

---

GIOVANNI SARTORI

LA SOCIEDAD MULTIÉTNICA  
PLURALISMO, MULTICULTURALISMO  
Y EXTRANJEROS

*Traducción de Miguel Ángel Ruiz de Azúa*

TAURUS

---

PENSAMIENTO

Título original: *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*

© Giovanni Sartori, 2001

© De esta edición:

Grupo Santillana de Ediciones, S. A., 2001

Torrelaguna, 60. 28043 Madrid

Teléfono (91) 744 90 60

Telefax (91) 744 92 24

• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.

Beazley, 3860. 1437 Buenos Aires

• Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. de C. V.

Avda. Universidad, 767, Col. del Valle,

México, D.F. C. P. 03100

• Distribuidora y Editora Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A.

Calle 80, n.º 10-23

Teléfono: 635 12 00

Santafé de Bogotá, Colombia

Diseño de cubierta: Pep Carrió y Sonia Sánchez

ISBN: 84-306-0416-2

Dep. Legal: M-5.126-2001

Printed in Spain - Impreso en España

Todos los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser  
reproducida, ni en todo ni en parte,

ni registrada en o transmitida por,

un sistema de recuperación

de información, en ninguna forma

ni por ningún medio, sea mecánico,

fotoquímico, electrónico, magnético,

electroóptico, por fotocopia,

o cualquier otro, sin el permiso previo

por escrito de la editorial.

## ÍNDICE

PREFACIO .....	7
----------------	---

### PRIMERA PARTE

#### PLURALISMO Y SOCIEDAD LIBRE

1. La sociedad abierta:	
¿hasta qué punto abierta? .....	13
2. Pluralismo y tolerancia .....	17
3. El pluralismo de partidos .....	23
4. El empobrecimiento del concepto .....	27
5. Niveles de análisis .....	31
6. Tolerancia, consenso y comunidad .....	41
7. Comunidad pluralista y reciprocidad .....	49
8. Recapitulación .....	57

### SEGUNDA PARTE

#### MULTICULTURALISMO Y SOCIEDAD DESMEMBRADA

1. El multiculturalismo antipluralista .....	61
2. Cultura, etnia y el otro .....	69

3. La política del reconocimiento .....	75
4. Reconocimiento, acción afirmativa y diferencias .....	83
5. El retroceso de la ley al arbitrio .....	91
6. Ciudadano y ciudadanía diferenciada ....	99
7. Inmigración, integración y balcanización ..	107
8. Conclusiones .....	123
 BIBLIOGRAFÍA .....	 133

---

## PREFACIO

Éste es un libro de teoría de la buena sociedad. Buena sociedad que es para mí —lo manifiesto de entrada— la sociedad pluralista. Pero no es un libro de teoría que sólo sea teoría. El pluralismo está connaturalmente “empapado de práctica”. En el pluralismo, ideas y experiencias forman un todo. De la misma manera, en mi discurso empiezo por los principios, pero después llego siempre a sus consecuencias y a lo que resulta en los hechos.

Decía que para mí la buena sociedad es la sociedad pluralista. Hoy la palabra “pluralismo” está muy de moda; lo que no quiere decir que se entienda bien. Al contrario. La prueba de ello, de ese mal entendimiento, está en creer que el pluralismo encuentra una continuación y su ampliación en el multiculturalismo, es decir, en una política que promueve las diferencias étnicas y culturales. No. En este libro voy a mantener que esa complementarie-

dad es falsa y que pluralismo y multiculturalismo son concepciones antitéticas que se niegan la una a la otra.

Es obvio que la sociedad pluralista es también la sociedad abierta. Y en esta óptica la pregunta que más nos agobia hoy es: ¿hasta qué punto abierta? La sociedad abierta, ¿qué grado de apertura puede llegar a tener? Actualmente la elasticidad (apertura) de la sociedad abierta está puesta a dura prueba tanto por las reivindicaciones multiculturales internas (por ejemplo, en Estados Unidos), como por la intensa presión de flujos migratorios externos (ése es, sobre todo, el caso de Europa). Y ante esta última situación, la teoría del pluralismo se topa con el problema concreto, concretísimo, de los “extraños o extranjeros”, de personas que no son “como nosotros”. Aquí la pregunta se convierte en: ¿hasta qué punto la sociedad pluralista puede acoger sin desintegrarse a extranjeros que la rechazan? Y, al contrario, ¿cómo se hace para integrar al extranjero, al inmigrado de otra cultura, religión y etnia muy diferentes?

Respondo: se hace mal, o mejor dicho, “no se hace”, si estos difíciles problemas se afrontan con la ligereza —no sabría decir hasta qué punto irresponsable o hasta qué punto inconsciente— con la que los políticos en ejerci-

cio lo están haciendo. A quien se siente “invadido” (no importa que las estadísticas digan que sin razón) nuestros dirigentes responden de dos maneras: primero, asegurando que para integrar al inmigrado basta con “nacionalizarle” (o sea, concederle la ciudadanía); y, segundo, haciendo ver que los inmigrados son “útiles” y, por tanto, que también le sirven a él. La primera respuesta —lo veremos en el libro— es falsa. Y en cuanto a la segunda, por ahora diré sólo que es banal. Sí, es obvio que los inmigrados sirven. Pero ¿sirven todos, indiscriminadamente, por definición? Es igualmente obvio que no. Y, por consiguiente, los inmigrados que sirven son los que sirven. ¡Menudo descubrimiento!

Dejando a un lado, añadido, el hecho de que la fórmula del “inmigrado útil” sufre dos graves limitaciones. Primera: ¿el que es útil a corto plazo lo es también a largo plazo? Y después, segunda, el problema no es sólo económico. Por el contrario —lo diré en el libro—, es eminentemente no económico. Es fundamentalmente social y ético-político. Sin contar con que también lo útil económico puede tener, y con frecuencia las tiene, consecuencias “perjudiciales”, consecuencias nocivas. Y, por tanto, el hecho de que el inmigrado pueda resultar beneficioso *pro tempore* para la economía

dad es falsa y que pluralismo y multiculturalismo son concepciones antitéticas que se niegan la una a la otra.

Es obvio que la sociedad pluralista es también la sociedad abierta. Y en esta óptica la pregunta que más nos agobia hoy es: ¿hasta qué punto abierta? La sociedad abierta, ¿qué grado de apertura puede llegar a tener? Actualmente la elasticidad (apertura) de la sociedad abierta está puesta a dura prueba tanto por las reivindicaciones multiculturales internas (por ejemplo, en Estados Unidos), como por la intensa presión de flujos migratorios externos (ése es, sobre todo, el caso de Europa). Y ante esta última situación, la teoría del pluralismo se topa con el problema concreto, concretísimo, de los “extraños o extranjeros”, de personas que no son “como nosotros”. Aquí la pregunta se convierte en: ¿hasta qué punto la sociedad pluralista puede acoger sin desintegrarse a extranjeros que la rechazan? Y, al contrario, ¿cómo se hace para integrar al extranjero, al inmigrado de otra cultura, religión y etnia muy diferentes?

Respondo: se hace mal, o mejor dicho, “no se hace”, si estos difíciles problemas se afrontan con la ligereza —no sabría decir hasta qué punto irresponsable o hasta qué punto inconsciente— con la que los políticos en ejerci-

cio lo están haciendo. A quien se siente “invasado” (no importa que las estadísticas digan que sin razón) nuestros dirigentes responden de dos maneras: primero, asegurando que para integrar al inmigrado basta con “nacionalizarle” (o sea, concederle la ciudadanía); y, segundo, haciendo ver que los inmigrados son “útiles” y, por tanto, que también le sirven a él. La primera respuesta —lo veremos en el libro— es falsa. Y en cuanto a la segunda, por ahora diré sólo que es banal. Sí, es obvio que los inmigrados sirven. Pero ¿sirven todos, indiscriminadamente, por definición? Es igualmente obvio que no. Y, por consiguiente, los inmigrados que sirven son los que sirven. ¡Menudo descubrimiento!

Dejando a un lado, añadido, el hecho de que la fórmula del “inmigrado útil” sufre dos graves limitaciones. Primera: ¿el que es útil a corto plazo lo es también a largo plazo? Y después, segunda, el problema no es sólo económico. Por el contrario —lo diré en el libro—, es eminentemente social y ético-político. Sin contar con que también lo útil económico puede tener, y con frecuencia las tiene, consecuencias “perjudiciales”, consecuencias nocivas. Y, por tanto, el hecho de que el inmigrado pueda resultar beneficioso *pro tempore* para la economía

no demuestra nada fuera de la economía y sobre lo que más importa: la “buena convivencia”. Precisamente, la buena convivencia pluralista. Y ése es mi tema.

GIOVANNI SARTORI  
Columbia University  
Nueva York, abril de 2000

---

PRIMERA PARTE

---

---

PLURALISMO Y SOCIEDAD LIBRE

---

LA SOCIEDAD ABIERTA:  
¿HASTA QUÉ PUNTO ABIERTA?

Sociedad cerrada, sociedad abierta. La contraposición es de Karl Popper (1945) y plantea bien el interrogante de esta obra: dado que una buena sociedad no debe ser cerrada, ¿hasta qué punto debe ser “abierta” una sociedad abierta? Se entiende, abierta sin autodestruirse como sociedad, sin explotar o implosionar. Y, por supuesto, por sociedad abierta no se entiende —ni aquí ni en la literatura que trata de ello— una sociedad sin fronteras. Las fronteras pueden desplazarse, pero siempre habrá alguna frontera, aunque se puedan variar enormemente su franqueabilidad y su porosidad.

Así pues, sociedad abierta. Popper la teorizó en su trabajo *La sociedad abierta y sus enemigos*. en el que el primer enemigo (y, por tanto, el fundador de la sociedad cerrada) resulta ser Platón. Lo cual es una interpretación muy arbitraria. Pero en este trabajo la teoría popperiana de la sociedad abierta no interesa dema-

siado<sup>1</sup>. Aquí basta establecer que la sociedad abierta es, en esencia, la sociedad libre tal como la entiende el liberalismo<sup>2</sup>; y que el mérito de la expresión popperiana es sobre todo el de ser una muy acertada expresión alusiva, un espléndido aserto evocativo. Pero también por esta razón decir sociedad abierta no ayuda demasiado a quien quiere abarcar y profundizar en el tema.

Vuelvo a la pregunta: ¿abierta a qué y hasta qué punto? ¿Puede llegar a incluir, por ejemplo, una sociedad multicultural y multiétnica basada en la "ciudadanía diferenciada"? Popper no se planteaba estos problemas porque en su tiempo no se planteaban; y ni siquiera nos suministra un hilo conductor para afrontarlos.

<sup>1</sup> Para Popper, los elementos que la caracterizan son: I) un racionalismo crítico, II) la libertad individual, III) la tolerancia. Para una discusión y análisis crítico, véase G. W. Carey (1986). Es obvio que el aspecto más controvertido de la definición popperiana es el del "racionalismo crítico" (que es su particular concepción de la racionalidad). A este respecto, la tesis que me parece más aceptable es que una sociedad inflamada de pasiones y demasiado emotiva tiende más a encerrarse que a abrirse. Pero yo me detendría aquí.

<sup>2</sup> Para confirmarlo, basta esta cita: lo que debemos pedir al Estado "es protección no sólo para nosotros, sino también para los otros", lo cual implica, entre otras cosas, que "el Estado limite la libertad de los ciudadanos de la manera más igualitaria posible y sin sobrepasar los límites necesarios para conseguir una igual limitación de libertad" (*The Open Society*), pp. 108-109).

Para entender hasta qué punto se puede abrir una sociedad y, por consiguiente, cuándo la apertura llega a ser "demasiado abierta", debemos identificar un *código genético*. Y sostendré que este *código genético* de la sociedad abierta es el pluralismo. Porque es el pluralismo el que descifra mejor que cualquier otro concepto las creencias de valor y los mecanismos que han producido históricamente la sociedad libre y la ciudad liberal y por ello el que mejor permite precisar y profundizar las "aperturas" que vamos a debatir.

De entrada, la primera objeción puede ser que el concepto de pluralismo es difícil, demasiado oscuro y complejo como para servir verdaderamente de hilo explicativo; o bien, por el contrario, que la noción de pluralismo se ha convertido en una noción que sirve para todo y por ello resulta demasiado fácil y demasiado vacía como para tener utilidad heurística.

Y esta última objeción, por desgracia, sí tiene fundamento. Desde hace medio siglo a nuestros días el “novedismo”<sup>3</sup> se ha dedicado a “desgastar palabras” y a desquiciar el lenguaje en que se basa el proceder de las ideas claras y distintas. Y seguramente “pluralismo” está en

<sup>3</sup> El “novedismo” —la manía de ser nuevos y originales a cualquier precio, y cueste lo que cueste— es mi bestia negra desde hace tiempo. Véase Sartori (1987), p. 105; (1993), pp. 261-263.

Traduzco por “novedismo” el neologismo que utiliza Sartori de *novitismo*. (N. del T.)

tre esas palabras desgastadas, incluso es una de las más desgastadas. Hoy "pluralismo" es una palabra de moda; y por eso mismo se ha convertido en una palabra trivializada de la que se abusa. Pero ésa no es una razón para tirarla a la basura. Una palabra abandonada debe ser una palabra sustituible; si no, incurrimos en una mera pérdida. Y como "pluralismo" no es sustituible, resulta que hay que restaurar y reconstruir ese concepto. Una reconstrucción de la que resultará que si bien es verdad que el concepto de pluralismo es complejo —todos los conceptos importantes lo son— no es cierto que sea oscuro.

Históricamente, la idea de pluralismo (subrayo: la idea, no la palabra, que llegará siglos más tarde) ya está implícita en el desarrollo del concepto de tolerancia y en su aceptación gradual en el siglo XVII en la época de las guerras de religión<sup>4</sup>. Se comprende que tolerancia y pluralismo son conceptos distintos, pero también es fácil entender que están intrínsecamente conectados. En este sentido: que el

<sup>4</sup> Los trabajos clásicos sobre la tolerancia son la *Areopagitica* de Milton (1644), la *Epistola de tolerantia* de Locke (1689) y el *Traité sur la tolérance* de Voltaire (1763). Tres recientes libros colectivos, relacionados entre sí, son: Horton y Mendus (1985); Edwards y Mendus (1987); y Mendus (1988). Véase también Kamen (1967) y King (1999).

pluralismo *presubone* tolerancia y, por consiguiente, que el pluralismo intolerante es un falso pluralismo. La diferencia está en que la tolerancia *resbeta* valores ajenos, mientras que el pluralismo *afirma* un valor propio. Porque el pluralismo afirma que la diversidad y el disenso son valores que enriquecen al individuo y también a su ciudad política.

Hay que subrayar que aquí se produce un vuelco radical de perspectiva. Muchos atribuyen el mérito de esta inversión a la Reforma y concretamente al puritanismo. El más eminente defensor de esta tesis ha sido A. D. Lindsay (1934)<sup>5</sup>. Pero hay que tener cuidado con las generalizaciones. La Reforma protestante pluraliza las iglesias, pero en esa ruptura y fragmentación no hay nada de intrínsecamente pluralista. En cuanto al puritanismo, si se refieren en concreto a la experiencia de las congregaciones y las comunidades puritanas, entonces el hecho es que para los puritanos ingleses y americanos "democracia" y "liber-

<sup>5</sup> Esa interpretación ha sido retomada recientemente por Maddox (1996). La tesis que hace remontar el origen de la democracia al puritanismo se basa sobre todo en la experiencia de los *Levellers* y sus *Putney Debates* (recogidos, junto a otros libelos de los puritanos de izquierda, en Gabrieli, 1956). Es verdad que esta literatura de la época de Cromwell se caracteriza por fuertes elementos libertarios, pero no es un modelo para el conjunto de la experiencia puritana.

tad" eran palabras e ideas despreciables. Es verdad que los puritanos afirmaban la libertad de conciencia y de opinión, pero en realidad reivindicaban la libertad de su *propia* conciencia y opinión, para después ser intolerantes frente a las opiniones y religiones ajenas. Y, por tanto, desafiar a las autoridades constituidas en nombre de la libertad de conciencia no es pluralismo porque lo que reivindicamos para nosotros mismos se niega a los otros.

\* La experiencia puritana ha sido importante, en cambio, para romper el nudo entre la esfera de Dios y la del César, y después, siguiendo esa senda, para despolitizar la sociedad. Con los puritanos el centro de gravedad de la vida humana se coloca en asociaciones voluntarias independientes del Estado; asociaciones cuyo vínculo interno (entre asociados) prevalece sobre el vínculo (externo) entre individuos y soberano. Pero esta despolitización no implica —repito— que los puritanos hayan descubierto la visión pluralista del mundo. Por otra parte, descubrir a los padres fundadores no interesa demasiado. Sí interesa, en cambio, entender bien el significado y la extraordinaria novedad del descubrimiento.

Hasta el siglo XVII se había creído siempre que la diversidad era la causa de la discordia y de los desórdenes que llevaban a los Estados

a la ruina. Por tanto, se había creído siempre que la salud del Estado exigía la unanimidad. Pero en ese siglo se fue afirmando gradualmente una concepción opuesta y fue la unanimidad la que poco a poco se hizo sospechosa. Y la civilización liberal y luego la liberal-democracia se han construido a trompicones a partir de este revolucionario vuelco. Los imperios de la antigüedad, las autocracias, los despotismos son portadores de (y se apoyan en) una visión monocromática de la realidad, mientras que la democracia es multicolor. Pero es la democracia *liberal*, no la democracia de los antiguos, la que se funda sobre el disenso y sobre la diversidad. Somos nosotros, no los griegos de la época de Pericles, los que hemos inventado un sistema político de *concordia discors*. de consenso enriquecido y alimentado por el disenso. por la discrepancia.

Volvamos a la *Begriffsbildung*, a la construcción conceptual. Hemos visto que, históricamente, el concepto de pluralismo se desarrolla a lo largo de la trayectoria que va desde la intolerancia a la tolerancia, de la tolerancia al respeto del disenso y después, mediante ese respeto, a *creer en el valor de la diversidad*. Pero cuando se acuña la palabra “pluralismo” y después, en el siglo XX, cuando se incorpora al vocabulario de la política, los antepasados intelectuales que he mencionado se ignoraron u olvidaron. Los pluralistas ingleses de principios del novecientos (Figgis, D. H. Cole y, sobre todo, Harold Laski) derivaron su doctrina del *Genossenschaftsrecht* alemán teorizado por Gierke, o sea del mundo medieval de las corporaciones, y, por tanto, redujeron el pluralismo a una teoría de la sociedad multigrupo entendida para negar la primacía del Estado. Esta reducción es aceptable para la *Begriffsbildung*, pero, por

supuesto, constituye un drástico empobrecimiento del concepto. Y los sucesivos pluralistas americanos de los años cincuenta (bien representados por el volumen *The Governmental Process* de David Truman) lo hicieron peor. En la versión politológica norteamericana (paso por alto la de los antropólogos, porque sólo añadiría confusión a la confusión) el pluralismo empieza con Arthur Bentley (que escribía *The Process of Government* en 1908) y desemboca en una pura y simple teoría de los grupos de interés, en la llamada *interest group theory of politics*<sup>7</sup>. Y aquí ya sí que nos salimos de madre. Aparte de que hacer arrancar el pluralismo de Bentley es historiográficamente risible, si pluralismo es expresión y reivindicación de "interés" entonces toda la nobleza del concepto se pierde. En realidad, en el llamado pluralismo americano no hay ningún contenido holísticamente pluralista. [Del pluralismo como creencia de valor ya no queda ni rastro, el concepto se desarraiga completamente de su razón de ser y se convierte así en una palabra librada al viento que suena bien pero que significa poco.]

Y eso contribuye a explicar la gran popularidad adquirida por la palabra a partir de los

<sup>7</sup> Véase Gunnell (1996). La dificultad no está en la calidad de la literatura en cuestión (que no trato de infravalorar), sino en lo poco que contiene de auténticamente pluralista.

años sesenta. Desde entonces se nos cuenta que el pluralismo existe siempre y en todas partes. Existe en África<sup>8</sup>, existe en India, existía en la Unión Soviética (a pesar del comunismo)<sup>9</sup> y existe en todas partes por fuerza (es decir, por definición) porque todas las sociedades son de alguna manera "plurales" y de alguna manera diferenciadas.

Sí, pero sobre todo y fundamentalmente no. Pluralismo no es *ser plurales*. Y si confundimos los dos conceptos entonces colocamos juntos, en una noche hegeliana en la que todos los gatos son pardos, una fragmentación tribal (África), un sistema de castas (India) y también (¿por qué no?) la existencia conforme al propio estamento del orden medieval. Pero esto no es más que una operación que yo llamo de evaporización de los conceptos, o sea, de destrucción de las ideas claras y distintas. Y antes de retomar el camino y de llegar a los abusos más recientes del término me toca precisar lo que se puede y se debe entender sensatamente por "pluralismo".

<sup>8</sup> Véase para todos esos casos, Kuper y Smith (1969).

<sup>9</sup> Para una visión de conjunto, véase Solomon (1983). He criticado los estudios soviéticos, en este y otros aspectos, en Sartori (1993).

Declaro y repito que derivar “pluralismo” de “plural” —de algo más que uno— sólo es expresión de pobreza y simplismo intelectuales. Y para comprender el pluralismo extrayéndolo del gran magma todo-pluralista que he recordado más arriba, distinguiré tres niveles de análisis, es decir, entre: 1) pluralismo como creencia, 2) pluralismo social, y 3) pluralismo político.

En el nivel de los sistemas de creencia se puede hablar de una cultura pluralista con la misma extensión de significado con la que hablamos de una cultura secularizada. En efecto, las dos nociones son complementarias. Si una cultura está secularizada, no puede ser monista. Y viceversa, si es pluralista debe ser secularizada (las fes reveladas no toleran contra-fes). En cualquier caso, en el terreno de las creencias, esta amplitud de significado se concreta así: que una cultura pluralista es tanto más ge-

nuina cuanto más se afianza en sus antecedentes históricos y, por tanto, en el principio de la tolerancia. Que la variedad y no la uniformidad, el discrepar y no la unanimidad, el cambiar y no el inmovilismo, sean “cosas buenas”, éstas son las creencias de valor que emergen con la tolerancia, que se adscriben al contexto cultural del pluralismo y que tiene que expresar una cultura pluralista que haga honor a su nombre. Y éstas son las premisas a partir de las que debemos valorar el llamado “multiculturalismo” de nuestros días<sup>10</sup>.

En teoría, o en principio, está claro que el pluralismo está obligado a respetar una multiplicidad cultural con la que se encuentra. Pero no está obligado a fabricarla. Y en la medida en que el multiculturalismo actual separa, es agresivo e intolerante, en esa misma medida el multiculturalismo en cuestión es la negación misma del pluralismo. El pluralismo sostiene y alimenta una sociedad abierta que refleja un “orden espontáneo” (en el sentido que ha teorizado Hayek), y por supuesto respeta una sociedad multicultural que es existente y preexistente. Sin embargo, el intento primario del pluralismo es asegurar la paz intercultural, no

<sup>10</sup> Hay una antología interdisciplinaria sobre este tema, compilada por Gordon y Newfield (1996). Analizaremos el multiculturalismo en la Segunda Parte de este libro.

fomentar una hostilidad entre culturas. Los *liberals* americanos que defienden el multiculturalismo hablan de una política del reconocimiento (*recognition*). Pero convenientemente olvidan precisar que un contexto pluralista postula un reconocimiento *recíproco*. Un reconocimiento que recibe a cambio un radical desconocimiento es antipluralista. El ataque frontal contra los autores “varones, blancos y muertos” que han sido los autores canónicos de la civilización occidental (incluyendo a Dante y Shakespeare) no es más que expresión de radical incultura; y redimirlo bajo el manto del pluralismo es analfabetismo cuando no falta de honestidad intelectual. Repito: el pluralismo es hijo de la tolerancia y, por tanto, está “llamado” a desconocer una intolerancia que es, en resumidas cuentas, un odio cultural que reivindica una superioridad cultural alternativa.

Algunos multiculturalistas nos cuentan que el suyo es un “neopluralismo”. Y la novedad consistiría en que sus antecedentes son distintos. Sheldon Wohlin observa que la tolerancia lockiana se adscribe a una pluralidad de asociaciones voluntarias y, por tanto, a “identidades que no nos obligan”, mientras que el nuevo pluralismo se refiere a asociaciones involuntarias (de sexo o de raza) que se nos quedan “pe-

gadas a la espalda" (1993, p. 467). Es verdad, pero hasta un cierto punto. Las asociaciones de la época de Locke (y hasta 1789) no eran para nada voluntarias y se inscribían en una sociedad rígidamente estratificada de estamentos y corporaciones, de la que no se salía con mayor facilidad de como hoy se pueda salir del sexo —operándose— o del color de la piel. En cualquier caso, la cuestión es que el pluralismo trata cualquier "identidad" (voluntaria o involuntaria) de la misma manera y por ello, decía, en términos de respeto y de reconocimiento recíproco. Si no es así, entonces no hay pluralismo. Por consiguiente, hay que repetir que un multiculturalismo que reivindica la secesión cultural, y que se resuelve en una tribalización de la cultura, es antipluralista. El llamado neopluralismo no puede de ninguna manera redimir —aunque se aplique a circunstancias nuevas o distintas— la negación del pluralismo.

Paso al segundo nivel de análisis, al pluralismo social. Aquí el tema es que no debemos confundir el pluralismo social con cualquier diferenciación social. Puesto que no existen sociedades de iguales (salvo en los escritos utópicos), todas las sociedades están diferenciadas de muchas maneras. De ello no se deduce que todas estén diferenciadas "pluralistamente".

Volveré sobre este tema. Por el momento observo sólo que es un error mantener que todas las sociedades sean, en alguna medida, inevitablemente pluralistas. ¡Por favor! El pluralismo no es un mero y simple equivalente de la noción de "complejidad estructural". Veremos que es un tipo específico de estructura social.

Voy al tercer nivel de análisis, al pluralismo político. En una primera aproximación podemos decir que en el terreno político el término "pluralismo" indica una diversificación del poder (en la terminología de Robert Dahl una "poliarquía abierta") basada en una pluralidad de grupos que son, a la vez, independientes y no exclusivos. Ya he señalado cómo este pluralismo político convierte las "partes" en partidos. Así pues, paso a otros temas concretos.

Un primer tema consiste en cómo el pluralismo se refleja sobre el consenso y sobre el conflicto. Se ha mantenido que la democracia se basa en el conflicto, no en el consenso. No estoy de acuerdo, y aquí veo un uso mistificante, o por lo menos demasiado diluido, de la noción de conflicto. El conflicto, el verdadero, llevaba a Hobbes a aceptar una paz impuesta por el dominio despótico de su Leviatán, y el conflicto llevaba a Bolingbroke y Hume, Madison y Washington (y así sucesivamente hasta Benedetto Croce) a desconfiar del "particio-

nar” y a invocar una “coalición de los partidos”. Cuando el conflicto es conflicto, es decir, algo parecido a la guerra, entonces no ayuda nada para construir la ciudad liberal-democrática. Por tanto, debe quedar claro que el elemento central de la *Weltanschauung* pluralista no es ni el consenso ni el conflicto, sino, en cambio, la dialéctica del disentir, y a través de ella un debatir que en parte presupone consenso y en parte adquiere intensidad de conflicto, pero que no se resuelve en ninguno de estos dos términos.

Ciertamente, consenso y conflicto adquieren una función y una importancia distintas en los diferentes niveles de análisis. En el terreno de los *fundamentals*, de los principios fundamentales, es necesario el consenso. Y el consenso más importante de todos es el consenso acerca de las reglas de resolución de los conflictos (que es, en democracia, la regla mayoritaria). Después, si hay consenso sobre cómo resolver los conflictos, entonces es lícito “entrar en conflicto” sobre las *policies*, sobre la solución de las cuestiones concretas, en el campo de las políticas de gobierno. Pero es así porque el consenso de fondo, o sobre los fundamentos, nos autolimita en el “entrar en conflicto”, y así domestica el conflicto, lo transforma en conflicto pacífico. Al contrario, y por otro lado, el

consenso no debe entenderse como un pariente cercano de la unanimidad. El consenso pluralista se basa en un proceso de ajuste entre mentes e intereses discrepantes. Podremos decir así: consenso es un proceso de compromisos y convergencias en continuo cambio entre convicciones divergentes.

Un segundo tema trata sobre la relación entre pluralismo y regla mayoritaria, que en inglés (*majority rule*) se precisa como una regla-mando. Si el mando mayoritario se entiende como lo hicieron Madison, Tocqueville y John Stuart Mill, o sea, como la amenaza de una tiranía de la mayoría, de una determinada mayoría numérica que “manda” en el sentido literal del término, entonces el pluralismo rechaza la tiranía de la mayoría. Lo que no quiere decir que el pluralismo rechace el principio (ojo, el principio) mayoritario como principio regulador, o lo que es lo mismo, como criterio de toma de decisiones<sup>11</sup>. Es obvio que no. Así también el pluralismo se plantea como la mejor defensa y legitimación del principio mayoritario limitado, del principio de que la mayoría debe respetar los derechos de la minoría, y, por consiguiente, del principio de que la

<sup>11</sup> Véase más ampliamente Sartori (1987), cap. VI, especialmente las pp. 131-137.

mayoría debe ejercer su poder con moderación en los límites planteados por el respeto del principio pluralista.

Un tercer tema se refiere al nexo entre pluralismo y la "política como paz" (y no como guerra, como en la versión hobbesiana y schmittiana de la política). El pluralismo, se ha dicho al comienzo, separa la esfera de Dios de la del César, y al hacerlo niega que el Obispo o el Príncipe tengan una "exigencia total" sobre nosotros. Con el paso del tiempo esta negación o limitación va a tutelar cada vez más una esfera privada de la existencia, de tal modo que las cambiantes vicisitudes de la lucha política ya no ponen en riesgo los bienes y la misma vida de los contendientes. Es decir, que quien pierde se puede volver tranquilamente a su casa. Y es en ese momento cuando aparece una política de pacífica rotación y sustitución en el poder, y con ella la ciudad pluralista. Lo repito así: la ciudad pluralista presupone que las distintas esferas de la vida —los terrenos de la religión, de la política y de la economía— están adecuadamente separadas; y éstos son presupuestos que ha sostenido el pluralismo (aunque, por supuesto, no sólo el pluralismo).

Un último tema, el cuarto, aborda la ya mencionada configuración estructural del pluralismo. Una sociedad fragmentada no por ello

es una sociedad pluralista. Y si es verdad, como lo es, que el pluralismo postula una sociedad de "asociaciones múltiples", ésta no es una determinación suficiente. En efecto, estas asociaciones deben ser, en primer lugar, *voluntarias* (no obligatorias o dentro de las cuales se nace) y, en segundo lugar, no exclusivas, abiertas a *afiliaciones múltiples*. Y este último es el rasgo distintivo. Por tanto, una sociedad multigrupos es pluralista si, y sólo si, los grupos en cuestión no son grupos tradicionales y, segundo, sólo si se desarrollan "naturalmente" sin ser impuestos de alguna manera. De donde resulta que el llamado pluralismo africano no es tal y que tampoco lo es un sistema de estratificación de castas (léase India).

El tema se puede resumir en este indicador: la existencia o no de *cross-cutting cleavages*, o sea, de líneas de división cruzadas (o que se cortan). De hecho la ausencia de *cleavages* cruzados es un criterio que permite por sí solo excluir del pluralismo a todas las sociedades cuya articulación se basa en tribu, raza, casta, religión y cualquier tipo de grupo tradicionalista. Y esto no se dice para discriminar a nadie, sino porque el pluralismo sólo funciona si existe, y no funciona si es artificioso o mal atribuido. Por ello, el pluralismo funciona cuando los *cleavages*, las líneas de división, se neutra-

lizan y frenan por múltiples afiliaciones (y también lealtades), mientras que “disfunciona”, por así decirlo, cuando las líneas de fractura económico-sociales coinciden, sumándose y reforzándose unas a otras (por ejemplo, en grupos cuya identidad es a la vez étnica, religiosa y lingüística). En este caso aún cabe asegurar la paz y la coexistencia social si hay élites consociativas (era el caso, por ejemplo, de Holanda). Pero la paz social está en peligro cuando las “comunidades cerradas” con *cleavages* coincidentes se convierten en invasoras y agresivas<sup>12</sup>.

Dicho todo esto, se debe tener presente siempre que los *cross-cutting cleavages* indican un elemento estructural, no un estado de creencias; y que la creencia en el *valor* del pluralismo es la condición previa de todo lo demás.

<sup>12</sup> A este respecto la distinción se da entre *cleavages* acumulativos que se traducen en una “sociedad segmentada”, cuyas subcomunidades se cierran en autonomías defensivas, y *cleavages* acumulativos que se traducen en cambio en subcomunidades belicosas, con tendencia a la hegemonía, que se quieren imponer unas a otras. Véase Sani y Sartori (1983), pp. 332-337.

## TOLERANCIA, CONSENSO Y COMUNIDAD

De modo que entender el pluralismo es también entender de tolerancia, consenso, disenso y conflicto. Querría ahora profundizar brevemente en los dos primeros conceptos, para después introducir en el discurso la noción de comunidad.

Para empezar, volvamos a echar una mirada a la tolerancia. Tolerancia no es indiferencia, ni presupone indiferencia. Si somos indiferentes, no estamos interesados: fin del discurso. Tampoco es verdad, como se suele mantener, que la tolerancia suponga un relativismo. Cierro es que, si somos relativistas, estamos abiertos a una multiplicidad de puntos de vista. Pero la tolerancia es tolerancia (su nombre lo indica) precisamente porque no presupone una visión relativista. Quien tolera tiene creencias y principios propios, los considera verdaderos, y, sin embargo, concede que los otros tengan el derecho a cultivar “creencias equivocadas”.

La cuestión es importante porque establece que el tolerar no es, ni puede ser, algo ilimitado. "La tolerancia está siempre en tensión y nunca es total. Si a una persona le importa alguna cosa tratará de llevarla a cabo, de realizarla; de lo contrario, es difícil creer que verdaderamente le importe. Pero no intentará realizarla por cualquier medio, a toda costa" (Lucas, 1985, pp. 296-301).

Entonces, ¿cuál es la elasticidad de la tolerancia? Si la pregunta nos lleva a buscar un límite fijo y preestablecido, no encontraremos esa frontera. Pero el grado de elasticidad de la tolerancia se puede establecer con tres criterios. El primero es que siempre debemos proporcionar razones de aquello que consideramos intolerable (y, por tanto, la tolerancia prohíbe el dogmatismo)<sup>13</sup>. El segundo criterio implica el *harm principle*, el principio "de no hacer el mal", de no dañar. Es decir, que no estamos obligados a tolerar comportamientos que nos infligen daño o perjuicio. Y el tercer criterio es obviamente la *reciprocidad*: al ser to-

<sup>13</sup> Sobre bases paralelas, John Rawls distingue entre "pluralismo razonable" y "pluralismo como tal" y defiende el primero, porque una sociedad liberal democrática se basa en una serie de "puntos de vista" universales que requieren la lealtad de todos (1993, pp. 36-39). Estoy de acuerdo en el fondo, pero para mí es el pluralismo como tal el que es (y debe ser) "razonable".

lerantes con los demás esperamos, a nuestra vez, ser tolerados por ellos<sup>14</sup>.

Volvamos a echar una ojeada al consenso. El inglés nos permite distinguir entre *consensus* y *consent*, digamos que entre un estado difuso de consenso y un concreto y puntual consentir. Distinción que nos ayuda a precisar que el consenso en cuestión no es un activo aprobar y sostener esto o aquello. Por tanto, el consenso puede ser pura y simple aceptación, un confluir generalizado y sólo pasivo. Incluso así, el consenso es un *compartir* que de alguna manera *une* (Graham, 1984). Y esta definición pone bien de relieve la conexión entre el concepto de consenso y el de comunidad.

Hay que tener también en cuenta que la comunidad se puede definir como "un compartir que de alguna manera *une*". Y mi discurso debe llegar, para ser completo, a la noción de comunidad, porque ya no podemos dar por descontado que la unidad política por excelencia sea el Estado-nación. Lo que nos obliga a repensar el problema. Y, para repensarlo, hay que volver a aquella unidad primaria de todas

<sup>14</sup> Éste era ya el principio planteado por Milton y por Locke: la tolerancia no debe extenderse a los intolerantes. Está claro que todos los principios se tienen que entender con tolerancia; pero, precisamente, en los límites y *secundum quid*, según los casos.

las construcciones sociopolíticas que es, precisamente, la comunidad.

Por muy importante que sea o nos parezca todavía el Estado-nación, el hecho es que, visto en perspectiva, el Estado-nación sólo se constituyó en el transcurso del siglo XIX, y que la *felix Austria*, el imperio poliétnico y multinacional de los Habsburgo, resistió muy bien (al menos combatiendo bien) hasta su derrota de 1918. El Estado-nación ha sido, pues, el principio organizativo unificador del Estado moderno —sólo o sobre todo en Europa— durante menos de dos siglos. Al principio, y a partir de la Edad Media, las *nationes* eran las lenguas. La nación alemana era aquellos que hablaban en alemán, y así para todas las demás. El Estado-nación fue concebido por el Romanticismo —porque la Ilustración fue cosmopolita— y se concibe como una entidad que no es sólo lingüística. En su versión digamos que más acabada, el Estado-nación es una entidad orgánica (evocada por nociones como “espíritu del pueblo”, de *Volksgeist* y de *Volkseele*), radicada en un mítico, lejano pasado y reforzada —con la Revolución Francesa— por la pasión patriótica, y aún más reforzada —en su versión extrema— por una “identidad de sangre” (racial y, por tanto, a no confundir con el inocuo principio jurídico del *ius sanguinis*).

A partir de estas premisas, “nación” se transforma en “nacionalismo” y —en su desarrollo en Alemania con Hitler— en pureza y supremacía racial. Pero lo de Hitler fue un extremismo solitario. La mayor parte de los Estados nacionales surgidos en Europa en la estela de las revoluciones de 1830 y de 1848 sólo afirman una identidad lingüística y patriótica. La Nación ha sido, para la mayoría, una reivindicación de independencia que destruyó los agregados puramente dinásticos que se habían ido constituyendo en la época del absolutismo. Con el Estado-nación ya no es concebible que los pueblos cambien de manos no sólo por razón de conquista (lo que puede ocurrir aún) sino como una propiedad cualquiera del soberano. Eso ya no sucede. Pero los pasados méritos del Estado-nación no bastan hoy para salvarlo como unidad óptima de la geopolítica. Porque hoy el Estado-nación está siendo vaciado en una doble dirección: en lo más pequeño y también en lo más grande, en lo local y también en lo supranacional.

En todo caso, mi tesis es la siguiente: que cuanto más se debilita la “comunidad nacional”, tanto más debemos buscar o reencontrar una *comunidad*. O dicho de otra manera: cada vez que una superestructura (la nación, el imperio u otra) se disgrega, nos volvemos inevita-

blemente a la infraestructura primordial que los griegos llamaban *koinonía* y reaparece la necesidad de reencontrar una *Gemeinschaft*, un vínculo que “sentimos” y que —como decía antes— nos vincula y nos une.

*Gemeinschaft* (comunidad) era el concepto que Tönnies contraponía a *Gesellschaft* (sociedad). Para él la primera era “un organismo vivo”, mientras que la sociedad sólo era un agregado mecánico no ya basado en un inmediato *idem sentire* sino en mediaciones de intercambio y de contrato. Tönnies sigue siendo el clásico de referencia, en lo concerniente al concepto de comunidad. Pero su *Gemeinschaft* sólo era, o era sobre todo, el “grupo primario”. Ahora bien, no niego que el significado fuerte del concepto se despliegue en los grupos simbióticos. Pero de comunidad se da también un significado más débil que se amplía al contexto que Cooley llamaba “grupo secundario”. Lo diré de otra manera: la comunidad de Tönnies es la comunidad concreta, más allá de la cual se da también la comunidad abstracta.

Por consiguiente, retomando mi hilo conductor, no estoy diciendo que debamos volver a lo pequeño; ni que “lo pequeño es bello”. Es verdad que las comunidades del pasado (la *polis* griega, las villas medievales, la democracia de aldea) eran microcolectividades en que ac-

tuaban cara a cara. Pero si la comunidad no se concibe como un cuerpo operativo, sino como un *identity marker*, digamos que como un “identificador”, un sentir común en el que nos identificamos y que nos identifica, entonces no hace falta que una comunidad sea pequeña. De esta manera, italianos, ingleses, franceses, alemanes y así sucesivamente se pueden concebir como “amplias comunidades” del mismo modo en que son o eran considerados como naciones; y por más que la comunidad europea, o el hablar de una comunidad iberoamericana, nos remite a comunidades abstractas, si estos grandes agregados logran nuestra participación y nos dan un sentido de pertenencia, es muy legítimo considerarlos como comunidades, aunque sean *sui generis*.

Estoy diciendo, pues, que los seres humanos viven infelizmente en el estado de muchedumbres solitarias, en condiciones anómicas, y por ello buscan siempre *pertenecer*, reunirse en comunidades e identificarse en organizaciones y organismos en los que se reconocen: para empezar, en comunidades concretas de vecindad, pero después incluso en amplias “comunidades simbólicas”. Sin embargo, también aquí se plantea un problema de *elasticidad* análogo al que nos hemos encontrado al hablar de la tolerancia. En aquella ocasión nos

habíamos preguntado: ¿cuál es el límite más allá del que la cuerda de la tolerancia se rompe? Ahora tenemos que preguntarnos: ¿hasta qué punto podemos tirar de la cuerda de la comunidad?

Así como no creo en la contraposición schmittiana entre *Freund* y *Feind*, entre amigo y enemigo<sup>15</sup>, tampoco logro creer, en el otro extremo, en la difusa apertura cosmopolita auspiciada por el último Dahrendorf. Hablar de comunidad mundial es pura retórica, es vaporizar el concepto de comunidad. A mí me parece, por el contrario, que el animal humano se agrega en coalescencias y “se agrupa” como *sub specie* del animal social, con tal que exista siempre un límite, una frontera (móvil pero no anulable) entre *nosotros* y *ellos*. Nosotros es “nuestra” identidad; ellos son las identidades diferentes que determinan la nuestra. La alteridad es el complemento necesario de la identidad: nosotros somos quienes somos, y como somos, en función de quienes o como *no somos*. Toda comunidad implica clausura, un juntarse que es también un cerrarse hacia afuera, un excluir. Un “nosotros” que no está circunscrito por un “ellos” ni siquiera llega a existir.

<sup>15</sup> Véase mi crítica a Schmitt en Sartori (1995), pp. 276-284.

## COMUNIDAD PLURALISTA Y RECIPROCIDAD

Ya estoy preparado para la pregunta más espinosa de todas, que es: ¿en qué medida el pluralismo amplía y diversifica la noción de comunidad? O dicho de otro modo, ¿cómo se llevan entre sí pluralismo y comunidad? ¿Cómo se relacionan? ¿Una comunidad puede sobrevivir si está quebrada en subcomunidades que resulta que son, en realidad, contracomunidades que llegan a rechazar las reglas en que se basa un convivir comunitario?

Al afrontar este delicado problema tengo que recordar que la comunidad pluralista es una adquisición reciente, difícil y por supuesto frágil<sup>16</sup>. Una comunidad pluralista se define por el pluralismo. Y el pluralismo tal como

<sup>16</sup> Tan reciente que Tönnies, que escribía en 1887 (véase la traducción en castellano de 1947 y la italiana de 1963), no la había intuido ni contemplado. A Tönnies, como a Durkheim e incluso, en los años veinte, a Max Weber, la noción misma de “comunidad pluralista” les hubiera parecido un contrasentido.