

EL PLURALISMO CULTURAL EN LA SOCIEDAD DOMÉSTICA Y EN EL ORDEN GLOBAL*

Jorge R. De Miguel **

Introducción

La sociedad democrática se asocia al reconocimiento del pluralismo en las más diversas facetas de la vida humana. En las dificultades que éste ofrece, se esconde una razón poderosa que explica por qué la democracia tardó tanto en ser valorada y establecida. El pluralismo no se configura con la presencia de la mera diversidad. Para que una sociedad sea pluralista en un sentido pleno, se requiere que la pertenencia a un grupo o el sostenimiento de ciertas creencias o ideas no afecten la condición de ciudadano. Podrían distinguirse tres tipos de pluralismo democrático: *político*, que supone una variedad de grupos e ideologías, que compiten por el ejercicio del poder político; *social*, que se vincula más a la diversidad de asociaciones civiles; y *cultural*, que alude a la admisión de múltiples creencias y formas de vida en el seno de una sociedad. Los dos primeros surgieron gradualmente a partir del siglo XVII, tras las Guerras de Religión, y se fueron consolidando en los siglos siguientes con las grandes revoluciones modernas, la Ilustración y el Romanticismo. El pluralismo cultural es, en cambio, un fenómeno más reciente y aún está lejos de ser ampliamente reconocido como los otros dos tipos. La problemática que ha generado está todavía en discusión en el seno social y en los círculos académicos de los regímenes constitucionales avanzados.

Para abordarla, distingamos la esfera interna de las sociedades democráticas, por un lado, y el orden global, por otro. En ambos planos, la cuestión del pluralismo cultural plantea interesantes conflictos a la política de nuestro tiempo. Así, al interior de las democracias, son fenómenos característicos el llamado multiculturalismo y los Estados

* Texto presentado y leído en las *Jornadas sobre la Problemática Social Contemporánea*, Inst. de Sociología Jurídica (Col. de Abogados de Rosario), Cátedra I de Introducción a la Filosofía y a las Ciencias Sociales, Cátedra de Sociología General y del Derecho (Fac. Derecho, UNR), octubre 2002.

** Prof. Titular, Fac. Humanidades y Ciencias, Esc. de Filosofía, Univ. Nacional del Litoral (Argentina). Ex Prof. Titular, Fac. Derecho, Univ. Nacional de Rosario (Argentina). Ex Investigador Independiente, Cons. de Investigaciones, Univ. Nacional de Rosario (Argentina).

multinacionales. El interrogante que se genera, entonces, es *cómo es posible la unidad jurídico-política de una nación fragmentada social y culturalmente*. A su vez, la globalización económica, conduce a la pregunta acerca de *si es posible una unidad política, entendida como la concordancia de principios ético-jurídicos comunes interculturales, atendiendo a la diversidad cultural de los pueblos*. Nótese que el modo de plantear los interrogantes, da por sobreentendido que la unidad interna de una sociedad democrática está lograda y que de lo que se trata es de reconsiderarla, en todo caso, a la luz de las nuevas demandas. En cambio, en la esfera internacional, es aún objeto de duda la posibilidad misma de una coincidencia en principios comunes.

Hasta bien entrada la Edad Moderna, el pluralismo fue considerado por la filosofía y la teoría política como potencialmente peligroso para la unidad de la *polis* o el Estado. Platón, Aristóteles y otros autores clásicos condenaban la democracia, justamente, por su tendencia a la diversidad y a la igualación. Seguramente, las conflictivas relaciones políticas en las ciudades antiguas los llevaron a pensar en la necesidad de alcanzar una comunidad armónica, pura, en la que no tuvieran cabida los conflictos. Así, el mejor régimen político era aquél en que la diversidad era superada. Muchos pensadores modernos, entre ellos, Hobbes, Rousseau, Hegel y Marx, continuaron desconfiando del pluralismo. Una admisión mayor del mismo se notaba, en cambio, en Locke, Kant, el utilitarismo y Stuart Mill, dada la exaltación que hacían del individuo y del respeto de los derechos. A su vez, la aparición del Estado nacional moderno requería la fijación de una unidad política capaz de dominar los fragmentos de poder que quedaban de la organización medieval. Dicha unidad se fue constituyendo gradualmente, pero todavía se la entendía apoyada en un contexto social culturalmente *homogéneo*. No otra cosa era el reconocimiento de que las naciones, que resumían unidad de raza, lengua y tradiciones, debían contar con un Estado propio. Los partidos políticos, por ejemplo, que gozan hoy de un estatuto indiscutido como vehículos de participación, recién alcanzaron legitimidad en la era de los gobiernos constitucionales. Las “partes” se hacían así compatibles con la totalidad y dejaban de ser tratadas como peligrosas facciones. Las Constituciones consolidaron, pues, la unidad jurídico-política de los Estados modernos.

Pero, para que se avance hacia un pluralismo social y cultural, es necesario, además, que el Estado y la sociedad no sean entendidos como dirigidos hacia una finalidad común, un bien general, esto es, algo que se entiende como moralmente justo y superior a toda otra tendencia dentro del conjunto social. Una noción de bien común, en cualquiera de sus

formas, religiosas, morales o ideológicas, se hace incompatible con el pluralismo cuando es entendido como una doctrina completa, abarcadora de los múltiples aspectos de la vida y válida para todos los ciudadanos. Por eso, el pluralismo pleno, en todos sus sentidos, sólo es posible en las sociedades democráticas. Podría decirse entonces que, así como la caída de los monarquías absolutas abrió paso a las repúblicas y al régimen constitucional, el derrumbe de los sistemas totalitarios en el siglo XX (nazismo, fascismo y comunismo soviético), ha dado lugar a la aparición de democracias más pluralistas, basadas en sociedades culturalmente *heterogéneas*, pues debilitó la idea del Estado orientado a un fin común.

Sociedad democrática y pluralismo cultural

Los Estados modernos occidentales afrontan una creciente fragmentación cultural, que se traduce en demandas de *integración* o de *separación*. Las primeras son típicas de las minorías étnicas, religiosas, sexuales, etc., que se sienten no debidamente considerados por la cultura mayoritaria, por lo que sus pretensiones conciernen a un mejor acomodamiento de las diferencias dentro de la sociedad y del orden institucional y legal. Las demandas de separación, en cambio, son promovidas por una fracción de ciudadanos que se sienten partícipes de una nacionalidad diferente a la que prevalece en el Estado en que se encuentran. Es el caso, por ejemplo, de Québec en Canadá y del País Vasco y Cataluña en España. Con las exigencias de integración, se plantea el problema de cuánta diversidad son capaces de soportar las democracias actuales, o dicho de otro modo, cómo es posible una identidad común como ciudadanos y una identidad múltiple como seres humanos. La cuestión de las nacionalidades, a su vez, lleva a evaluar la necesidad de la separación y hasta qué punto puede y debe evitarse. En definitiva, ¿se debilitan las sociedades al homogeneizarse culturalmente o se fortalecen?

La teoría política actual está inclinada a admitir que el pluralismo es un fenómeno inevitable en la medida en que una sociedad se democratiza. Las diferencias de puntos de vista giran, principalmente, en torno a cuánta heterogeneidad es posible aceptar en función de resguardar una necesaria unidad social. El problema a afrontar es, entonces, cómo acomodar las diferencias, cómo establecer un orden público respetado por todos que, al mismo tiempo, permita la multiplicidad de creencias y filiaciones étnicas, religiosas, morales o filosóficas entre los ciudadanos. En este sentido, haré referencia a dos autores liberales que han hecho aportes significativos. Ellos son John Rawls y Will Kymlicka.

Para Rawls, los ciudadanos de las democracias liberales poseen una doble identidad: una *pública*, como ciudadanos, y múltiples identidades *no públicas*, como personas. La identidad pública se configura por el acuerdo que ellos prestan a una concepción política, no metafísica, de la justicia, esto es, un conjunto de principios que sustentan las instituciones jurídico-políticas y que son el resultado de la tradición histórica de los regímenes constitucionales modernos. Dichos principios, originados en el consenso de los ciudadanos, están implícitos en la cultura política pública de esas sociedades y, por tanto, no dependen de una doctrina comprensiva moral, filosófica o religiosa que se entienda como anterior o superior a toda organización social. A su vez, la identidad no pública se conforma a partir de las creencias personales acerca de lo bueno y de la vida valiosa que profesan los ciudadanos y que se expresan en las variadas asociaciones de la sociedad civil. Para hacer posible el pluralismo, sostiene Rawls, estas creencias deben encontrar un límite en los principios de justicia cuando, desde ellas, se plantean exigencias públicas, que involucran al resto de los ciudadanos. Así, la argumentación en cuestiones como el aborto, la discriminación, etc., debe ser fundada en razones que los demás *podrían aceptar*, aunque de hecho no lo hagan, vale decir, en términos de derechos afectados. La idea de Rawls es, pues, que para que una sociedad democrática contenga al pluralismo cultural, éste debe ser *separado*, no excluido, de la esfera pública. La defensa y el ejercicio de una doctrina comprensiva es compatible con un régimen democrático-constitucional en la medida en que no pretenda que sus fines sean adoptados por la totalidad de los ciudadanos, esto es, hacerlos fines del Estado mismo.

Una postura aún más comprensiva del pluralismo cultural es la que ofrece Kymlicka. Rawls percibe a la diversidad como un fenómeno que se produce en el seno de una *única cultura*, como resultado de las diferentes creencias sobre el bien y de la inmigración. Yendo más allá, Kymlicka plantea la problemática de sociedades de cultura diversa, multinacionales y poliétnicas. Tal el caso, por ejemplo, de Estados Unidos, Canadá, Australia, Suiza y España, entre otros. En ellas, son cuestiones a tener en cuenta la lengua pública, la educación en lengua materna, la representación política, la reserva territorial, la integración cultural de los inmigrantes. La tesis de Kymlicka es que una teoría liberal de la justicia debe abarcar tanto *derechos universales*, que se reconocen a todos con independencia de la pertenencia a grupos, como *derechos diferenciados* de grupo, es decir, la admisión de un status especial para las minorías culturales. Estos últimos deben ser compatibles con los derechos humanos y con los principios de libertad individual, democracia y justicia social.

Entre los derechos de las minorías, destaca el de promover restricciones internas dentro del grupo, siempre que no se vulneren derechos básicos, y el derecho a la protección externa contra el resto de la sociedad. En consecuencia, para Kymlicka, la concesión de derechos especiales a minorías es consistente con el liberalismo y hasta fomenta la libertad individual. Las razones principales son que la pertenencia cultural proporciona un “contexto de elección” significativo y asegura sentimientos de identidad que ayudan a elaborar un proyecto personal de vida. Esta solución combina pluralismo cultural con autonomía personal, en la medida en que exige *libertad intragrupal* e *igualdad intergrupala*.

Comunidad internacional y pluralismo cultural

Cabe aclarar que, si bien el orden interno y el orden internacional no constituyen un mismo espacio político, no deben ser pensados como dos ámbitos esencialmente distintos, de modo que los principios jurídicos y morales de uno no sean aplicables en alguna medida en el otro. También, en la esfera global, se requiere que el pluralismo cultural sea acomodado según razones correctas, es decir, más allá de un mero acuerdo transitorio entre las fuerzas más poderosas.

Existen dos concepciones básicas sobre el orden internacional. La primera, en general defendida por la teoría realista y las doctrinas políticas que exaltan el valor del poder estatal, lo considera un dominio configurado, principalmente, por la relación entre los Estados. Entiende que dichos actores, en ejercicio de su soberanía, establecen sus fines en base a sus intereses, en particular, los políticos y económicos. La otra concepción, en cambio, afirma que se trata de un *ámbito de la humanidad*, que comprende, además de Estados, pueblos y personas. Esta corriente, a mi juicio, constituye un progreso moral respecto de la anterior, ya que sostiene que es posible subordinar a los protagonistas y actores del Derecho y la política internacionales a principios ético-jurídicos que tiendan a asegurar la paz. En virtud de ello, admite restricciones legítimas a la soberanía estatal, a través del derecho a la guerra y el respeto de los derechos humanos. En el desarrollo de esta última corriente finca la esperanza de un respeto mayor al pluralismo cultural en la comunidad internacional.

En este ámbito, puede distinguirse una consideración más universalista de la humanidad y un punto de vista más contextualista o particularista. Son representativas de la primera de esas líneas, las doctrinas de Kant y Alberdi y la corriente que hoy se denomina cosmopolitismo. Kant sentó la posición acerca de que el estado jurídico de un pueblo exige

el estado jurídico de la humanidad. Vale decir, que el progreso de una sociedad hacia niveles civilizados de convivencia, bajo una constitución republicana, no es compatible con un orden internacional en estado salvaje o de “naturaleza” entre los Estados. Según el filósofo alemán, las guerras y los despotismos obligarán a los Estados a aceptar un derecho cosmopolita, que consagre los principios de la razón universal, fundada en la naturaleza humana. En coincidencia con esta postura, Alberdi confiaba en el desarrollo del comercio libre y en el avance de la ciencia como motores del crecimiento de la conciencia de la humanidad. Ante la imposibilidad de un gobierno mundial, postulaba el “pueblo-mundo”, una suerte de unidad moral y jurídica de la humanidad, que haría posible la aplicación de la justicia internacional. Al igual que Kant, creía que la paz duradera sería más factible cuando todos los regímenes fueran republicanos. A pesar de los aciertos de esta doctrina tradicional, a la luz del mundo de hoy cabe cuestionar el escaso peso otorgado a las diferencias culturales entre los pueblos. Inclusive, la “razón universal” de la formulación kantiana es pasible de ser rechazada como una concepción occidental que se impone al resto de la civilización.

Una mirada más abierta al pluralismo cultural, sin renegar de todos los principios de la doctrina tradicional, es la que presenta Rawls en su teoría sobre el Derecho de los Pueblos. En primer lugar, el filósofo norteamericano propone considerar a los pueblos, y no a los Estados, como los actores principales. Así distingue, entre los pueblos “bien ordenados” y justos, aquéllos que llama *liberales*, compuestos por las democracias constitucionales occidentales, y los que califica de no liberales, pero *decentes*. Esta última denominación conviene a pueblos que si bien no constituyen una democracia, no son autocracias ni tiranías opresoras; se guían por una doctrina comprensiva del bien, exigible a todos los ciudadanos, pero respetan un conjunto *mínimo* de derechos humanos. Rawls admite que estos regímenes puedan aplicar restricciones a la libertad de conciencia en defensa de la creencia predominante, pero deben asegurar un amplio derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad personal y a la igualdad formal ante la ley. Su tesis es que ambos tipos de pueblos, liberales y decentes, podrían aceptar principios comunes de justicia internacional. Estos serían, en buena medida, los que ya han sido consagrados en el Derecho internacional positivo desde la Segunda Guerra Mundial.

De la teoría rawlsiana, se deriva que ese conjunto mínimo de derechos humanos pueden ser entendidos como “derechos urgentes”, que tanto sociedades liberales como no liberales podrían admitir *desde bases doctrinarias diferentes*. Por lo tanto, quedarían definidos

los motivos que hacen legítima la intervención de la comunidad internacional en los asuntos internos de un pueblo que no respeten aquellos derechos, y además, fijarían un marco de tolerancia al pluralismo cultural y político.

Conclusiones

Podemos concluir que, para que el pluralismo cultural sea compatible con los requisitos de una sociedad justa, tanto en el orden interno como en el internacional, se requiere que las culturas no sean entendidas como una esencia nacional o una tradición histórica inmodificable, lo cual entorpece toda posibilidad de consenso. La autocrítica de los presupuestos de cada una de ellas y el reconocimiento de las diferencias de interpretación de los mismos evitan el encierro y favorecen la apertura hacia otras creencias y formas de vida. Una política internacional moral exige, además, el logro de un entendimiento intercultural, que supere al entendimiento entre los Estados, aunque éste pueda ser su sostén. La diversidad cultural de los pueblos lleva a admitir que la unidad del mundo, en cuanto a los principios éticos, no podrá ser pensada ya como el exclusivo patrimonio de una tradición, como así también, obliga a entender el espacio público global como un escenario no exclusivamente estatal, sino como el ámbito de una creciente sociedad civil cosmopolita.

Bibliografía

- Alberdi, J. B. (1994), *El crimen de la guerra*, Buenos Aires, A-Z.
- Blanco Fernández, D. (2000), *Principios de filosofía política*, Madrid, Síntesis.
- Bobbio, N. (1996), Democracia y sistema internacional, en J. Fernández Santillán, comp., *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*, México, FCE, 343-360.
- De Miguel, J. (2000), Discusiones en torno al liberalismo contemporáneo: ciudadanía y reconocimiento, *Enfoques. Revista de la Univ. Adventista del Plata*, XII: 1, 127-135.
- De Miguel, J. (2000), *Visiones filosóficas de la democracia*, Rosario, AADIE.
- De Miguel, J. (2001), La teoría rawlsiana del Derecho internacional y las posibilidades de una sociedad global justa, en M. Colacrai, comp., *Relaciones Internacionales. Viejos Temas, Nuevos Debates*, Rosario, CERIR, cap. IV, 103-134.
- Habermas, J. (2000), *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, trad. L. Pérez Díaz, Barcelona, Paidós.
- Kant, I. (2007), *Hacia la paz perpetua. Un proyecto filosófico*, trad. M. Marey, J. Udi, Buenos Aires, Prometeo.
- Kymlicka, W. (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. C. Castells Auleda, Barcelona, Paidós.
- Leca, J. (1995), Los tipos de pluralismo y la viabilidad de la democracia, *Agora*, 2, 45-72.

- Linz, J. (1995), Multinacionalismo, pluralismo y democracia. Individuos y colectividades, *Agora*, 2, 23-71.
- Miller, D. (1997), Ciudadanía y pluralismo, *Agora*, 7, 73-98.
- Olivé, L., comp. (1993), *Ética y diversidad cultural*, México, FCE.
- Rawls, J. (1995), *Liberalismo político*, México, FCE.
- Rawls, J. (1999), *The Law of Peoples*, Cambridge, Harvard.
- Rorty, R. (1998), *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós.
- Sartori, G. (1995), Los fundamentos del pluralismo, *Agora*, 2, 7-22.
- Taylor, C. (1996), Identidad y reconocimiento, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7, 10-19.
- Taylor, C. (1998), La política de reconocimiento, en *Argumentos filosóficos*, trad. F. Birulés, Barcelona, Paidós.