

DERECHOS DE LAS MINORÍAS Y DEMOCRACIA LIBERAL: UN DEBATE ABIERTO

Por JUAN CARLOS VELASCO ARROYO

SUMARIO

INTRODUCCIÓN.—1. LAS RETICENCIAS LIBERALES ANTE LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS: 1.1. *Observaciones sobre el concepto de «minoría cultural»*. 1.2. *El individualismo liberal ante las diferencias culturales*. 1.3. *El sujeto de los derechos de las minorías culturales*.—2. LA FILOSOFÍA LIBERAL CONTEMPORÁNEA Y LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS: 2.1. *La «política del reconocimiento» (Taylor)*. 2.2. *La inclusión de la diferencia en el Estado democrático de derecho (Habermas)*. 2.3. *Minorías y sociedad multicultural (Kymlicka)*. 2.4. *Consideraciones finales*.—BIBLIOGRAFÍA.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de los años noventa, tras el definitivo colapso de las utopías sociales de la modernidad, una parte destacada de las polémicas en el ámbito de la filosofía política han versado sobre las demandas de reconocimiento de los diferentes grupos nacionales y minorías culturales. La retórica de las raíces identitarias, del sentido de pertenencia y de la singularidad grupal ha obtenido un protagonismo que antes le era negado de manera sistemática por los principales lenguajes políticos contemporáneos. Las discusiones políticas en torno a la categoría de «identidad», sobre todo en su dimensión colectiva, han convertido a la «cultura» en un campo de batalla ideológico (cfr. Colom, 1998: 105-120). No sólo se ha hecho evidente que la mayoría de los Estados están configurados por un mosaico variado de grupos étnicos, lingüísticos o religiosos y que, por tanto, la homogeneidad cultural resulta una cualidad ficticia, sino que a menudo las estructuras políticas de dichos Estados han sido construidas sobre formas hegemónicas de identidad cultural que ignoran las peculiaridades de los grupos minoritarios.

Si bien la cuestión de la articulación política del pluralismo cultural de las sociedades modernas ha sido abordada por la teoría liberal contemporánea (1), las herra-

(1) Así, en la última versión de la teoría rawlsiana de la justicia, un exponente paradigmático de la

mientas jurídicas con que cuenta para su tratamiento —que no son otras que las propias del constitucionalismo democrático— se muestran, en principio, poco idóneas. En este marco normativo, el establecimiento de derechos especiales para determinados grupos minoritarios ha sido, sin duda, el recurso más socorrido. Sin embargo, dicha técnica jurídica presenta importantes dificultades conceptuales y prácticas, tales como, por ejemplo, la identificación de los diferentes grupos titulares de derechos especiales o la cuestión no menos compleja relativa a la justificación normativa de tales derechos. Además, desde una perspectiva más práctica, no debería pasarse por alto el abuso del que históricamente ha sido objeto el lenguaje de los derechos de las minorías en manos de ideologías de signo totalitario que convirtieron los atributos de identidad en instrumentos para la exclusión social. Por todo ello, parece sensato poner el mayor esmero posible en el empleo del concepto de «minorías». Con todo, el principal escollo estriba, como en tantos otros asuntos, en cómo coherente valores legítimos, pero dispares: el principio básico e irrenunciable de la igualdad de todos ante la ley y el derecho de los individuos y grupos a mantener sus rasgos culturales diferenciales. Se trataría, con otras palabras, de garantizar la coexistencia de los derechos humanos como derechos individuales con los derechos de las minorías como derechos colectivos con el fin de no desequilibrar la tensión entre la pretensión universalista propia de cualquier Estado democrático de derecho y el particularismo inherente a toda comunidad política.

En la primera parte de este trabajo se formulan algunos de los problemas que el reconocimiento de los derechos de las minorías plantea a la doctrina liberal clásica, que, al haberse centrado históricamente en el lenguaje de los derechos individuales, apenas ha prestado atención a la diversidad cultural e identitaria existente prácticamente en cualquier sociedad. En la segunda parte se pasa revista de manera crítica a algunos de los más serios intentos que se han emprendido en los últimos años para dar cuenta de la relevancia política de tales cuestiones; así, se analizan, en particular, las aportaciones de Charles Taylor, Jürgen Habermas y Will Kymlicka tendentes a compatibilizar de alguna manera los derechos de las minorías con los principios básicos del pensamiento demoliberal contemporáneo.

1. LAS RETICENCIAS LIBERALES ANTE LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS

1.1. *Observaciones sobre el concepto de «minoría cultural»*

Con el término «minoría» se alude habitualmente a comunidades humanas numéricamente menores que viven en medio de otras mayores. Sin embargo, esta sim-

teoría liberal contemporánea, el pluralismo cultural y axiológico constituye, en realidad, el principal objeto de atención: «El liberalismo político trata de contestar a la cuestión: ¿es posible que se dé una sociedad estable y justa, cuyos ciudadanos, libres e iguales, estén profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas, morales encontradas y aun inconmensurables?» (RAWLS, 1996: 165).

ple determinación cuantitativa no parece que resulte decisiva. Los grupos minoritarios no se diferencian de manera natural, sino que constituyen un fenómeno de carácter social. En su definición habrán de incluirse, por tanto, elementos que hagan referencia a actitudes y comportamientos sociales, esto es, elementos de carácter cualitativo: el vocablo «minoría» designa a cualquier grupo de personas que recibe un trato discriminatorio, diferente e injusto, respecto de los demás miembros de una sociedad. Un grupo minoritario se caracteriza no por su número, sino por su posición de subordinación social respecto a un grupo social mayoritario o dominante. Otro rasgo distintivo de las minorías es la existencia de una identidad colectiva compartida o, dicho con otras palabras, una conciencia de pertenencia a una comunidad con características nacionales, lingüísticas, religiosas o étnicas diferentes a las del resto de la población (2).

Las minorías que poseen los rasgos mencionados ofrecen un amplio abanico de modalidades. Sin afán de exhaustividad, en una tipología elemental de los diferentes grupos minoritarios podría distinguirse entre *minorías territorialmente concentradas* y *minorías dispersas*. Las primeras, llamadas también *minorías etnoterritoriales*, englobarían a aquellos grupos minoritarios que, poseyendo algunas de las notas antes reseñadas, no sólo constituyen la población mayoritaria en una determinada región geográfica de un Estado soberano, sino que además formulan demandas de autogobierno político. Las *minorías dispersas*, por su parte, se encuentran diseminadas por todo el territorio de un Estado y suelen ser portadoras de demandas más bien de reconocimiento público de su singularidad cultural que de autogobierno político. Un claro ejemplo del primer tipo de minorías sería el de los habitantes francófonos de Quebec. Para el segundo tipo, se podría pensar en el caso de los gitanos en España o de los magrebíes en Francia, por mencionar dos situaciones bien diferentes: en un caso se trata de una minoría establecida históricamente a lo largo y ancho del territorio de un Estado y en el otro de una minoría asentada recientemente y que todavía no ha roto los lazos con el país de origen.

Estas distinciones algo elementales ofrecen un instrumento conceptual básico para la reflexión teórica sobre la modalidad jurídico-política de reconocimiento que cada caso merece. En este artículo no se hará referencia alguna, por supuesto, a los problemas relativos a las minorías políticas, esto es, a los grupos sociales que en el marco de órganos representativos o legislativos mantienen en un momento dado una posición política o ideológica diferente a la mayoritaria. La atención se centrará, por el contrario, en los problemas específicos que plantea el reconocimiento de las mi-

(2) Como definición convencional del término «minoría», análoga a la mantenida aquí, podría valer la siguiente: «Un grupo de personas —distintas de otras de la misma sociedad por su raza, nacionalidad, religión o lengua— que se consideran y son consideradas como grupo diferenciado con connotaciones negativas. Más aún, carecen de poder, en términos relativos, y de aquí que sean sometidas a algunas exclusiones, discriminaciones y otras diferencias de trato» (ROSE, 1975: 134). Otras definiciones más recientes mantienen no obstante las notas esenciales, v.gr.: «un grupo racial o étnico, sea nativo o emigrante, que está o ha estado sometido al prejuicio o la discriminación» (GLAZER, 1999: 199).

norías culturales y, en particular, de las minorías dispersas, aunque se tendrá en cuenta el caso de las minorías cnoterritoriales a la hora de examinar las contribuciones de Taylor y Kymlicka.

1.2. *El individualismo liberal ante las diferencias culturales*

La falta de interés por los problemas de las minorías culturales no es algo privativo de la doctrina liberal, sino que es una constante detectable en el conjunto de la tradición política occidental hegemónica en los últimos dos siglos, ya sea en su vertiente liberal o en la socialista. Más allá del «atomismo social» o «individualismo abstracto» preconizado por los liberales o del «internacionalismo proletario» perseguido por los socialistas, pervive un presupuesto ilustrado y tecnocrático ampliamente compartido: las grandes civilizaciones y las naciones mayoritarias constituyen los sujetos históricos que permiten la aceleración de los procesos de modernización social y, en definitiva, del progreso humano. En general, como afirma Kymlicka (cfr. Rubio Marín, 1999), la teoría política occidental parece estar mejor dotada para tratar y gobernar conflictos sociales referidos a *intereses materiales* (participación en el poder y distribución de la riqueza) que los conflictos referidos a la *identidad colectiva*.

Para el liberalismo, en particular, la comunidad política ha de asentarse sobre el imperativo de neutralidad de la esfera pública con el objeto de poder establecer y garantizar un marco general y previsible de las libertades individuales (3). Esta visión profundamente individualista impregna no sólo las legislaciones de la mayoría de los Estados democráticos, sino también los documentos más representativos del actual derecho internacional sobre minorías (4). En principio, se reconoce el derecho individual «a tomar parte en la vida cultural de la comunidad» (Declaración Universal de Derechos Humanos, art. 27) e, incluso, el derecho colectivo a desarrollar y difundir la propia cultura (Pacto Internacional de 1966 sobre Derechos Sociales, Económicos y Culturales, art. 15). Por su parte, el texto de mayor alcance normativo so-

(3) La teoría liberal objeto de atención aquí no es la del discurso economicista del *laissez-faire*, sino la de aquel discurso político que pivota sobre la autonomía del individuo frente a la colectividad, el principio de igualdad ante la ley, la neutralidad moral del Estado y la noción de tolerancia.

(4) Como es sabido, la Sociedad de Naciones acordó un complicado sistema de protección de la identidad étnica, cultural, lingüística y religiosa de las minorías existentes principalmente en Europa Central. Dicho sistema tuvo efectos desestabilizadores, puesto que una minoría accedía a la protección internacional sólo si un «Estado afín» se interesaba por ella y, con frecuencia, tales Estados emplearon las disposiciones internacionales como pretexto para intervenir en otros Estados. Tras la II Guerra Mundial, se pasó del énfasis en la protección de las minorías al fomento de las políticas de prevención de la discriminación, algo que puede observarse en los mismos documentos fundadores de la ONU y en los documentos internacionales sobre derechos humanos reffrendados desde entonces. Esta nueva orientación ha favorecido las actuaciones prácticas animadas por una intención profundamente *integracionista* y dirigidas a la supresión de las diferencias mediante medidas antidiscriminatorias de talante liberal, que en nada favorecen el mantenimiento de la diversidad cultural (cfr. COLWILL, 1994).

bre esta materia cabe interpretarlo, dada su redacción un tanto ambigua, en un sentido tanto comunitario como individualista (5). Pero, en cualquier caso, los instrumentos jurídicos internacionales disponibles permiten invocar tales derechos en procedimientos de reclamación únicamente como derechos de los individuos pertenecientes a las minorías, no como derechos de los grupos minoritarios en cuanto tales.

Tanto el mencionado individualismo como la pretensión de universalidad que subyacen a la teoría clásica de los derechos humanos impiden con frecuencia una correcta comprensión de los problemas generados por el pluralismo cultural. Quienes sustentan estos planteamientos tienden a pensar que las demandas de los grupos minoritarios pueden ser atendidas adecuadamente en un marco jurídico que garantice los derechos humanos a todas las personas e institucionalice la tolerancia. Pero, ¿hasta qué punto son suficientes estos criterios tan generales para proteger la identidad de los diversos grupos culturales que integran una sociedad plural?, ¿es éste el modo más adecuado de gestionar la diferencia? Hay motivos para responder negativamente a ambas cuestiones. En primer lugar, las reivindicaciones de ciertas minorías no se satisfacen mediante la atribución de derechos individuales, pues no sólo persiguen la abolición de la segregación y de la exclusión social, sino medios para mantener sus peculiaridades culturales. En segundo lugar, como señala Jeremy Colwill (1994: 213), existe una «contradicción fundamental entre la protección adecuada de las minorías y la dominación de una estructura individualista y universal de los derechos humanos que permanece sin resolver». Y esto es así porque, en definitiva, «el derecho a igual protección jurídica significa simplemente que el derecho debe tratar a todo el mundo de la misma manera; los poseedores de estos derechos son, con otras palabras, individuos despojados de todas sus diferencias y sacados de sus contextos culturales, sociales y económicos» (*ibidem*, 214).

De acuerdo con los presupuestos normativos básicos del liberalismo, todas las personas son mercedoras de los mismos derechos. Lo particular de cada individuo ha de ser considerado como adjetivo e insustancial. Desde esta suerte de universalismo abstracto sólo cabría reivindicar la libertad de expresión religiosa o lingüística si se hace a título meramente individual. Se deja de lado la dimensión supraindividual del ser humano olvidando así que el proceso de individuación sólo es posible a través de la socialización de los sujetos y que, en definitiva, como nos enseñó Hegel (cfr. Honneth, 1997), la conciencia de la propia identidad depende de las experiencias de reconocimiento que recibimos de los demás y que éstas a su vez sólo adquieren sentido en un determinado contexto cultural. Por todo ello y porque las manifestaciones culturales no tienen una forma de expresión estrictamente personal ni reservada a la esfera privada, el reconocimiento de las diferencias culturales no puede

(5) «En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma» (Pacto de las Naciones Unidas sobre Derechos Civiles y Políticos, Art. 27).

quedar relegado al ámbito de la privacidad, sino que precisa una serie de medidas políticas públicas. Al considerar, por ejemplo, el derecho a hablar la propia lengua no se pone en cuestión la utilización meramente privada de la misma, sino su uso público en la administración, en la educación o en los medios de comunicación.

Sin embargo, en contra de lo que con frecuencia se alega para negar la posibilidad de derechos de titularidad colectiva, la idea de que el derecho de las sociedades contemporáneas es estrictamente individualista no se ajusta completamente a la realidad. El sistema jurídico liberal presenta algunas fisuras significativas en este sentido, pues las personas jurídicas que están compuestas de personas físicas (asociaciones, organizaciones y corporaciones) también poseen derechos. Es más, en los Estados sociales y democráticos de derecho se reconocen, por ejemplo, a los sindicatos —como órganos colectivos— unos derechos especiales de representación y negociación. En este caso es preciso advertir algo que, *mutatis mutandis*, puede ser sumamente interesante para la construcción de una sociedad multicultural y la configuración de los derechos de las minorías: en la regulación de un derecho de titularidad colectiva como es la libertad sindical se mantiene, sin embargo, una referencia individual, pues cada individuo conserva la libertad de sindicarse o no, de optar por afiliarse entre los diversos sindicatos existentes o de fundar uno nuevo.

Si se pretende aplicar cláusulas similares a las minorías, cabría objetar que existen formas de pertenencia que son completamente adscriptivas y que no están sometidas a elección: el género o la «raza» serían ejemplos paradigmáticos (Bauböck, 1999: 173-174). Pero, en este terreno, cualquier discriminación que se efectuara por formar parte de estos grupos violaría directamente el principio de igualdad y, por tanto, para su prohibición legal no se requeriría establecer ningún derecho especial. En realidad, el objeto central de las reivindicaciones de los grupos minoritarios suele ser la defensa de prácticas culturales asociadas a la pertenencia a determinadas comunidades, por ejemplo, de carácter religioso, o a grupos étnico-culturales. En mayor o menor grado, ciertamente, dichas formas de pertenencias son electivas y pueden ser revocadas a lo largo de una vida. Para estos casos podrían valer las consideraciones hechas con ocasión de los derechos sindicales.

Sostener que los individuos son los únicos titulares posibles de derechos resultaría en definitiva una actitud reduccionista e injustificada, puesto que, como se ha indicado, no existen suficientes razones ni en el orden teórico ni en el orden práctico para negar que los grupos o los colectivos sociales también puedan serlos con tal de que no se llegue a anular la autonomía individual. Que no se obligue a nadie, en razón de su pertenencia a un determinado grupo, a ser titular de un derecho contra su voluntad, sino que se respete la libertad de elección del individuo: he ahí un límite que nunca habría que rebasar en la protección de los derechos colectivos.

1.3. *El sujeto de los derechos de las minorías culturales*

Tan problemático o más que determinar el contenido y alcance de los derechos atribuibles a los grupos minoritarios es señalar cuáles son los posibles titulares de tales derechos. Al abordar este asunto se plantean ciertamente múltiples interrogantes: ¿cuáles son los criterios disponibles para identificar una minoría desprotegida?; ¿por qué admitir como legítimas las reclamaciones de determinados grupos en desventaja y no las de otros?; ¿todas las minorías instaladas en un territorio tienen derecho a una protección especial?; ¿tienen ese derecho sólo las minorías autóctonas o también las comunidades de reciente asentamiento? Asimismo, debería dirimirse el modo en que pueden ejercerse tales derechos: ¿cada miembro de una minoría de manera individual o por medio de representantes autorizados y reconocidos? En cualquier caso, desde una perspectiva jurídica, la resolución de las anteriores cuestiones resulta decisiva, pues no cabe hacer uso del lenguaje de los derechos sin individualizar perfectamente a los posibles titulares y determinar el modo en que éstos pueden ejercerlos. Responder a dichas cuestiones es tan sólo una de las muchas trabas que hay que superar a la hora de encajar los derechos de minorías en el marco de los Estados constitucionales. En cualquier caso, la implementación de los derechos de las minorías exige un esfuerzo importante a la hora de definir los «contornos» de los grupos seleccionados en función de rasgos relevantes. Esta labor previa, aunque necesaria tanto para alcanzar precisión sobre el contenido de tales derechos como para impedir una extensión de los mismos a un universo de destinatarios inespecíficos, requiere a su vez una justificación concienzuda en términos de equidad que ni puede improvisarse ni cabe realizar en abstracto; precisa, más bien, una consideración atenta de las particularidades del entorno social en concreto.

La diversidad cultural entre los seres humanos no es, en ningún caso, un fenómeno natural ni objetivo, sino artificial y subjetivo o, mejor dicho, intersubjetivo y construido a lo largo de un proceso histórico. De ahí que sea preciso evitar el riesgo de definir los atributos de identidad a partir de mitos y esencias intemporales. La identidad colectiva, al igual que la identidad individual, no es un dato invariable, sino un proceso de búsqueda permanente (cfr. Villoro, 1998: 63-78). Y dado que la conciencia de identidad colectiva, al menos en los grupos minoritarios, surge comúnmente a través de experiencias negativas de marginación, parece más justificado postular procesos dinámicos de interpretación de la identidad colectiva en los que puedan participar todos los que se sientan concernidos. La consideración de elementos subjetivos y voluntaristas no estaría entonces fuera de lugar. Así, si observamos la génesis histórica de los derechos humanos, vemos, en efecto, que éstos nunca —o casi nunca— fueron concedidos gratuitamente por el poder establecido, sino que fueron reclamados y exigidos tras dolorosas experiencias de injusticia y conquistados mediante largas luchas sociales (cfr. Honneth, 1997). De modo semejante, las diferentes minorías culturales que han sentido directamente el desprecio y la marginación social pueden llegar a encontrar en tales experiencias el motivo inductor o la fuerza impulsora para emprender acciones de resistencia política en pro de determi-

nados derechos. En este mismo sentido, podría recordarse aquí el surgimiento de los derechos sociales, que en su origen no fueron sino concesiones arrancadas por las luchas del movimiento obrero, o el reconocimiento de la igualdad de derechos de las mujeres como una consecuencia del esfuerzo del movimiento sufragista. Aunque a través de las luchas por el reconocimiento social —luchas de liberación, en definitiva— se llegara a despejar empíricamente ese complejo problema de la identificación de los posibles grupos titulares de especiales derechos de protección, todavía persistiría la dificultad referente a cómo justificar la atribución de derechos no a los individuos aislados sino a comunidades, esto es, a grupos de individuos articulados en torno a una cultura compartida (que incluye, entre otros elementos, la lengua, la historia, la literatura, los sistemas de creencias y los usos y costumbres). Tampoco parece fácil de admitir *a priori* una diferenciación entre los derechos atribuidos a las minorías autóctonas y a aquellas otras instaladas tras migraciones recientes.

¿Qué razones cabe alegar en favor de la protección de las minorías culturales, entendida dicha protección no tanto como un derecho individual que podría derivarse directamente del catálogo general de derechos, sino como un derecho atribuido a determinados grupos? Una primera posibilidad sería estimar el derecho de protección de las minorías como una consecuencia directa de la prohibición general de discriminación. Una vía alternativa consistiría en plantear los derechos de las minorías como una implicación lógica del mandato general de la tolerancia de lo diferente. Y una tercera línea de argumentación, que subsumiría las dos anteriores, podría apoyarse en un principio clásico de la justicia: lo igual debe ser tratado de igual modo y lo desigual de modo desigual. De esta manera podría abogarse por la diversidad y la pluralidad, sin abjurar de la consideración de la idea de igualdad. Pues, aunque constituya una obviedad recordarlo, los seres humanos son iguales y, a la vez, diferentes, individualizables. Ambas proposiciones se implican mutuamente: la diferencia es la expresión de la igualdad. La dificultad radica ahora en encontrar con respecto a qué son diferentes los individuos, cuál es el *tertium comparationis*. Este escollo, además, debe salvarse sin poner en peligro un principio básico de todo Estado constitucional como es la igualdad ante la ley. No obstante, esta norma fundamental acepta ser matizada por razones normativas de rango similar: aunque, en principio, legalmente no es admisible hacer acepción de personas en razón de su sexo, raza, religión, etc., casi ningún orden jurídico ignora la existencia de diferencias materiales entre los individuos a la hora de imponer distintas obligaciones (al respecto, el carácter progresivo de los deberes fiscales constituiría un buen ejemplo).

Sea cual sea el criterio demarcador que se adopte, indefectiblemente surgirán trabas notables, porque en definitiva se trata de clasificar a personas en grupos y en este proceso se verán afectadas sensibilidades e identidades fuertemente arraigadas, de tal modo que resultará difícil evitar sumergirse en un sinfín de disquisiciones metafísicas. Así, en el caso de que se optara por un criterio culturalista —con todas las ambigüedades que comporta— como patrón apropiado, el argumento que tuviera como premisa mayor el susodicho principio de la justicia podría rezar del siguiente modo: dado que la capacidad de reproducción social, incluso de supervivencia, de

cada cultura es sensiblemente diferente, cada grupo portador de una cultura requerirá una atención distinta para garantizar la conservación de su patrimonio cultural en un sentido amplio. Pero, aparte de cargar con nuevos problemas lógicos, con ello sólo se habría desplazado el objeto de la controversia, porque ahora habría que dilucidar qué es lo que se entiende por el vocablo *cultura* (6). Aunque cabría alegar muchas más objeciones, queda ya suficientemente patente el importante cúmulo de escollos que pueden aparecer a la hora de intentar encontrar un acuerdo sobre la presente materia.

2. LA FILOSOFÍA LIBERAL CONTEMPORÁNEA Y LOS DERECHOS DE LAS MINORÍAS

Los intentos de abordar teóricamente la «diferencia cultural» en el ámbito de la filosofía práctica ha dado lugar en la década de los noventa a una fecunda discusión sobre la dimensión política de la identidad colectiva y la legitimidad de las pretensiones de reconocimiento de los grupos minoritarios. En la noción de derechos de las minorías se integran de alguna manera exigencias de justicia y de pertenencia comunitaria, que son respectivamente los conceptos centrales de la filosofía política de los años setenta y ochenta. No es extraño, pues, que dos relevantes representantes de la filosofía política contemporánea como son Taylor y Habermas sustanciaron sus diferencias en torno a las políticas públicas de reconocimiento de la diferencia cultural precisamente en la posible legitimidad de tales derechos. Aunque estos dos autores comparten que los requerimientos de reconocimiento que elevan las minorías culturales deben ser atendidos en virtud del ideal de justicia, difieren en aspectos significativos como consecuencia de dos modos distintos de considerar el individuo y la vida moral. Hasta cierto punto, Habermas y Taylor representan respectivamente dos posturas típicamente diferenciadas: la posición liberal y la multiculturalista. Dos perspectivas que cabría resumir sintéticamente del siguiente modo: «por una parte, los liberales insisten en principios morales universales y en la idea de que el individuo trasciende todo grupo cultural; por otra, los multiculturalistas subrayan el carácter contextual, dialógico, de la vida moral del sujeto y, por ende, la importancia del vínculo con el grupo cultural» (Violi, 1999: 18). En un caso se trataría de un discurso universal, abstracto, referido a la humanidad y al individuo en general; en otro, de un discurso local, específico, vinculado a la cultura particular y a la historia de un pueblo o de un grupo social determinado.

(6) Aunque la noción de «cultura» soporta una considerable polisemia, el significado que se le suele dar en los actuales debates sobre multiculturalismo no difiere mucho del sentido que tradicionalmente se adjudicaba a los «usos y costumbres», esto es, al conjunto de los modos de ser propios de una sociedad o de una población dada. Definida de esta manera tan global, la cultura se compone de una gran variedad de elementos, enormemente heterogéneos, pues abarcaría desde la lengua, la religión, hasta, por ejemplo, los recursos técnicos o las formas específicas de organización social. Este amplio concepto de cultura coincide básicamente con el desarrollado por la «antropología cultural» (cfr. KAHN, 1975).

Dejando ahora al margen otras contribuciones significativas, como las de Raz (1994) y Walzer (1998) —por aludir tan sólo a otros dos autores con perspectivas disímiles—, aquel debate se ha visto en cierta medida superado por la presentación, mucho más articulada y matizada, que Kymlicka ha hecho de la problemática justificación de los derechos de las minorías. Sin ánimo de realizar un relato completo de las distintas posiciones en disputa, a continuación se recogen los principales argumentos esgrimidos por cada uno de ellos.

2.1. *La «política del reconocimiento» (Taylor)*

El ensayo de Taylor «La política del reconocimiento» (1997: 293-334) se ha convertido ya en una referencia obligada sobre la cuestión de la justificación de una política de reconocimiento activo de la diversidad cultural. Su presupuesto fundamental es la convicción de que el reconocimiento de los otros constituye un requisito imprescindible para el desarrollo integral del individuo. Además, en su argumentación ocupa un puesto relevante la idea de que los distintos sistemas culturales representan el marco simbólico en donde los individuos satisfacen su necesidad de reconocimiento y despliegan su identidad propia: el reconocimiento intersubjetivo de la identidad —a través del diálogo con los demás— no sólo resulta clave para la autocomprensión y el autorrespeto de cada ser humano, sino que ese reconocimiento sólo puede llegar a ser pleno si se da un acuerdo sustantivo sobre determinados valores y pautas culturales, esto es, si dicho proceso acontece dentro de un horizonte de significado compartido y públicamente disponible. La argumentación prosigue señalando que, dado el crucial papel que desempeña la cultura y considerando asimismo que «la negación de reconocimiento puede constituir una forma de opresión» (Taylor, 1994: 84), el desprecio o la marginación de las culturas minoritarias debe entenderse en consecuencia como una conducta del todo intolerable. El convencimiento de que existe una relación estrecha entre dignidad individual y reconocimiento de la cultura particular del grupo conduce a Taylor a sostener que la política de la diferencia, esto es, la concesión de recursos o derechos particulares a ciertos grupos sociales, puede justificarse en términos normativos.

Entre los detractores de las ideas e instituciones que definen la modernidad política no se encuentra Taylor, ciertamente. No pretende situarse fuera del modelo político liberal, ni tampoco renunciar a principios universalistas y mucho menos postular un sistema que viole los derechos fundamentales de los individuos. No oculta, sin embargo, una cierta prevención contra determinadas maneras de concebir el liberalismo. Prefiere por ello distinguir entre dos modos de ser liberal: por un lado, un modelo de carácter procedimental, que constituye la versión dominante, y, por otro, un modelo comprometido con valores «sustantivos» (Taylor, 1997: 323-324). El *Liberalismo 1*, guiado por el principio de «igual dignidad» de todos los seres humanos, otorga una clara prioridad a los derechos individuales y a las provisiones no discriminatorias sobre cualquier clase de metas colectivas. Mediante la aplicación

uniforme de esas reglas se comporta como si fuera «ciego a las diferencias» culturales existentes en la sociedad. El *Liberalismo 2*, por el contrario, se articula en torno a la supervivencia y el florecimiento de una determinada cultura —la mayoritaria en el entorno social— como legítima meta colectiva, siempre que queden protegidos adecuadamente los derechos básicos de todos los individuos (7). La imposición de algunas restricciones a los derechos individuales no básicos —privilegios e inmunidades— se justificaría en nombre del objetivo colectivo de la comunidad mayoritaria antes enunciado.

La identidad cultural del individuo representa un valor básico que, según Taylor, el liberalismo de corte procedimental ignora. Sólo en el contexto de una cultura el individuo puede convertirse en un agente moral, ejercer plenamente su autonomía y desarrollar sus planes de vida. Un marco cultural consolidado constituye, por tanto, un bien primario no sólo en comunidades tradicionales, sino que incluso en las sociedades avanzadas, caracterizadas por la división de funciones como forma de integración social, conserva su significado existencial (8). Por ello Taylor cuestiona la exigencia liberal de que la esfera pública ha de mantener la neutralidad con respecto a las distintas concepciones particulares del bien (Taylor, 1997: 320-323). Dando un paso más, acusa abiertamente la versión liberal dominante de incurrir en el *feo vicio* del etnocentrismo, ya que bajo el barniz de una cultura política universalista se esconde realmente una forma de vida concreta, acuñada según patrones genuinamente occidentales: en realidad, «los liberalismos ciegos son un reflejo de culturas particulares» (Taylor, 1997: 309), esto es, particularismos que bajo la máscara de lo universal poseen una clara voluntad de hegemonía.

En base al principio liberal de no discriminación no cabe denegar a ningún grupo humano la titularidad y el disfrute de los derechos que posea el resto de la comunidad política. Semejante enunciación negativa no suele ponerse en cuestión. No sucede lo mismo —como advierte Taylor— con las razones justificatorias aducidas en favor de la concesión de derechos especiales a determinadas comunidades minoritarias presentes en un determinado Estado. Más controvertibles resultan aún las medidas de intervención activa, promovidas con el fin de que dichas comunidades no pierdan su identidad cultural y puedan acceder a bienes básicos (educación, trabajo, sanidad, etc.) en igualdad de oportunidades reales con el resto de la población. En principio, la noción de derechos especiales parece entrar en flagrante contradicción con el principio democrático de igualdad de derechos y, más concretamente, con

(7) Las denominaciones de *Liberalismo 1* y *Liberalismo 2* se deben a MICHAEL WALZER (1993) en su comentario al texto de TAYLOR.

(8) Esta línea de defensa de los derechos diferenciados para los grupos culturales minoritarios es una de las más usuales y de las que cuentan con mayor tradición. De hecho, se trata de una idea defendida ya por HERDER, que como advierte SALMERÓN (1998: 48), fue «uno de los primeros filósofos que señaló, entre las *necesidades elementales* del ser humano, la necesidad de pertenecer a un grupo particular al que uno se sienta unido, por otras cosas, por la comunidad de lenguaje, de territorio, de costumbres o de recuerdos comunes». Acaso no resulte completamente exagerado afirmar que vivimos en una época dominada más por el legado de HERDER que por los de KANT o HEGEL (cfr. BERLIN, 1992).

aquella interpretación del mismo que exige que todos los hombres deben ser considerados del mismo modo y que reclama que la ley se muestre consecuentemente neutral ante las diferencias que presentan los sujetos individuales y que, por tanto, desconozca el conjunto de particularidades que conforman la complejidad real de la condición humana. Sin embargo, dado que las situaciones de partida no son iguales para todos los miembros de una sociedad, la aplicación neutral de normas no hace sino consagrar la desigualdad originaria: aplicar estrictamente el principio de igualdad a situaciones de hecho desiguales es conculcar el principio mismo (cfr. Taylor, 1997: 306). Sólo postergando transitoriamente el principio de igualdad formal ante la ley y realzando simultáneamente el principio de igualdad real de oportunidades adquirirían plena justificación aquellas medidas para la integración de los grupos minoritarios conocidas bajo el nombre de «discriminación positiva» (cfr. Velasco, 1999). Aunque la justificación en este punto particular parece bien articulada filosóficamente, en esta y en otras propuestas prácticas de Taylor con respecto de la situación de Quebec se echa en falta una mayor reflexión sobre los medios jurídicos y políticos necesarios para implementar su pensamiento de modo que resulte compatible con los procedimientos democráticos (cfr. Thiebaut, 1998: 131-132).

2.2. *La inclusión de la diferencia en el Estado democrático de derecho (Habermas)*

La propuesta de Taylor sobre las políticas del multiculturalismo suscitó, como se ha indicado, una importante polémica en la que Habermas ha intervenido aportando una perspectiva crítica. En su escrito de respuesta, un ensayo titulado «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho» (Habermas, 1999: 189-227), el filósofo germano pretende, por una parte, cuestionar el excesivo perfil comunitarista del que adolece el planteamiento de Taylor y, por otra, presentar un modelo alternativo. Estima que el *factum* del radical pluralismo cultural de las sociedades modernas constituye la situación de partida que ha de tenerse en cuenta de manera ineludible a la hora de plantear y llevar a cabo cualquier proyecto político de carácter democrático. Pero, frente a la interpretación esencialista y reificante que el filósofo canadiense realiza de la base cultural que subyace a la identidad individual, Habermas desarrolla una interpretación de la misma especialmente dinámica y flexible. Reclama además que «una «política del reconocimiento», que debe asegurar una coexistencia en igualdad de derechos de las diferentes subculturas y formas de vida en el interior de la misma comunidad republicana, tiene que arreglárselas sin derechos colectivos ni garantías de supervivencia» (Habermas, 1999: 25). Es más, no cree que el *Liberalismo 2* (con sus políticas públicas de reconocimiento de las diferencias colectivas) pueda contemplarse, como pretende Taylor, como una mera corrección o mejora de una comprensión inadecuada de los principios liberales propuestos por el *Liberalismo 1* (igualdad de reconocimiento a través de derechos individuales), puesto que, en realidad, el tipo de liberalismo promovido por Taylor,

«ataca esos principios en sí mismos y pone en cuestión el núcleo individualista de la comprensión moderna de la libertad» (Habermas, 1999: 191).

Habermas comparte con Taylor un importante presupuesto normativo: los vínculos culturales de los individuos han de ser considerados por el Estado democrático de derecho como vínculos sumamente valiosos que han de ser salvaguardados en cuanto que resultan esenciales para la definición de la identidad de los ciudadanos. Así, en un escrito posterior, Habermas sostiene explícitamente: «Debido a que las personas jurídicas sólo pueden llegar a ser individuos mediante la socialización, la integridad de la persona sólo puede ser protegida a la vez que se protege su libre acceso a las relaciones interpersonales y a las tradiciones culturales en las que puede mantener y conservar su propia identidad» (Habermas, 2000: 162).

Una peculiaridad de la posición de Habermas que marca una significativa diferencia con respecto a la de Taylor estriba en el nítido nexo que en él se establece entre el desarrollo de una política democrática y los problemas relativos al pluralismo cultural emergente en el continente europeo y, en concreto, a las condiciones legítimas de entrada de los extranjeros en un país (asunto que, como es sabido, resulta candente en la mayoría de los países de la Unión Europea). Habermas distingue al respecto dos modelos posibles de asimilación o integración de los extranjeros: la integración política —que implica la aceptación del marco político del país receptor— y la aculturación propiamente dicha —entendida como asimilación de una nueva forma de vida y la pérdida de las raíces propias—. Sostiene que un Estado democrático de derecho sólo puede buscar de manera justificada la primera forma de integración, esto es, que se exija a los nuevos vecinos una disposición a adaptarse a los hábitos políticos del nuevo hogar con el fin de garantizar el mantenimiento de la convivencia pacífica en libertad, pues de lo que se trata es, en definitiva, de convivir disfrutando de los mismos derechos y obligaciones. Debe mantenerse una amplia esfera de asuntos (opciones religiosas, usos y costumbres, símbolos identitarios particulares, etc.) que corresponda a la libre determinación existencial de los ciudadanos y sobre la cual el Estado nada tenga que decir siempre que se encuentre asegurado que cada cual pueda ejercer sin cortapisas su autonomía.

Adhiriéndose al postulado liberal de la separación entre política y cultura, Habermas defiende que el Estado democrático carece de fines culturales específicos. No es un cometido propio del Estado la *reproducción cultural* de la sociedad, sino tan sólo la *reproducción política*. No está justificado, por tanto, pretender la aculturación, porque la identidad de una sociedad democrática depende de «los principios constitucionales anclados en la cultura política y no de las orientaciones éticas básicas de una forma de vida cultural predominante en el país» (Habermas, 1999: 218). Una cultura política basada, no en la identificación de los ciudadanos con los códigos específicos de una determinada tradición cultural, sino con los principios y procedimientos que aseguren la convivencia en igualdad de derechos entre personas y grupos con diferentes formas de vida, constituye la condición necesaria para el reconocimiento público de los diversos particularismos culturales presentes en una sociedad, tal como muestran los distintos ejemplos de sociedades multiculturales exis-

tentes (Habermas, 1998: 628). Esta forma de encarar el problema del pluralismo cultural ha sido mantenida también por otros autores. Así, la propuesta de Habermas coincide casi literalmente, por ejemplo, con lo que el sociólogo británico John Rex ha denominado la *alternativa multicultural* (9).

La propuesta habermasiana se halla también próxima a una lectura contemporánea del ideal estoico del cosmopolitismo y, en particular, a la noción de «universalismo multicultural» formulada por McCarthy (1993), en la medida en que sostiene que el «elemento cosmopolita habría que reavivarlo y desarrollarlo hoy en el sentido de un multiculturalismo» (Habermas, 1991: 218). Lejos de la ceguera que los comunitaristas imputan al universalismo, éste, al menos en su versión habermasiana, implica una mayor apertura a la pluralidad de contextos culturales: «¿Qué significa universalismo? Que se relativiza la propia forma de existencia atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida, que se reconocen iguales derechos a los otros, a los extraños con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellos nos resulta difícil de entender, que uno no se empeña en la generalización de la propia identidad, que uno no excluye o condena todo cuanto se desvía de ella, que los ámbitos de tolerancia deben hacerse infinitamente mayores de lo que son hoy» (Habermas, 1991: 218).

El problema práctico se encuentra precisamente en el modo de cohesionar una estructura política basada en principios universalistas con el reconocimiento del pluralismo cultural. Para ello habría que concebir formas de organización política que logren encarnar la diversidad en ese *ethos* cosmopolita tan afín al pensamiento liberal. Esta tarea comienza, según Habermas, con la delimitación de las condiciones de admisión a la comunidad política. El objetivo último de una *res publica* democrática es la integración de todas las personas que viven en una sociedad bajo la égida de la noción de ciudadanía. Para alcanzar semejante fin, el *status* jurídico de ciudadano de una sociedad democrática —la pertenencia plena a una comunidad política que, como puso de manifiesto T. H. Marshall (cfr. 1998: 23, 30 y 37), implica también alguna forma de participación en los asuntos del gobierno— no debería sustentarse en la asunción de las pretensiones particularistas de la sociedad, sino, tal como se ha indicado, tan sólo en la participación en una cultura política común de carácter universalista centrada en dos elementos: la noción de derechos individuales y la neutralidad de la esfera pública, dos principios básicos del Estado democrático de derecho. El principal requisito para la obtención de la ciudadanía no ha de ser otro que el respeto de las reglas del juego político o, con otras palabras, lealtad constitucional. En consecuencia, la concesión del estatuto de ciudadanía debería ajustarse a un simple

(9) «La noción de multiculturalismo de tipo democrático implica la existencia de dos dominios o esferas culturales. De un lado, hay o debería haber una cultura política pública compartida en la que se asentasen las reglas políticas básicas, las reglas del juego [...]. De otro lado, debería haber una aceptación de la variedad de culturas comunitarias que incluya el derecho de los miembros de las comunidades étnicas a hablar su propia lengua materna, a seguir su religión y a tener sus propias costumbres y prácticas familiares» (REX, 1996: 134). En términos similares se manifiesta también JOSEPH RAZ (1994: 77).

acto administrativo siempre que el solicitante cumpliera unas mínimas condiciones: que hubiera pasado un periodo de tiempo moderado en el territorio estatal y cumpliera unas formalidades sensatas.

Las únicas formas de exclusión permisibles en una sociedad multicultural serían aquellas encaminadas a asegurar la supervivencia del orden democrático-liberal: de esta manera se marcarían los límites de lo tolerable. Esta cláusula no es ni conciliadora ni banal: su aceptación implica ya de entrada el rechazo de toda actitud integrista que impida un espacio suficiente para el disenso razonable y pretenda convertir los hábitos culturales y códigos morales de una determinada forma de vida en obligatorios para todos los ciudadanos de una sociedad (cfr. Habermas, 1999: 212). La prohibición de los elementos fundamentalistas que atenten contra la convivencia, siguiendo siempre procedimientos legalmente estipulados, constituiría una misión legítima de una autoridad democrática, pues no está expresado en ningún sitio que el imperativo de la tolerancia no admita excepción alguna. En cualquier caso, el derecho a desarrollar la propia cultura no puede ser un derecho absoluto, como no lo es ninguno de los derechos humanos. Ante determinados tipos de conducta difícilmente se puede aceptar una actitud de estricta neutralidad so pena de incurrir en graves inconsistencias normativas. La protección de la diversidad cultural llevada hasta sus últimas consecuencias y a falta de otro factor limitador justificaría sin más imponer coactivamente a los individuos la observancia de las tradiciones propias de su grupo de pertenencia, aunque éstas se encuentren en abierta contradicción con sus derechos humanos. La actitud que mejor se corresponde con el liberalismo no es entonces la neutralidad pasiva, sino la neutralidad *selectiva*, esto es, neutralidad ante las opciones culturales de los individuos, pero intransigencia contra todo aquello que impida la emergencia de las diferencias y limite seriamente la capacidad de opción de los individuos. Una retórica política centrada exclusivamente en motivos particularistas imposibilita a la larga la articulación de los restantes motivos universalistas sobre los que necesariamente hay que apoyarse para defender el pluralismo cultural.

Un aspecto crucial de la propuesta de Habermas es su dimensión jurídica: el reconocimiento de las diferencias ha de realizarse mediante técnicas de derecho público que garanticen la imparcialidad y la eficacia de las soluciones encontradas. Persuadido del valor intrínseco de lo jurídico, asume como algo evidente que para hacerse efectivas las decisiones políticas en las sociedades complejas han de servirse de las formas regulativas del derecho positivo (cfr. Habermas, 1999: 202). Entre los mecanismos jurídicos disponibles, la regulación de derechos colectivos que favorezcan la preservación de las culturas minoritarias sería, en principio, bastante apropiada para la articulación de una sociedad democrática multicultural. Mas quizás por un cierto sentido de la elegancia en la construcción teórica y, sobre todo, para evitar confusiones innecesarias, no estima justificado el uso de la noción de derechos colectivos (cfr. Habermas, 1999: 208-210). En última instancia, los considera reductibles a derechos individuales, pues no son más que una abreviatura de los mismos; con ellos la teoría de los derechos ganaría puntos en el grado de complicación, pero no en el de claridad ni en el de eficacia. Además, la vía de los derechos colectivos

sería poco adecuada para asegurar la supervivencia de las culturas; todas las culturas poseen su propia dinámica de adaptación al medio social, se encuentran en continua revisión, incluso aquellas que triunfan y logran un seguimiento mayoritario. Los derechos colectivos, esto es, la identificación de un colectivo (pueblo, confesión, etc.) como titular de derechos, que se considera a su vez legitimado para imponer obligaciones a sus miembros, son cuestionables en términos normativos al entrar en conflicto con la facultad irrenunciable de los individuos para enfrentarse con su tradición de modo crítico y reflexivo. La libertad del individuo implica no sólo el derecho a mantener su cultura, sino también la posibilidad de revisar sus propias tradiciones e incluso romper con ellas. Se incurriría, por tanto, en un injustificable paternalismo si se obviara la autonomía fundamental de los ciudadanos y no se asumiera la misma hasta las últimas consecuencias tanto en su dimensión pública como privada (cfr. Habermas, 1999: 194). Para evitar los riesgos que considera asociados a la noción de derechos colectivos, el filósofo francfortiano propone concebir los derechos culturales de los individuos en estrecho vínculo con las garantías constitucionales de acceso igualitario a los derechos políticos de ciudadanía. Se trataría, por tanto, de realizar cambios que afectan a elementos esenciales de la integración social. A la larga, la discriminación de las minorías culturales sólo puede ser abolida «mediante una inclusión que sea suficientemente sensible a las diferencias específicas individuales y de grupo» (Habermas, 1999: 125). Para ello la cultura política general tendría que desprenderse paulatinamente de su fusión con la cultura social mayoritaria. Este proceso debería abarcar también a la propia concepción de los derechos humanos, con el objeto de que perdiera su pesado lastre eurocéntrico (cfr. Habermas, 1999: 162).

La respuesta habermasiana a la cuestión de la justificación de los derechos de las minorías se encuentra posiblemente menos trabada en términos filosóficos que la ofrecida por Taylor, pero, en cualquier caso, está mucho más articulada política y jurídicamente. La posición de Habermas permite mantener una actitud de aceptación e incluso de identificación, todo lo reflexiva y crítica que se quiera, con el Estado democrático de derecho, al mostrar sus virtualidades como marco normativo potencialmente flexible y receptivo a las iniciativas de los ciudadanos en defensa de los rasgos culturales de su propia identidad.

2.3. *Minorías y sociedad multicultural (Kymlicka)*

Autores como Habermas se muestran conscientes de que para gestionar las diferencias sociales y culturales en una sociedad plural hace falta un notable alarde de sensibilidad contextual y, en consecuencia, no incurren en el craso error de considerar que para atender de modo legítimo tales asuntos basta con preconizar una interpretación universalista de los derechos humanos. No obstante, en la tradición liberal de sesgo más democrático se detecta, en términos generales, un preocupante silencio en relación a los derechos colectivos de las minorías entendidos como derechos di-

ferenciados en función de la pertenencia a un grupo. Este vacío es precisamente el que pretende llenar Will Kymlicka con su concienzudo estudio titulado *Ciudadanía multicultural*.

Todo el discurso de Kymlicka en este libro va dirigido a responder a la cuestión de si es admisible en términos normativos atribuir derechos específicos a las minorías culturales y, en caso afirmativo, bajo qué circunstancias. Al respecto, su tesis fundamental es la idea de que la pertenencia a una cultura constituye una condición esencial para la identidad y, por ende, para la autonomía moral de las personas. En el caso de las minorías culturales, la defensa de esta autonomía —un postulado liberal básico— requiere el reconocimiento de derechos especiales de grupo como categoría distinta de la de los derechos humanos (10). Por ello, los derechos diferenciados pertenecen en rigor al elenco normativo del liberalismo democrático y a su declarado interés por compensar las desigualdades: «Tenemos aquí las dos premisas que [...] subyacen a una defensa liberal de los derechos de las minorías: que la libertad individual está profundamente vinculada con la pertenencia al propio grupo nacional, y que los derechos específicos en función del grupo pueden fomentar la igualdad entre la minoría y la mayoría» (Kymlicka, 1996: 80).

Entre los derechos colectivos que puede reclamar una minoría deben distinguirse al menos dos tipos (cfr. Kymlicka, 1996: 58-71). Por un lado, en el ámbito de las relaciones intragrupales, se encontraría el derecho del grupo minoritario a limitar la libertad de sus propios miembros en nombre de la solidaridad grupal o de la pureza cultural: éstos son los derechos colectivos como *restricciones internas*. Por otro lado, en el ámbito de las relaciones intergrupales, estaría el derecho de un grupo a garantizar su propia existencia e identidad, así como a asegurar que los recursos y las instituciones de los que depende su subsistencia no sean vulnerables a las decisiones de la mayoría: los derechos colectivos como *protecciones externas*. Unos derechos tratarían de proteger al grupo del impacto de la disidencia interna y otros de las presiones externas. La posición básica de Kymlicka consiste en afirmar que desde los presupuestos liberales pueden y deben defenderse los derechos colectivos entendidos como protecciones externas (pues de este modo se impide que unos grupos opriman a otros) y han de excluirse las restricciones internas: «los derechos de las minorías no deberían permitir que un grupo dominase a otros grupos y tampoco deberían permitir que un grupo oprímiese a sus propios miembros. En otras palabras (...), deberían asegurar la existencia de igualdad *entre* los grupos y de libertad e igualdad *dentro* de los grupos» (Kymlicka, 1996: 266).

En la base del pensamiento político de Kymlicka se halla la convicción de que «la vida política tiene una ineludible dimensión nacional» (Kymlicka, 1996: 266), hasta el punto de que incluso los Estados modernos liberales estimulan (o han es-

(10) «Cada vez está más claro que los derechos de las minorías no pueden subsumirse bajo la categoría de derechos humanos. Las pautas y procedimientos tradicionales vinculados a los derechos humanos son simplemente incapaces de resolver importantes y controvertidas cuestiones relativas a las minorías culturales» (KYMICKA, 1996: 17).

estimulado) abiertamente proyectos de construcción nacional en torno al grupo mayoritario (11). En este marco político general, la única manera que las minorías tienen de alcanzar la necesaria protección jurídica es, según Kymlicka, reclamando su propio Estado o, por los menos, algunas atribuciones e instrumentos fundamentales del mismo. De ahí se derivaría la pretensión de las minorías nacionales de disfrutar de derechos especiales de representación y autogobierno, así como de derechos poliétnicos que protejan sus prácticas religiosas y culturales (12).

Esta justificación de los derechos de las minorías que Kymlicka propone resulta, sin duda, bastante problemática. En primer lugar, no es tan obvio que los Estados modernos, incluso los llamados Estados-nación, tengan como fin primordial la reproducción de una determinada cultura nacional. Y no me refiero aquí a un deber ser ideal, sino a los hechos visibles en la trayectoria histórica de esos Estados. Otro asunto bien diferente es que las diversas manifestaciones culturales tengan un papel destacado en la retórica política debido a la profunda carga emocional que sin duda aglutinan. En la práctica, insisto, parece mucho más claro que el aparato estatal se encuentra orientado a la reproducción de ciertas relaciones sociales y económicas, cuando no al sostenimiento de una élite social. Para la consecución de estos fines puede apoyarse ciertamente en el fomento de una determinada cultura y en el desprecio de otras, pero aun así la cultura elegida a menudo es manipulada e incluso mutilada. Y, en segundo lugar, tampoco está claro que para salvaguardar una cultura nacional sea necesario crear un nuevo Estado-nación. Las diferentes minorías, especialmente las minorías etnoterritoriales, pueden encontrar satisfacción a sus legítimas demandas, como propone el propio Kymlicka, en formas de autogobierno regional o bien en fórmulas políticas de carácter federal.

Los presupuestos nacionalistas de Kymlicka implican en cierta medida una visión reduccionista y unilateral de lo político. Sin embargo, no es imprescindible asumirlos para poder justificar los derechos de grupos. Desde presupuestos demoliberales —como los defendidos por Habermas— no habría, en el fondo, ninguna razón de peso para rechazar los derechos colectivos entendidos como protecciones externas, pues en la medida en que su objetivo sea «situar a los distintos grupos en mayor pie de igualdad» (Kymlicka, 1996: 60) pueden fundamentarse en el principio liberal de no discriminación.

(11) «El uso de políticas públicas para impulsar una cultura social determinada, o unas culturas, es una característica inevitable de todo Estado moderno [...] Las decisiones relacionadas con los idiomas oficiales, el programa básico de escolarización y las condiciones para adquirir la ciudadanía se tomaron todas con la intención expresa de difundir una cultura determinada por toda la sociedad y de promover una identidad nacional determinada basada en la participación en esa cultura social» (KYMICKA, 1999: 135-136).

(12) KYMLICKA (1996: 46-55) ha catalogado los derechos colectivos o de grupos diferenciados en tres grandes bloques: los *derechos de autogobierno* concedidos a las minorías nacionales, los *derechos poliétnicos* reconocidos a algunas comunidades de inmigrantes a fin de preservar su herencia cultural y, por último, los *derechos especiales de representación* con los que se intenta dar respuesta a alguna desventaja sistemática para la participación política de ciertos grupos sociales, sean éstos de carácter étnico o no.

2.4. Consideraciones finales

Las tensiones entre los principios universalistas que pretenden encarnar los Estados liberales —en cuanto Estados democráticos de derecho— y las demandas particularistas en favor del reconocimiento de las distintas formas de vida se han agudizado en algunos lugares y en otros han aflorado por primera vez con toda su pujanza. Los movimientos migratorios a gran escala y la multiplicación de los intercambios de todo tipo, entre otros factores, han acentuado la conciencia de diversidad étnico-cultural, especialmente en muchos países desarrollados. Aunque, en realidad, hace ya mucho tiempo que en la mayoría de las sociedades democráticas contemporáneas se quebró —si es que alguna vez realmente se dio— aquella estrecha vinculación que preconizaban los Estados nacionales entre *status* de ciudadanía y una determinada identidad cultural, ello no significa que el disfrute continuado de una ciudadanía común —con las facultades y obligaciones que comporta— no aporte a la larga una suerte de identidad compartida. Como reconocen Kymlicka y Norman (1997: 25), «la ciudadanía no es simplemente un *status* legal definido por un conjunto de derechos y responsabilidades. Es también una identidad, la expresión de la pertenencia a una comunidad política». Es innegable, sin embargo, que determinadas transformaciones demográficas tienen una notable influencia, y no siempre positiva, en la articulación jurídico-política de la ciudadanía; «La masiva emigración hacia Europa y Estados Unidos de los últimos veinticinco años ha puesto en cuestión la ciudadanía formal de grupos muy numerosos de la población y ha generado una nueva política de ciudadanía, centrada precisamente en la pertenencia al Estado-nación» (Brubaker, 1992: 38).

Ante fenómenos contemporáneos de enorme calado sociocultural, como las mencionadas corrientes migratorias o los procesos de globalización, la noción de ciudadanía democrática como forma postradicional de identidad colectiva adquiere una relevancia aún mayor. Con ella cabe desarrollar formas multiculturales de integración social de las minorías que reemplacen a aquellas otras modalidades de integración social que, centradas en la idea de nación —que, en sí misma, es también una forma moderna y reflexiva de integración, aunque no de carácter inclusivo—, pretenden imponer reglas de comportamiento tendentes a asegurar una dudosa uniformidad (13). Permitiría asimismo evitar la idea —igualmente perniciosa— de un multiculturalismo extremo entendido como una actitud segregacionista que pretende plantar a cada cual de manera inexorable en el gueto de sus raíces y que termina destruyendo la conciencia de pertenencia a una comunidad política común. En una sociedad fragmentada en la que se absolutiza la conciencia de pertenencia a las comu-

(13) En esta misma dirección, cfr. VIROLI (1997). Este autor aboga por una suerte de «patriotismo sin nacionalismo», que recupere las virtudes cívicas basadas en el amor a las instituciones políticas y al modo de vida que sustancia la libertad común de un país sin necesidad de tener que reforzar la unidad y homogeneidad cultural, lingüística y étnica del mismo.

nidades particulares resulta imposible proponerse cualquier tipo de objetivo colectivo y, menos aún, llevarlos a cabo.

En este sentido, un modelo de ciudadanía desprovisto de connotaciones étnico-culturales excluyentes constituye un modo idóneo de llevar a cabo aquella «alternativa multicultural» que apunta que «es posible reconocer que las minorías tienen derecho a utilizar su propia religión, a mantener sus costumbres, en definitiva, a mantener su cultura distintiva sin que se ponga en peligro la unidad política y social de la sociedad nacional» (Rex, 1996: 91). La meta de una sociedad democrática multicultural iría, no obstante, más allá: no se trata tan sólo de aprender a *convivir* con el fin de asegurar la paz social, sino de posibilitar que se establezca un diálogo intercultural fluido que permita «aprender a ver a través de las fronteras» (Hughes, 1994: 110).

Si algo cabe colegir del intenso debate filosófico desarrollado en los últimos años sobre la política del reconocimiento es, y esto sería algo digno de subrayarse, la imposibilidad de pensar el contenido universalista de las ideas centrales de las teorías contemporáneas de la democracia liberal como si surgieran o se hicieran plausibles en contextos culturalmente homogéneos (cfr. Thiebaut, 1998: 179-205). En este sentido, un espacio público deliberativo, con un variado entramado asociativo y participativo, accesible a todos los sujetos, sería un ámbito de juego común en donde conciliar el antagonismo entre universalidad y particularidad. En él, la pretensión de universalidad se vería asegurada por el reconocimiento para todos los individuos de los derechos de ciudadanía y, por tanto, de la posibilidad de participar en igualdad de oportunidades en todas las deliberaciones sobre los asuntos públicos de tal manera que pudieran generarse proyectos y lealtades comunes. Por su parte, el momento de particularidad se haría valer con la participación de todos los individuos y grupos que, incardinados en diversas tradiciones culturales, se expresan con su propia voz.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUBÖCK, RAINER: «Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos», en S. GARCÍA y S. LUKES (comps.): *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, Madrid, 1999, 159-193.
- BRUBAKER, W. ROGERS: *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1992.
- BERLIN, ISAIAH: *El fuste torcido de la humanidad*, Península, Barcelona, 1992.
- COLOM, FRANCISCO: *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- COLWILL, JEREMY: «Los derechos humanos, la protección de las minorías y el agotamiento del universalismo», en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, núm. 31, 1994, 209-218.
- GLAZER, NATHAN: *We Are All Multiculturalists Now*, Harvard University Press, 1997.
- «Multiculturalismo y excepcionalismo estadounidense», en S. GARCÍA y S. LUKES (comps.): *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, Madrid, 1999, 195-214.

- HABERMAS, JÜRGEN: *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991.
- *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998.
- *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999.
- *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona, 2000.
- HONNETH, AXEL: *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997.
- HUGHES, ROBERT: *La cultura de la queja*, Anagrama, Barcelona, 1994.
- KAIN, J. S.: *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975.
- KYMLICKA, WILL: *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.
- «Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales», en S. GARCÍA y S. LUKES (comps.): *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI, Madrid, 1999, 127-157.
- KYLIMCKA, WILL y NORMAN, WAYNE: «El retorno del ciudadano», en *La política*, núm. 3, 1997, 5-39.
- MARSHALL, T. H. y BOTTOMORE, T.: *Ciudadanía y clase social*, Alianza, Madrid, 1998.
- MC CARTHY, THOMAS: «Universalismo multicultural. Variaciones sobre un tema ilustrado», Fundación BBV, Madrid, 1993.
- RAWLS, JOHN: *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.
- RAZ, JOSEPH: «Multiculturalism: A Liberal Perspective», en *Dissent*, invierno 1994, 67-79.
- REX, JOHN: *Ethnic Minorities in the modern Nation State*, MacMillan Press, Londres, 1996.
- ROSE, ARNOLD M.: «Minorías», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Aguilar, Madrid, 1975, vol. 7, 134-139.
- RUBIO MARÍN, RUTH: «Liberalismo y derechos de las minorías etnoculturales. Conversación con Will Kymlicka», en *Claves de razón práctica*, núm. 97, 1999, 43-52.
- SALMERÓN, FERNANDO: *Diversidad cultural y tolerancia*, Paidós, México, 1998.
- TAYLOR, CHARLES: *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
- *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.
- THIEBAUT, CARLOS: *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998.
- VELASCO, JUAN CARLOS: «Luces y sombras de la discriminación positiva», en *Claves de razón práctica*, núm. 90, 1999, 66-70.
- VILLORO, LUIS: *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998.
- VIROLI, MAURIZIO: *Por amor a la patria*, Acento, Madrid, 1997.
- «Multicultura e individualismo», en *Revista de Libros*, núm. 26, 1999, 17-19.
- WALZER, MICHAEL: «Comentario», en CH. TAYLOR: *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, FCE, México, 1993, 139-145.
- *Tratado sobre la tolerancia*, Paidós, Barcelona, 1998.

velasco@ifs.csic.es

