo asume que es. He dicho "sociedades no liberales" y aun así, justo en este punto, los autores en cuestión cambian de énfasis. *Comunidad* era una palabra bastante holgada con una función admonitoria en una década egoísta. Ahora queremos una palabra con más sustancia y *sociedad* no lo es porque indica una mirada incisiva sobre los acuerdos sociales, el funcionamiento del sistema judicial, el estado de los ordenamientos fiscales y demás. *Cultura* es más cautivadora, aunque más furtiva. En la práctica extrae su fuerza de una correlación literal con región, religión y raza, en orden ascendente de importancia. Los culturalistas liberales acentúan estas señales visibles de la cultura con miras a su público liberal como si los términos en realidad importaran en orden descendente. La raza, ese *sine qua non* de los hacedores de cultura, se deja frecuentemente de lado, aunque uno se tropiece con delicadas menciones a los "lazos de sangre". Por lo pronto, cultura recoge algunas asociaciones más felices, aunque aún bastante vagas, de un trato amistoso con el martes de carnaval, los museos de folclor y los grupos de danza ucraniana en las universidades. La cultura se convierte en la provincia, no tanto de los tiranos agresivos que esgrimen el cuchillo y se dedican a expulsar a monstruos de las regiones exteriores, como de las abuelas y abuelos que tejen gargantillas y cantan canciones de cuna, cuyos oficios religiosos de pura sangre confieren una vetusta resonancia a la idea de "hogar". A medida que siga la argumentación trataré de mantener en mente esas gargantillas y canciones de cuna. Pido a mis lectores que estén atentos al sonido de los cuchillos que se están afilando.

El primer intento de Walzer, que yo conozco, de esbozar una teoría del reconocimiento cultural fue el de su conferencia Tanner "Nación y universo" de 1990. La tesis estaba a favor de un derecho universal al "floreamiento humano", que sólo se puede entender en el ambiente de una u otra variante local. Se dice que cada cultura "reitera" de manera diferente la esperanza o el anhelo general, pero las diferencias de expresión cuentan y han de ser exaltadas como grandes diferencias. Este universalismo variado y "reiterativo" se coloca por encima y frente al universalismo kantiano, que "ampara la ley", según el cual cada elección de un individuo debe ser hecha frente al telón de fondo de las ideas gemelas de autonomía y libertad compartidas por la humanidad en su conjunto. Se puede llegar a un juicio coincidente, parece decir el universalismo kantiano, sin importar la magnitud de la distancia entre el juez y otros jueces potenciales en otros contextos. En cambio, el universalismo reiterativo señala las dificultades de traducción impuestas por la distancia física o antropológica. Al mismo tiempo, reserva un lugar a las adaptaciones particulares o a los idiomas culturales mediante los que se realizan fines que a la postre pueden resultar universales. Reiteramos, cada quien según la costumbre de nuestro grupo, los bienes que nos importan. Parecemos diferentes cuando lo hacemos, pero estamos buscando diferencialmente algo reiterable en otros idiomas. Veremos que a lo que se llega es a un universalismo con una petición de "descripción burda" de las variantes.

A primera vista no queda claro qué diferencia pragmática separa este punto de vista de las ideas liberales sobre el juicio ilustrado que no poseen un matiz culturalista tan cabal. Me temo que está en juego un desacuerdo importante. La demanda del culturalismo es acrecentar continuamente la carga moral de la atención a los fenómenos expresivos del grupo. Unida a esta demanda hay una subordinación táctica de los datos de las diferencias personales y temperamentales, y una creciente incapacidad de hacerles siquiera una justicia retórica. No veo qué hacer con el giro de la atención a no ser que respalde una hipótesis con fuerza práctica: que las diferencias individuales, para las que el liberalismo existió como protector, pueden ser menos importantes porque, a nuestros ojos, están marcadas de una manera menos elocuente entre las personas que han crecido en culturas no liberales. Lo que estas personas quieren, lo que sus dirigentes nos aseguran que quieren, parece ser, sobre todo, la diferenciación como grupo. (Al menos así parece en traducción.) Hacemos mal, por lo tanto, en imponerles supuestos sobre la personalidad individual que nosotros damos por hechos. ¿Cuál es, se preguntaría uno, el paternalismo más burdo?: ¿el que dice "nada de nuestro grosero individualismo para ustedes, en sus –por otra parte– culturas florecientes y llenas de valores"?, ¿o el que señala: "nosotros creemos que la autonomía personal es la libertad final, el objetivo del modo de vida menos vil que podemos imaginar?" Evidentemente, Walzer preferiría no ser ninguno de estos dos paternalistas, pero le desconcierta la impudicia de la segunda afirmación. Su deseo de hacer justicia a

toda costa a la coherencia cultural como un bien en sí aflora en muchas de las palabras por las que opta.

Un par de frases clave en "Nación y universo" esbozan un punto de vista sobre los pormenores de la vida que más importan. "Como quiera que sean las cosas con la creatividad divina, como mejor pueden entenderse los valores y las virtudes de la creatividad humana es en el modo reiterativo. Independencia, dirección interna, individualismo, autodeterminación, autogobierno, libertad, autonomía: todos pueden considerarse valores universales, pero todos tienen implicaciones particularistas."

Aquí la palabra *particularista* ha sido traída a colación para dividir la diferencia entre individuo y cultura; en realidad se trata de *reivindicar las virtudes de una vida individual para culturas individuales*. Los particularismos son para los pueblos aparte y se nos pide que de momento eliminemos el conocimiento que tengamos de que donde más riesgo corre la identidad personal es precisamente en esas agencias colectivas. Al igual que el *particularismo*, tal y como se utiliza aquí, demanda rasgos individuales para una cultura, en otra parte *gente* transferirá a *gentes* particulares los rasgos de una persona. Esta última transposición ocurre en la frase siguiente: "La gente tiene que escoger por sí misma, cada gente por sí misma." Gramaticalmente la estructura es un complemento circunstancial próximo a la variedad forzada que se conoce como "coma y conectiva": dos cláusulas unidas imitan la velocidad de un solo pensamiento. En la frase citada, la "coma y conectiva" es también un pensamiento conectivo (o empalmado).

Si leemos la frase buscando una congruencia con el sujeto singular, llegamos a lo siguiente: "la gente tiene que escoger por sí misma, cada persona por sí misma". Por otra parte, buscando congruencia con el plural: "las

gentes tienen que escoger por sí mismas, cada gente por sí misma". Pero véase lo que Walzer en realidad escribió. Persona (singular) y gente (una cultura) se ponen en juego en la primera cláusula; en la segunda, sólo entra gente, aunque se nos hace sentir que hemos aprendido algo importante sobre *personas* (el sinónimo de gente en la primera cláusula, que no entra pero que se mantiene en juego). Mi experiencia de lector es que giros de frase como éste son demasiado refinados en lo que logran para ser producto de una planeación consciente. Cuando escribió la frase, creo que la lógica propia para *gente* era la que prevalecía en la mente de Walzer. Pero no quiso que pareciera que ignoraba el imperativo de la elección personal, del individuo, y esto fue lo que dio el matiz engañoso a la frase. A medida que se va elaborando, la elección se transfiere rápidamente a la cultura, siendo su "particularismo" el único pertinente. Puede que haya situaciones históricas, así como gramáticas, en las que la coma no se puede empalmar.

Algo similar sucede con el empleo que hace Walzer de las frases *una vida y un modo de vida*. Una vida (individual) tiene su escena en un modo de vida (comunal). ¿Se deduce de esto que el modo de vida suministra las particularidades que cualquiera de nosotros buscaría en una vida? "De hecho —escribe Walzer— es totalmente posible heredar una vida y aun así poseerla como propia". Es decir, uno podría apropiarse del modo de vida y darle el tinte de una vida que, según uno, ha escogido. En un ser complejo, el proceso no será de simple ratificación. Pero atender a todo lo que ocurre en esos actos de toma de posesión trasciende el alcance del intérprete cultural, según Walzer. El asunto es demasiado intrincado. Lo que es razonable esperar es que el intérprete haga evidente una mirada idónea hacia un determinado modo de vida tal como se refleja en el contexto de un compromiso compartido. "Ni la misma camaradería ni la misma idea de respeto serán universalmente compartidas, y entonces lo que exige respeto es sólo, indirectamente, el propio individuo y, de un modo más inmediato, el modo de vida,

la cultura de respeto e interés que comparte con sus congéneres." El individuo será respetado en la medida exacta en que muestre sus marcas de pertenencia a una "cultura de respeto e interés". Contextualizado tiene valor; sólo elude nuestros instrumentos, tiene que consentir pasar sin ser advertido. Obsérvese con cuanta sutileza el producto culturalista está decidido de antemano en este esquema de pensamiento. Todo modo de vida es el modo de alguien, no procede de ninguna parte. Pero mientras esté en juego la posibilidad misma de "respeto e interés", cualquier individuo se extraviará y posiblemente se desalentará si quiere ofrecer una descripción de una cultura en términos que derivaran de ella misma. Si se diera crédito a estas descripciones, tal vez no accediéramos a llamar a una vida "un modo de vida".

Walzer esgrime que como la justicia ha sido inventada de diversas maneras, por ser "un producto más de la creatividad humana", no debemos esperar que haya "una justicia singular y universal" para todos. "¿Por qué habríamos de valorar el libre albedrío si no estamos dispuestos a darle ningún espacio para que maniobre e invente?" Espacio para maniobrar e inventar denota, en este caso, el alcance de la elección permitida a una cultura particular en la constitución de su *textura*. Extraigo la última palabra de la estética con la autorización de Walzer, porque él equipara la autoinvención de una cultura a la creatividad de un dramaturgo. Walzer compara una estructura de leyes demasiado liberal, como la que podría impedir a la cultura ejercer un control creativo en la configuración de sus miembros, con la censura que impediría al dramaturgo asumir el control

de su arte. Así pues, en nombre de los valores liberales, el creyente en la justicia liberal está obligado, como un acto de fe cultural, a dejar que el buen particularismo de la cultura se haga cargo de sus miembros, de su modo de vida, de su vida, de sus vidas, que son maneras diferentes de nombrar lo mismo.

"Cuando pensamos en la nación –concluye Walzer recurriendo a *Imagined Communities* de Benedict Anderson– nos vemos abocados a pensar en fronteras (...) y después nos vemos abocados a pensar en otras naciones: es un progreso intelectual útil." La última frase es evasiva. En efecto, es señal de refinamiento intelectual decir a alguien: "eres un *Tal* y la *talidad* para mí es real", en vez de decir, "eres un *no vale nada*, lo siento". Pero esta forma de progreso no tiene implicaciones para lo que decidamos hacer con un *Tal* (la persona) o la *talidad* (la cultura), una vez que hemos admitido que ninguno de esos fenómenos existe. Afectivamente, no queda claro que el pensamiento de las fronteras, el convencimiento de la otredad del otro lado, sea mejor que el menospreciado modelo kantiano de progreso, por el que uno pasa del autorrespeto al respeto a los otros diciendo: "te pareces a mí de la manera más importante que puedo imaginar: siendo similarmente humano".

"Nación y universo" fue una antropología y una epistemología de la idea culturalista. En un ensayo más reciente, "El nuevo tribalismo" (*Dissent*, primavera, 1992), los puntos de orientación son más terrenales: ¿cuál debe ser hoy la respuesta liberal a las luchas por la identidad cultural y la nación en Europa y en otras partes? "Me imagino –escribe Walzer al inicio– decenas de miles de ancianos y ancianas susurrando a sus nietos, cantando canciones populares y de cuna, repitiendo antiguas historias." Han salido de las intensas heladas, han llegado para quedarse, y Walzer tiene que decir lo que puede de parte de ellos porque "la izquierda nunca ha entendido a las tribus". La autodefinición cultural demostrará que es, según cree Walzer, lo que el totalitarismo no fue: un hecho eterno de la naturaleza humana. Mejor hubiera sido entenderla, aunque sólo fuera para coexistir con ella. "La neutralidad tiene posibilidades de funcionar bien sólo en sociedades de inmigrantes, donde todos han sido trasplantados de manera similar y, en la mayoría de los casos, separados voluntariamente de la tierra natal y de la historia. En esos casos –Estados Unidos es el ejemplo fundamental– los sentimientos tribales son relativamente débiles." Se podría optar por tratar a Estados Unidos como el caso poco frecuente de humanidad normal y, por lo tanto, no excéntrico. La cordura también puede ser poco frecuente. Este fue el idealismo que hizo a Whitman escribir en su prefacio a *Hojas de hierba*: "Estados Unidos no rechaza el pasado ni lo que ha producido en sus formas, o en medio de otras políticas, ni la idea de castas ni las antiguas religiones." Viendo todas esas formas que se han ganado el nombre de cultura, Whitman agregaba que Estados Unidos "percibe que el cadáver es portado lentamente fuera de los comedores y dormitorios de la casa". Tenemos el deber de tratar las culturas con respeto como es propio del reconocimiento de que ellas están muertas y nosotros vivos. Tenemos el deber de tratarlas con respeto, replican los culturalistas, y con el conocimiento de que nos da la vida que tenemos.

Pero Walzer admite que todas las culturas son artificiales. La ilusión de una unidad u origen natural proviene de una fundación que está lo bastante lejos en el pasado como para haber sido olvidada. ¿Qué vamos a hacer entonces con el recurso mediante el cual los sentimientos tribales recién llegados se evocan para fomentar una fuerte convicción de identidad *natural*? ¿Qué pasa cuando el recurso se elabora específicamente en relación con subsidios gubernamentales, ideología educativa, y provisión de espacio público y forense para el cultivo de identidades culturales? Me estoy adelantando en la argumentación, pero me gustaría que se tuvieran en mente estas preguntas. De momento, Walzer nos alienta a que supongamos que la confusión insistirá contra los límites naturales, porque "obviamente, existe algo así como el tribalismo no auténtico". ¿Obviamente? El pone como ejemplo la secesión de Katanga en 1961.

Hablando como alguien a quien le gustaría desautenticar el mayor número posible de ideologías, no veo nada obvio en el proceso de separar las tribus auténticas de las adulteradas. ¿Será la duración el único criterio? ¿Qué sucede entonces con la duración que incluye un intervalo de memoria tribal interrumpida seguido de una reafirmación a partir de la base de memoria recuperada? James Clifford abordó un caso así en "Identidad en Mashpee", extrayendo la moraleja de que, en el caso de una demanda *legal* de estatus tribal, probablemente las dificultades iban a ser enormes a los ojos de una cultura posterior, liberal y artificial. ¿Hemos de juzgar entonces la autenticidad mediante rituales contables o por el número de iniciados?, ¿se incluye a las mujeres tanto si la tribu las cuenta como si no?, ¿o por el carácter perecedero de sus sistemas de creencia a falta de la ayuda recibida de un gobierno liberal inspirado en la teoría culturalista? La autosuficiencia podría ser considerada fácilmente como prueba de autenticidad y por ello de que vale la pena apoyarla. Por otra parte, sólo las tribus sin autosuficiencia tendrán la necesidad o el deseo de apoyo.

Destaco las paradojas para mostrar que la reivindicación de autenticidad es en este contexto tautológica hasta el grado de ser inescrutable. Siendo el tribalismo una categoría de la autenticidad, lo que se postula en el caso fuera de lo normal parece ser una autenticidad inauténtica. ¿Podemos estar seguros en el caso de

Katanga? Si esa secesión inauténtica hubiera funcionado políticamente, una conjetura legítima es que, en cien años, sus defensores hubieran parecido tan auténticos como los irlandeses en Gran Bretaña o los eslovenos en Yugoslavia. En realidad, el camino más corto para volver a comprender la autenticidad es mediante una reversión consistente a lo natural más que a ideas artificiales de comunidad. Esta reversión debe significar continuidad de sangre (como la que podría verificarse al microscopio); o de profundidad popular (como la que podría verificar un arqueólogo o un etnomusicólogo). El fallo de los tribunales por la identidad en Mashpee fue que una tribu que está de nuevo en posesión de una costumbre que había olvidado por generaciones tenía tanta identidad consigo misma como una persona que pierde contacto con las señas de identidad mientras duerme. El problema de invocar la autenticidad en algo –veremos cuán irresistible ha sido la categoría para los culturalistas– es que no alcance a contener suficientes ejemplares, los aspirantes son una colección casi interminable. Es posible que muchas formas contemporáneas de satanismo sean reliquias del tipo de identidad interrumpida con sus costumbres más potentes, muchas veces de siglos de antigüedad. Según el punto de vista actual, ¿qué razón podríamos citar para prohibir a sus defensores el estatus tribal?

Con las repúblicas de Eurasia, Bosnia y muchos otros ejemplos actuales en mente, Walzer acota: "Más que apoyar las uniones existentes, yo me inclinaría a apoyar la separación siempre que ésta la exija un movimiento político que, hasta donde se puede decir, representa la voluntad popular." La frase es menos generalizada de lo que suena cuando se toma en cuenta cuánto depende de "hasta donde se puede decir" y "representa la voluntad popular". Pero, por qué no expresarlo al revés: "más que apoyar la separación, yo me inclinaría a apoyar las uniones existentes salvo cuando..." La disposición a estar a favor de las pretensiones separatistas en la práctica parece ser un efecto irresistible de que en la teoría esté garantizada una realidad superior al "particularismo". Tenemos el deber de intentar encontrar algo bueno en las separaciones en la medida de lo posible, y el bien allí donde se represente convincentemente la voluntad popular, hasta donde se puede decir. "Déjese ir a quien se quiera ir –prosigue Walzer–. Muchos de ellos no llegarán tan lejos." Confieso que no puedo compartir el

talante de esta frase. Geográficamente, la precariedad del transporte contraerá el espacio en el que se realiza una peregrinación exclusionista. Si se considera de cualquier otra manera, "muchos no llegarán tan lejos" es un eufemismo asombroso. Los pueblos de Bosnia han llegado muy lejos, en la magnitud de la autoinvención cultural atroz, sin ir a ninguna parte.

"Si –afirma Walzer– resulta que hay inconvenientes políticos o económicos en su partida, encontrarán la manera de volver a establecer conexiones." Esto parecería depender de cuántos vínculos han sido rotos: ¿cuántos fueron los asesinatos?, ¿qué tan frecuentes las matanzas accidentales de civiles?, ¿cuán brutales las torturas, las violaciones y la propaganda religiosa racial esparcidas en la senda de los derrotados? A la luz de hechos como éstos, "no llegarán tan lejos" es un apotegma casi paternal y generalizado a partir de la experiencia de un padre en una familia afortunada. De poco le sirve al miembro recalcitrante de la tribu que parte, pues tal vez se haya sentido obligado a partir porque su parentela se lo ha exigido, y lo ha hecho en un contexto en el que la fealdad de esa apropiación era un grado menos intolerable que la muerte segura prometida por los miembros endurecidos por la cultura de la tribu rival. Ahora bien, ¿cuáles, si es que las hay, son las obligaciones de un liberal hacia esta persona en particular por la que se nos insta a rendirnos ante el vívido particularismo de la cultura?

La salvedad que implica mi pregunta ya ha sido anticipada en una cláusula de reserva en "El nuevo tribalismo": "No quiero decir que se subestime la inclemencia de los fanáticos tribales. ¿Pero no eran los fanáticos de las guerras religiosas igualmente inclementes?" Por inclementes léase asesinos, pero ¿qué debe deducirse de este reconocimiento? La única lección parece ser que tenemos una obligación de no interferir en la fuerza popular de una nación que llega tarde a su identidad cultural soberana; no la podemos hacer de ninguna manera beneficiaria de la lección que aprendimos de las guerras religiosas: que lo que hay que hacer con una identidad cultural es conservarla para sí misma. ¿En qué nos basamos para abstenernos de hablar a las tribus con *esta* comprensión? A juzgar por el tenor de estos artículos, Walzer está bastante seguro de que las guerras religiosas son cosa del pasado. Yo creo que pueden volver a estallar de nuevo. Hay que admitir además dos puntos sumamente favorables acerca de las guerras religiosas. Dan un sentido a la vida y son divertidas. La experiencia histórica indica que se puede, con una labor persuasiva ardua, inducir a la gente a que desista del placer brutal de la violencia haciéndole sentir vergüenza de él, ya que mucha gente tiene otros placeres. El mejor mecanismo para avergonzar es la sugerencia de que la identidad cultural no es algo de lo que haya que jactarse: que hay personas, cuya aprobación es deseable, que no respetan a la gente tanto por su auto imagen como por otros rasgos. Mi inclinación a expresar el tema de este modo debe significar que comparto el prejuicio de la Ilustración contra la religión bastante más que Walzer. Comparto la creencia de la Ilustración en el progreso bastante menos. De todas maneras, la versión del progreso que él invoca, y que se

las arregla para encuadrar tanto hacia la universalidad como hacia intensidades tribales de sentimiento, está fuera del alcance de mi imaginación.

¿Qué puede significar para los liberales, sosteniendo las convicciones que sostenemos sobre política, decir sin discusión: "déjese ir a quien quiera irse". Los intereses individuales, incluso nuestros intereses ilustrados, pueden ser más exigentes que esto. Walzer cree, en una formulación que he parafraseado antes: "el compromiso de individuos y grupos con su propia historia, cultura e identidad (...) es una característica permanente de la vida social humana", pero al evaluar las tribus, su énfasis recae sobre la historia, cultura e identidad de los grupos. Esto es diferente cuando abordamos el "yo dividido" de los miembros de las sociedades comerciales democráticas liberales. Como ciudadano de una de esas sociedades, Walzer dice: "Adquiriré una identidad más compleja de lo que la idea del tribalismo sugiere. Me identificaré con más de una tribu: seré un estadounidense, un judío, un oriental, un intelectual, un profesor." Sólo uno de estos nombres denota lo que la mayoría de la gente llamaría una tribu: en este caso no se ha dividido la diferencia con mucho cuidado. Pero lo que debe sorprender a cualquiera que lea esta caracterización de la vida móvil, multiesencial y dividida del tribalista liberal es cuán conscientemente empobrecida está. Supóngase que uno describiera al mismo ciudadano como un hombre de temperamento académicamente sutil, como transmisor de afecto hacia sus amigos y su familia y una benevolencia activa hacia muchos otros, animado por un fuerte impulso de benignidad en todos sus tratos: un personaje totalmente antiteatral con una antipatía tácita pero profunda por las exhibiciones dramáticas, cuyo apetito de ser un espectador en cualquier catástrofe es cero absoluto, y cuya imaginación del desastre puede ser en consecuencia más neutral de lo que a veces es útil para predecir las oscuras evoluciones de una mala época. Al menos esto constituye una descripción diferente y posible del autor de la argumentación que hemos examinado. Es novelística en vez de abstracta y socializada. Apunta al individuo y no a la raza, y trata de describir un temperamento.

Que la identidad cultural es "un rasgo permanente de la vida humana" es trivialmente cierto. Todos provenimos de alguna parte. *Naturam furca expelles, tamen usque recurret*: "aunque se quiera expulsar a la naturaleza con una horquilla, volverá de todas maneras". Con la cultura sucede como con la naturaleza: la palabra, si algo significa, indica una segunda naturaleza injertada sobre la primera hasta que las dos se vuelven indistinguibles. ¿Pero por qué cada uno de nosotros debe ser otra cosa que prosaico al comprometer su vida a su historia, su cultura, su identidad? Estas -cultura, historia, identidad- han hecho muchas cosas por y a nosotros. ¿Qué nos hace fingir gratitud en vez de ira? Una cultura puede ser como una familia. ¿Vamos por ello a suponer que se trata de una familia feliz? No debemos nada a ningún objeto ni condición que sean simples consecuencias obligadas de su permanencia. Muchas características permanentes de la vida humana son malas y en parte erradicables: la envidia me viene a la mente. Algunas de las características vale la pena tratar de desalentarlas. William Blake no hubiera estado de acuerdo en que la identidad cultural es un rasgo necesario de la vida humana, aunque creía que el arte lo era y que la discusión también. Blake se preguntaba, ¿cuánto de lo que nos concierne, cuánto de lo que habitualmente asociamos con cultura, no proviene del arte, de la discusión y de la imaginación personal que los culturalistas nos piden que relacionemos esencialmente con la cultura? : "El tiempo cada vez menor que una pulsación de la arteria /Tiene una duración y un valor igual a seis mil años /Pues en ese periodo se hace el trabajo del poeta."

Para la cultura no hay sustituto de seis mil años. Pero Blake declara que el artista es cualquier hombre o mujer y que los pormenores de él o ella son material suficiente para la reflexión: no hay nada más rápido que el pensamiento y no hay nada que pese más. ¿Eleva Blake el nivel humano demasiado alto y no es realista? ¿Queremos nosotros establecerlo demasiado bajo para serlo? Mejor hubiéramos admitido desde el principio que los individuos nos afectan, que la idea de sus vidas nos atañe, y que sólo por asociación con ellos nos acercamos alguna vez a imaginar una raza o su modo de vida. Aquellos que quisieran que les conmoviera esto último son sentimentales brutales; su esfuerzo por conmoverse es un ejercicio emocional con un correlato práctico. Se están preparando mediante el afecto falaz para la caridad vacía de la guerra.

A Charles Taylor hace mucho que le sorprende (como lo observa en una introducción a sus *Philosophical Papers*) "la manera en que un individuo está constituido por el lenguaje y la cultura, que sólo se pueden mantener y renovar en las comunidades de las que forma parte". Para Taylor, el más alto ideal de la vida es la "autorrealización", un ideal que marcó de manera acentuada a toda la casta del romanticismo alemán que desciende de Herder. La autorrealización supone una libertad "negativa" respecto al constreñimiento. Pero va más allá y llega a lo que Taylor en un ensayo de 1979, "What's Wrong with Negative Liberty", llamó "algo del terreno más inspirador del liberalismo". Realizarse uno mismo es pasar de la falsa a la verdadera conciencia. Tal vez cada quien haga este pasaje de manera diferente pero, para todos nosotros, la autorrealización es un descubrimiento del significado de la vida. La búsqueda de autorrealización o de

autocumplimiento, como Taylor también la llama, no la emprende el individuo solo. Hay una cultura que le da un lenguaje y su éxito depende de su trabajo en el medio del lenguaje. Como producto local, el autocumplimiento pertenece, por lo tanto, a un proceso más amplio e interminable para el que la cultura facilita las herramientas. Individuo y cultura son expresivos por igual. En las obras de arte podemos decir que el individuo halla su florecimiento; en el largo pasado de la cultura y la costumbre halla su suelo. Una importante obligación del Estado es procurar que el curso del refinamiento pueda proseguir sin ser amenazado.

Lo que resulta inicialmente incomprensible en este punto de vista es que quisiera llamarse liberal. Muy probablemente su liberalidad está garantizada por el hecho de que la cultura es progresista. Parece que Taylor leyó *Sincerity and Authenticity* de Lionel Trilling como una narración del progreso –un lectura errónea, curiosa y original– y que sintió idóneo extender una idea de autenticidad que se aplicara tanto a la cultura como a las personas que la constituyen. Lo que faltaba era encontrar un método mediante el cual las rutinas de la autenticación pudieran ser decentemente burocratizadas. Este método lo ha proporcionado Taylor últimamente con una propuesta de que las sociedades liberales inventen un nuevo derecho legal al "reconocimiento" cultural. La propuesta se esboza en su ensayo "La política del reconocimiento" (en *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, 1992), uno de cuyos propósitos secundarios podría ser indicar qué parecerían las tribus en las que las luchas por el poder quedarán reducidas de guerras por la autoridad a competencias por la representación. Pero mejor hubiera advertido de antemano que yo considero evasiva la idea de "reconocimiento". Traducirla de la psicología idealista a la política republicana es bastante inquietante, aunque el traductor no siempre lo haya tenido en cuenta. Es más evidente en este caso que en el de Walzer que esto nos enfrenta a una idea de realización política que está tomada de la estética. Hay un momento revelador en el ensayo de Taylor sobre la libertad negativa cuando observa que la libertad sin una idea positiva de autorrealización es "filistea".

El reconocimiento es el gesto o el ritual, al que a Taylor le gustaría conferir fuerza legal, por el que un Estado dice a una cultura o una cultura dice a otra: "admito que tienes un ser (una identidad, un *self* colectivo) capaz y digno de realización". Aquí puede resultar útil un ejemplo de conocimiento extracurricular. Taylor ha sido un importante participante público en las discusiones sobre la separación de Quebec y es un optimista declarado respecto a las consecuencias probables de la separación. Su ensayo es en varias formas un sermón canadiense a los estadounidenses. Las negociaciones culturales que ya se están llevando a cabo se traen a colación como un ejemplo difícil pero no desalentador de lo que el futuro depara a las democracias comerciales del Atlántico Norte en general. En conjunto, este prototipo se compara favorablemente con alternativas como Bosnia e Irlanda. Taylor, que conoce bien a su público, es capaz de dejar de lado el problema, que les plantea el secularismo liberal a todos los pactos con la identidad cultural, con la simple evocación de la tranquilidad nacional.

Taylor coincide con Walzer en un amplio supuesto preceptivo. De ninguna manera debemos ver con escepticismo las reivindicaciones de una cultura, una raza, una religión, una tribu o una nación aún no reconocida. La cultura y sus reivindicaciones son legítimas hasta que se pruebe lo contrario. Pero Taylor está dispuesto a especificar, con una mentalidad más tierna que Walzer, el daño que puede resultar del "falso reconocimiento", una idea que confieso que me resulta ininteligible y que Taylor asocia con males que él cree que se pueden distinguir del

abuso físico, la explotación económica y la subordinación social (para todos los cuales el Estado liberal ya tiene reservadas sanciones). "El daño y la falsificación reales —dice Taylor— pueden provenir del falso reconocimiento. Se podría preguntar ¿qué es el reconocimiento real?, ¿debe estar justificado por el testimonio procedente de fuentes sólidas para demostrar su conexión con nuestra vieja amiga la autenticidad?, ¿puede haber reconocimientos equivocados pero bien intencionados que no llegan a hacer daño real? Estos temas se dejan sin explicar pero lo están *a posteriori* de todos modos, porque es evidente para las personas con inteligencia moral que "la retención del reconocimiento puede ser una forma de opresión". La premisa que Taylor requiere para este axioma es que los seres humanos están constituidos dialógicamente. Podemos creer en el diálogo de la mente consigo misma, o en otras formas de coloquio interior, pero éstas surgieron de una internalización de un proceso público: son la formación y la reformación de una autoimagen que ya era social desde siempre.

Mi identidad está definida, observa Taylor, "como un individuo y también como una cultura", pero la forma de esta afirmación es engañosa. En su argumentación se da prioridad una y otra vez a la cultura. La dignidad personal está mediada por el reconocimiento cultural. Aprendo a valorar quién soy cuando llego a saber que otros valoran el tipo de persona que soy, y "tipo" no está determinado novelísticamente sino por las categorías de las ciencias sociales existentes. Raza, religión y lenguaje natal tienen prioridad sobre profesión,

región y afiliación política. Se trata de una nueva clase de hipótesis que el teórico liberal tiene que hacer. Aún no está afianzada del todo, pero Taylor escribe como si casi lo estuviera e invita a considerar la pregunta: ¿qué pasaría si muchos liberales llegaran a pensar así? Cuando me introduzco en el significado de la hipótesis, primero me inquieto y después me desconcierto. Pero el propio Taylor pronto aborta la indagación. En vez de la construcción de una persona por una cultura, el tema se convierte en "la importancia de la sobrevivencia cultural". La palabra sobrevivencia cambia de un modo impredecible el tenor de la discusión.

La representación adecuada para una cultura podría haber parecido una extensión de los derechos democráticos. Pero con la *extinción* cultural en juego, una petición de acreditación cultural adquiere mucha de la urgencia de una apelación a los derechos humanos como tales. Sentimos de una manera con respecto a las personas interesadas en el reconocimiento como grupo y de otra manera en relación con una agrupación de personas al borde de extinguirse como grupo. ¿Qué pasará con esas ellas?, nos preguntamos, y simpatizamos. Como en los giros de gramática en Walzer, una acreditación colectiva se sostiene solicitando atención al destino de las personas (sus compromisos, sus sufrimientos). Después la solicitud se transfiere a "el pueblo" al que las personas pertenecen. En esta transposición, Taylor va en realidad un paso más lejos que Walzer. La gente, dice, doblegada por el difícil proyecto de sobrevivencia cultural, querrá explorar una "política de la diferencia" basada en "juicios sobre qué es lo que constituye una buena vida, en los que la integridad de las culturas ocupa un lugar importante". Adscribir a una cultura la virtud de la integridad es una opción exorbitante para un teórico de izquierda. (Para un fascista, este gesto sería un lugar común: la adscripción de integridad a una cultura es lo que se necesita para poner en marcha una política fascista.) Supóngase entonces que una cultura individual requiere integridad. ¿Cuáles son las consecuencias para la persona individual del requisito de integridad de la cultura? Sería mejor sin duda que ni él ni ella fueran divididos.

Cuando se lee "La política del reconocimiento", se puede tener alguna duda sobre si el autor está narrando un desarrollo que aprueba sinceramente o uno que preferiría calificar, reformar, discutir o en cierta medida retardar. En el pasaje siguiente, la apariencia de desinterés acaba casi en sátira: "Lo nuevo es que la demanda de reconocimiento ahora es explícita. Y se ha hecho explícita de la manera que he indicado más arriba, mediante la difusión de la idea de que estamos formados por el reconocimiento. Podríamos decir que, gracias a esta idea, el reconocimiento erróneo ha pasado ahora al rango de un daño que puede ser enumerado obstinada y prácticamente junto con los daños mencionados en el párrafo anterior."

En el párrafo anterior se había mencionado "desigualdad, explotación e injusticia" y me resulta imposible entender el "reconocimiento cultural erróneo" excepto como una descripción incluyente de daños como los de arriba, al que sólo ellos confieren un sentido pragmático. Piénsese en el falso reconocimiento de carácter personal: podría expresarse en actos de ostracismo, que serían una forma de injusticia. Si no hubiera este tipo de resultado, ¿qué podría tener la categoría de evidencia de que el reconocimiento falso haya tenido siquiera lugar? La palabras más raras del párrafo son "obstinada y prácticamente". ¿Hemos de entender a los falsamente reconocidos como obstinados, en el sentido de calculadores, cuando presentan su queja? ¿O son los simpatizantes prácticos, en el sentido de cínicos, cuando deciden que se ha de satisfacer la queja y reconocer a los que reclaman?

Cuando Taylor describe los bienes de una cultura-identidad, no está lejos de describir bienes ya asociados con la vida de una sociedad liberal. "Únicamente en el nivel humano, se podría sostener que es sensato suponer que es casi seguro que las culturas que han proporcionado el horizonte de sentido a grandes números de seres humanos, de diversos caracteres y temperamentos, a través de un largo periodo de tiempo —en otras palabras, que han articulado su sentido del bien, de lo sagrado, de lo admirable— poseen algo que merece nuestra admiración y respeto.

En este caso, las pocas cualidades que no pertenecen a los rasgos que se adscriben al "carácter democrático" son las que podría fomentar cualquier sociedad que funciona *como* sociedad. En suma, la trama es a la vez demasiado fina y demasiado amplia. La Alemania nazi, el caso extremo de una cultura integral, tenía un sentido bien articulado de "lo bueno, lo sagrado, lo admirable". Este es un ejemplo que los teóricos liberales del culturalismo no quieren que sea sacado a la luz, pero los nazis fueron grandes pioneros de la cultura de la identidad y, sin las acciones en Telemark y unas cuantas otras vueltas de la fortuna, su cultura podría haber sido lo bastante fuerte como para ganar la última guerra mundial. Y, en este caso, su modo de vida conquistador hubiera acabado llamándose vida. Si hubiera seguido sobreviviendo cien años o más, cualquier culturalista se hubiera visto obligado a admitir que era, en efecto, una cultura con un horizonte de sentido.

Dentro de un conjunto escogido de gobernantes, dada una libertad comparable a la que los SS gozaron durante la guerra, se puede imaginar que persiste una cierta diversidad de carácter en esa cultura, dentro de ciertos límites, por supuesto, pero la nuestra también tiene sus límites. No parece haber manera segura de

discriminar la integridad de una política total de la de una cultura que se automantiene. Si se respondiera, "pero la cultura de ellos no era auténtica", se puede observar lo descabellado de adoptar un criterio nazi de valor en un intento de invalidar la cultura nazi. La salida es renunciar al interés y el respeto tribal como un acto de idolatría que quiere extraer un bien ético de fenómenos religiosos y estéticos. Y aun así, admitirlo es irrumpir de nuevo en el lenguaje del liberalismo no culturalista: un lenguaje en el que nos negamos a decir que la cultura es el hecho definitivamente naturalizador de la vida, o que representa una humanización del artificio social de una manera que la simple política no lo logra.

El ensayo de Joseph Raz "Multiculturalism: A Liberal perspective" (*Dissent*, invierno, 1994) tiene por objeto pasar de la "comprensión" de Walzer y del "reconocimiento" de Taylor a una idea de *tolerancia multicultural* como un derecho natural de los ciudadanos en una democracia liberal. Su argumentación despliega una nomenclatura en la que la clásica idea liberal de tolerancia se presenta como tácitamente discriminatoria, y la ideología activamente antidiscriminatoria del liberalismo moderno se presenta como generosa pero aún no lo

bastante sólida. En cambio, Raz invoca el "liberalismo multicultural" para describir la perspectiva que recomienda. Hago una pausa para decir algo acerca de la tolerancia, lo mejor que cualquier sociedad puede ofrecer y todo lo que cualquiera de nosotros desearía de una sociedad. La palabra, en su empleo a la Locke, no posee nada del tono de animosidad que Raz le imputa y es una palabra que tendríamos que tener el cuidado suficiente de no trasladar a la columna peyorativa. No estoy convencido de que las dos primeras clases de liberalismo de Raz sean histórica o ideológicamente distintas. En cualquier caso, es la tercera forma de liberalismo la que él quiere defender, un liberalismo de "afirmación".

La gente que realiza la afirmación son, una vez más, grupos. Lo hacen lo mejor que pueden en cualquier sociedad no represiva y sus afirmaciones son a costa de muchas otras cosas. ¿Qué podría significar para una sociedad liberal agregar su afirmación de las culturas a su afirmación de sí mismas? El solemne entusiasmo de Raz puede parecer obtuso, pero en otro sentido el suyo es un esfuerzo necesario, y tenazmente sincero, de juzgar la fanfarronada teórica de los culturalistas. Allí donde la construcción que hace Walzer de la prioridad de la cultura era sentido común antropológico, y la de Taylor una versión tardía del organicismo y del expresivismo romántico alemán, es evidente que Raz extrae su concepción de una lectura de Wittgenstein sobre los juegos. Raz afirma que nuestras "opciones centrales" en la vida tienen la estructura de un juego como el ajedrez. Las metáforas que Walzer y Taylor tomaron del arte, Raz las toma, en cambio, del terreno de la destreza o la habilidad. Las opciones acaban incluyendo –en una lista genérica pero no específica– "intereses culturales, deportivos y otros que desarrollamos". Hay una circularidad inconveniente en la enumeración de los "intereses culturales" bajo las opciones que proporciona una entidad llamada cultura. Creo que Raz tenía en mente en este caso un empleo más antiguo y no antropológico según el cual los artefactos culturales son juzgados por una mente que no está totalmente sumergida en el medio de una cultura religiosa, racial o nacional. A la luz de los nuevos usos que hemos contemplado, esta muestra de redacción es signo de la sobrevivencia de una capa anterior y preculturalista en su pensamiento.

Raz trata de depurar su argumentación de estos vestigios. "Esta comunidad de prácticas entrelazadas – continúa– que constituyen la gama de opciones de vida abiertas a cualquiera socializado en ellas, es lo que son las culturas." Nótese cómo el producto multiculturalista está contenido en la premisa culturalista. Si estar socializado es ser envuelto en la malla de creencias, costumbres y prácticas que definen una cultura, entonces ser iniciado para entrar en una sociedad en la que se supone que la diversidad es algo bueno es ya haber abrazado la condición multicultural. De modo que se nos ofrece no la persuasión sino la descripción: una acodadura wittgensteiniana de efectos verbales, con muchas palabras que sugieren densidad, textura y matiz para sacar a luz el impalpable tejido del medio que Raz describe. El tiene que asignar a la sociedad –que en efecto escoge red denominar una multicultura– los rasgos individuales comúnmente vinculados con el carácter personal. Hemos visto esta operación dos veces antes, pero dejemos que la diferencia de idioma hable por sí misma: "Sólo a través de

Supóngase que ahora expongo una tesis opuesta. *Nada* da sentido a la vida, nada salvo la energía socialmente indescifrable y arbitraria de una persona. Ni él ni ella conocen el sentido de esa energía. Con suerte, se puede tener la esperanza de que el destino y la fortuna conspiran para mantener un cuerpo y una mente en marcha, y se puede tener la esperanza de que si a los instintos no egoístas se les permite correr la misma suerte que a los egoístas, aflorará una vida decorosa y útil. Hago de esto algo tan poco sólido como puedo y aún no está terminado porque ninguna primera persona quiere que lo esté: la historia de uno mismo está hecha por segundas y terceras personas (incluido uno mismo en algún futuro, en el que uno podría también ser una segunda o una tercera persona). Las "opciones" según este punto de vista no preceden a la persona. Suponer que pueden precederla es una versión de la mala fe de suponer que la esencia de una persona puede

preceder a la existencia.

"Soy lo que soy —escribe Raz— pero igualmente soy lo que puedo llegar a ser o podría haber sido. Para entender a una persona necesitamos saber cómo esa persona llegó a ser lo que es, o sea, entender lo que podría haber sido y por qué es algunas de las cosas y no otras. De esta manera la cultura constituye la identidad." Con la primera frase no tengo quejas. El desplazamiento en la segunda al imperativo de "entender" resultará desconcertante a cualquiera que no haya leído una buena parte de la literatura culturalista (recuérdese Walzer: "La izquierda nunca ha *entendido* a las tribus.") ¿Qué clase de conocimiento quiere evocar esto?, ¿el que da una ciencia, o simpatía, o cualquier clase de narración persuasiva? No es alcanzable ninguna comprensión definitiva de lo que soy: este axioma de Mill podría haber sido compartido incluso por Wittgenstein. La ciencia no lo logrará, la poesía no lo logrará, el psicoanálisis puede producir la sanción deseada pero también constituye sólo una comprensión provisional, y lo que ninguna de estas cosas puede realizar ninguna ideología ni sistema de vida tiene posibilidades de lograrlo. Y aun así, Raz en su última frase parece afirmar que la cultura puede hacerlo. Porque la cultura *constituye* la identidad. Explica el encuentro de nuestras vidas con nuestras opciones: contiene en sí la comprensión de en lo que nos convertimos y en lo que no. La conclusión es plausible sólo si el *self* de la primera frase estuviera definido, como no admitió entonces estarlo en términos totalmente culturales.

Ahora estamos en condiciones de apreciar las involuciones irritantes de un esfuerzo por hacer corresponder la política de la identidad cultural con las máximas de prudencia en una democracia pluralista. Raz no ve ninguna dificultad especial en ello porque él cree que las autoimágenes culturales excluyentes son en gran parte lo mismo que los temperamentos vocacionales divergentes. "Los filósofos no son buenos generales, y los generales no son buenos filósofos." Los kukluxcanes no son buenos Lubavitchers, los Lubavitchers no son buenos kukluxcanes, pero la compatibilidad de sus valores se puede entender con la analogía de una sociedad que incorpora a generales y filósofos. La pluralidad de culturas es sólo una pluralidad de vocaciones. En el terreno de la experiencia, creo que la argumentación es errónea. Las culturas en competencia no reivindican simplemente "las virtudes de los modos de vida en competencia", donde podemos leer "modos de vida" como sinónimos de habilidades, rutinas, itinerarios adquiridos. Las culturas, como lo observó Raz en otra referencia, llegaron a nosotros manifestando abiertamente que daban un sentido a la vida. No obstante, siguiendo aún el rastro de la analogía flexible y continua de juegos/habilidades/modos de vida/culturas de hacer cosas, Raz expresa que el "multiculturalismo liberal" no se "opone a la asimilación de un grupo cultural por otros". Parecería que se puede tener confianza en que las propias culturas toman precauciones contra ello, pero la aceptación de la asimilación está bastante en desacuerdo con la preocupación de Taylor por la "sobrevivencia": si las culturas son asimiladas por una sociedad liberal, no cabe duda de que sufrirán la extinción, por muy involuntariamente que sea, y por lo tanto sufrirán también una pérdida de integridad de cada miembro. La verdad es que el culturalismo fiel se debe oponer a la asimilación en la práctica si no es que en principio. En la medida en que Raz no llega a afirmar el recelo antiasimilacionista, su política está expuesta a no ser más que el liberalismo pluralista curado de sus prejuicios.

El hecho de que muchas de las culturas que un teórico liberal del nuevo modelo puede tener que abordar sean no liberales fue analizado de paso por Walzer y apenas por Taylor. Raz es el más preocupado de estos autores cuando contempla esta perspectiva. Su solución es construir protecciones liberales dentro de las culturas que soportan la amenaza no liberal: "El multiculturalismo insta al respeto por las culturas que no son culturas liberales... Pero lo hace a la vez que impone protecciones liberales a la libertad individual en esas culturas." La indicación esdescabellada. En este plan, se le exige al liberalismo que integre, a la comprensión de sí mismas que tienen las otras culturas, las libertades políticas que hacen de la ideología liberal lo que es; la hipótesis es que las culturas lo permitirán y que después de haber visto la bondad de los principios, aun así preferirán seguir siendo liberales en lo general. Por supuesto que si se intentara poner en vigor este tipo de plan, su efecto sería o aplastar el meollo ortodoxo de las culturas o rechazar todo intento de afirmar el derecho liberal de salida. Un siglo de Little Rocks que un gobierno que recita monótonamente la legitimidad de un siglo de Orval Faubuses hizo repetible al infinito: el presupuesto de educación y el presupuesto militar requeridos para pagar una operación de este tipo funcionaría muy bien en concierto para el aumento mutuo de cada uno, a la vez que negaría los efectos mutuos de cada uno.

Un experimento de pensamiento tan equívoco sólo se le ocurrirá a una mente cuyas ideas de pertenencia cultural son a la vez benignas y distanciadas. En la obra de los culturalistas liberales, todos los esfuerzos de reconocimiento no provinciano demuestran que su pensamiento ha sido, por así decirlo, preliberalizado. "Algunas personas —observa Raz— temen consciente o inconscientemente que si nuestra cultura no es superior a otras, no tenemos derecho a quererla tanto como la queremos." Esta vergüenza o "temor" debe ser

la otra cara de la confianza sin amedrentamiento que Raz supone que se debería fomentar. ¿Se puede entonces imaginar a alguien diciendo: "aunque mi cultura es inferior a otras, la amo incommoviblemente" o: "dado que mi cultura parece depauperada junto a la cultura vecina que acabo de conocer, aun así prefiero estar vinculado a la mía para siempre"? Inferior y superior no son atributos que la gente dé comúnmente a culturas; sería poco probable que lo hiciera aunque hubiera sido estupidizada por teóricos y llevada a pensarse a sí misma sólo en el contexto de la cultura. Pero imaginemos lo que sería involucrarse en la comparación sugerida por Raz. ¿Es éste un estado mental que se haya logrado alguna vez?

Vamos a imaginar a alguien pensando con amor en su cultura y pensando a la vez que no es la única pensable desde adentro, y que este pensamiento se abrigue desde dentro, puesto que el pensamiento, como todas las demás opciones, es cultural. Voy a reflejar mi cultura como miembro y a reflejarme en ella como no miembro y a concluir que desde mi punto de vista es permisible aunque tal vez falso amarla incuestionablemente. (Raz compara el carácter incondicional de esta vinculación al amor que sentimos por nuestros hijos. Teóricos ilustrados de la cultura como Burke tendían a compararlo en cambio con el amor que sentimos por un abuelo. El giro es un síntoma más de la *ternura* que la cultura admite ahora entre las deudas que se le deben una vez personificada.) Para repetirlo: no creo que el estado mental imputado haya ocurrido o que pueda ocurrir en la naturaleza de la cultura y en la de la manera en que la gente la usa. Los pensamientos: "esta cultura es profundamente mía" y "ésta es tal vez inferior" simplemente no coexisten en una sola mente. La persona que piensa "mi cultura es tal vez inferior" está a mitad de camino de pensar su manera de entrar en una cultura diferente y peligrosamente cerca del pensamiento de que "ninguna cultura es merecedora de mi amor a la manera en que la humanidad y los seres humanos particulares lo son."

De todos modos, el temor de la inferioridad es un temor a otra persona. Dudo que Raz lo haya sentido. Como lo hace evidente el tono paternal de su argumentación, él no ha abrigado últimamente —o ahora no lo recuerda— ninguna experiencia vinculada a fondo con la cultura-identidad. La cultura es necesaria para los otros. Es todo lo que tienen. Nosotros, parece decir la argumentación, no somos tan tontos, o mejor dicho, una parte de nosotros no lo es. Pero para los otros, hasta las culturas "opresivas" merecen *nuestro* respeto por *ellas* mismas porque "proporcionan a muchos de sus miembros todo lo que pueden tener". ¿Todo lo que pueden tener de qué?: de bienes. Y como sabemos, todos los bienes son en el fondo culturales. ¿Pero en nombre de qué principio, convicción o valor deseamos a otros el bien de la cultura opresiva que es todo lo que ellos pueden tener? De algo podemos estar seguros. Al simpatizar con una cultura opresiva y forjar un lazo para demostrar la esencia de nuestra simpatía, condenamos a una presión más intensa por parte de esa cultura hacia los mismos que se rebelan contra ella y cuyos principios liberales juramos admirar.

Raz concluye su ensayo con algunas propuestas multiculturalistas liberales prácticas. (1) Los jóvenes de todas las culturas "deben ser educados, si sus padres así lo desean, en la cultura de sus propios grupos". El liberalismo ya nos dice que a los padres no se les puede prohibir una empresa de este tipo. La fuerza práctica de la declaración de Raz debe ser, por lo tanto, que esa educación debe ser pagada por el Estado. (2) Las costumbres y las prácticas de la cultura deben ser "reconocidas [un transparente homenaje a la palabras evasivas de Taylor] legalmente por todos los organismos públicos de la sociedad". Pero la antigua objeción retorna: ¿cómo distingue el Estado a los verdaderos pretendientes al estatus cultural de los falsos? (3) Las culturas que están subeducadas deben serlo adecuadamente, dice Raz. Esta preocupación sólo se puede aplicar a culturas con un bajo nivel de alfabetización, tal como éstas son definidas por una sociedad liberal. Aquí surge la pregunta: ¿deben las culturas que sufren esta privación ser educadas en su propia manera de pensar o en la que designa la sociedad? La primera opción es la más culturalista. La segunda tiende a crear medios de vida más prósperos para los miembros de una cultura que sufre privaciones y, por lo tanto, en un sentido agregado, y posiblemente pertinente, mejorar y hasta enriquecer la vida de la cultura. Pero la segunda política no difiere en nada del igualitarismo ilustrado de un Estado liberal no discriminatorio. (4) Se debe encontrar apoyo público para "instituciones culturales autónomas" como museos, beneficencia y demás, favoreciendo a los grupos más numerosos "que tienen miembros más comprometidos". Este último punto se defiende incidentalmente. Por lo que yo he observado, han sido los grupos pequeños los que tienen miembros más comprometidos. Tal vez, a la manera de Bentham, podríamos llegar a un cociente que incorporara a la vez la intensidad y la popularidad del compromiso. (5) Lo que se hace por las actividades artísticas y comunitarias debería extenderse al "espacio público (así como al espacio aéreo en televisión)". Voy a indicar una dificultad para poner en práctica cualquiera de estas propuestas.

Una sociedad liberal tiene el compromiso de no infringir los derechos del talento no afiliado. Un pensador puede escoger, como Spinoza lo hizo alguna vez, o un artista puede escoger, como Naipaul y Rushdie lo han hecho, dejar de pertenecer como propiedad reclamable de la cultura que los "constituye". Estas personas hacen algo que Walzer, Taylor y Raz coinciden en que es epistemológicamente imposible. A pesar de todo, lo

hacen. Y teóricos liberales en el pasado afirmaron un compromiso de respetar las reivindicaciones de esas personas frente a la cultura que ellos volvían menos segura de su integridad. Por último, no veo como evaluar la argumentación culturalista salvo como un debilitamiento de este compromiso en favor de otras afirmaciones. La respuesta del liberal ilustrado debe ser que no se ha establecido la tesis para el cambio de principio. Su plausibilidad proviene de haber esparcido alrededor de la idea de cultura una neblina de simpatía que debe su encanto a una reminiscencia de la atmósfera de una persona. Toda indicación pragmática de culturalismo se traiciona a sí misma en un forcejeo de dos hipótesis que se repelen mutuamente: que las culturas tribales no descontarán ni una pizca de la propiedad que tienen sobre cada miembro que les pertenezca; y que son propietarios lo bastante flexibles como para permitirnos una conciencia inmaculada cuando confiamos a su cuidado individuos de las muchas naciones y naciones dentro de naciones que ahora tienen tendencia a la disolución.

Empecé diciendo que el culturalismo liberal era una mentira, un gesto de ironía indiferente adoptado tarde por personas que habitualmente piensan como irónicos. Tengo que recurrir a la misma característica de un modo más lúgubre. Los teóricos de la identidad cultural incuban dragones. El nido pertenece a un tipo de criatura que ellos no han imaginado nunca, pero allí se sientan y empollan, con cuidado e interés, pensando que lo que saldrá probablemente se parecerá mucho a ellos. El fuego nos chamuscará en los años venideros. Mediante la auto evasión y la complacencia en nuestra fe en la cultura como la hacedora de la identidad, usurpamos a las culturas, con las que confesamos simpatizar, de la clave misma que ha hecho a la democracia liberal la entidad distinta de la que cada día nos vamos convenciendo con más inquietud. Si los modales de una sociedad liberal no son heredados por las generaciones sucesivas en las democracias que prosperan, si no se entiende su incompatibilidad con algunas otras opciones, la discusión sobre el derecho de salida, que tan tiernamente esperamos adjudicar a las sociedades no liberales a cambio de nuestro reconocimiento del derecho que tienen a ser simplemente lo que son, llegará a su fin. Llegado cierto momento, hay que volver a asumir la ironía. El derecho de salida, reconocido incondicionalmente por toda cultura verdaderamente vital, es el derecho a convertirse en no persona, el derecho al exilio permanente, el derecho a ser asesinado por una comunidad floreciente de miembros sin trabas. La cultura liberal, si es que podemos llamarla cultura, es la única que siempre ha rechazado la propiedad de las personas de sus miembros. Tal vez ésta sea otra manera de decir que en definitiva no es una cultura. Y tanto mejor para el liberalismo.

Traducción: *Este País*

Obras citadas

James Clifford, "Identity in Mashpee", en *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, 1988.

Joseph Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", *Dissent*, invierno de 1994.

Charles Taylor, "The Politics of Recognition", en Amy Gutmann, (comp), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992.

Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty", en *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, 1985.

Michael Walzer, "Nation and Universe", en *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 11, University of Utah Press, 1990.

Michael Walzer, "The New Tribalism", *Dissent*, primavera de 1992.

Artículo publicado originalmente en *Dissent*, invierno, 1995.