

Debate en torno al multiculturalismo.

Esteban Anchustegui Igartua
Universidad del País Vasco (España)

Resumen

El multiculturalismo –la convivencia en el mismo espacio social de distintos grupos provenientes de diferentes culturas– cuando se aplica en las sociedades contemporáneas suele dar lugar a una serie de dificultades, en ocasiones problemáticas.

El multiculturalismo colisiona con el concepto de ciudadanía en las sociedades contemporáneas, a la vez que supone un intento por redefinirlo. En efecto, el modelo clásico del estado liberal democrático se basa en un concepto de ciudadanía que abstrae, entre otros, las particularidades culturales y establece la identidad política sobre la condición formal del ciudadano como un ser sujeto a derechos y deberes iguales para todos; lo cual no se ajusta a la realidad de las sociedades plurales y heterogéneas (multinacionales y multiétnicas), donde grupos minoritarios realizan demandas para el reconocimiento de la especificidad cultural. Estos grupos exigen derechos y medidas específicas con el objetivo de preservar la identidad de los individuos ciudadanos y su pleno autodesarrollo.

Esto puede ser entendido como una exigencia para ampliar el concepto de ciudadanía (considerando a los ciudadanos no solo como individuos, sino también como miembros de grupos), lo cual resulta difícil de armonizar con los presupuestos subyacentes al modelo liberal democrático clásico de ciudadano.

Este artículo plantea este debate, analizando las diferentes alternativas que los diversos modelos de ciudadanía proporcionan a la existencia y al desafío del multiculturalismo.

Palabras clave: Ciudadanía, multiculturalismo, globalización, libertad, comunidad, reconocimiento, identidad, democracia

Abstract

The multiculturalism, the cohabitation in the same social scope of diverse groups coming from different cultures, when transferred to practise in contemporary societies use to generate a range of difficulties, sometimes troubled.

The multiculturalism crashes with the concept of citizenship in the

contemporary societies, and also involves an attempt to redefine it. The state classical model is based in a citizenship concept that ignores (between others) the cultural features and established the political identity on the formal condition of the citizen as being subject to rights and duties the same for all. It does not fit well to the plural and heterogeneous reality of the modern society (multinational and multiethnic), where minority groups ask for the recognition of cultural specificity. These groups ask for rights and specific measures with the aim of preserving the individuals-citizenships identity and his full self-development.

This can be understood as a requirement for extending the citizenship concept (regarding the citizens not only as individuals, but also as members of groups), but it is difficult to reconcile with the assumptions underlying the classical liberal democratic model of citizenship.

This article shows this issue, analysing the different alternatives that the different models of citizenship provide to the reality and multiculturalism challenge.

Keywords: citizenship, multiculturalism, globalization, freedom, community, recognition, identity, democracy.

Introducción

El hecho social del multiculturalismo, esto es, la convivencia dentro de un espacio social de grupos de individuos de culturas diferentes, es uno de los *desafíos* de nuestro tiempo y de las sociedades actuales. Y su actualidad aún es mayor en tanto que su existencia está en la base de un conjunto de problemas y demandas potencialmente conflictivos, como las condiciones de marginación y pobreza de minorías étnicas, los derechos de los inmigrantes, las reclamaciones de autonomía y autodeterminación de minorías nacionales o culturales, o los conflictos en torno a derechos lingüísticos y símbolos nacionales. Se trataría, en definitiva, de conjugar, desde la filosofía práctica, la construcción de la ciudadanía con la cuestión de la identidad y la pluralidad cultural.

Con todo, es preciso subrayar que el multiculturalismo no es una condición singular de la cultura moderna, sino que, exceptuando comunidades primitivas aisladas, ha sido una expresión normal de casi todas las sociedades¹. Es más que evidente que el mundo actual no está dividido en culturas o etnias con fronteras nítidas y claras, y que en la propia historia de las sociedades e incluso en las biografías de los individuos se entrecruzan rasgos y elementos culturales variados. Pero esta realidad ni siquiera es actual, porque ya hace siglos hubo ciudades como Estambul, Samarkanda, Venecia, Kiev o Toledo en las que se

¹ Sobre el multiculturalismo como hecho social puede verse, entre otros, el trabajo de E. Lamo de Espinosa "Fronteras culturales", 1995, pp. 13-80.

dio una amplia y rica multiculturalidad. Por tanto, se puede decir con rotundidad que toda sociedad es en cierto sentido multicultural.

Ahora bien, esta pluralidad cultural se ha incrementado y enfatizado significativamente en los últimos tiempos en las sociedades contemporáneas, debido a causas diversas entre las que se podrían señalar:

a) el imparable proceso de globalización, lo que lleva a que el modelo capitalista se expanda y se minimicen las fronteras. Esta transformación, siguiendo una lógica que prima el éxito personal, produce enormes desequilibrios económicos dentro de los mismos países y de unos países respecto a otros, ocasionando migraciones a gran escala que tienen como escenario el planeta entero.

b) las reacciones defensivas de reivindicación de la particularidad cultural frente a la globalización homogeneizadora. La mundialización de la racionalidad técnica en los procesos económicos conduce a una uniformidad de los distintos hábitos y prácticas, lo que ha generado el despertar de demandas de identidad cimentadas en la lengua, en la evocación del pasado o en la tradición histórica. Además, estos movimientos se oponen a la objetivación y mercantilización de los sujetos y de sus relaciones². A todo ello hay que añadir un cierto agotamiento en el terreno teórico del proyecto normativo universalista.

c) la crisis del Estado, que, incapaz de cumplir la función hegemónica y mediadora que tuvo en el pasado, y convertido en un instrumento demasiado pequeño débil para algunos fines, ha devenido una estructura desproporcionada para otros objetivos.

Aceptada la irrupción del multiculturalismo y su más que evidente realidad social, en este artículo se analizará la cuestión del *problema* del multiculturalismo, esto es, que el *hecho* del multiculturalismo se convierte en problema cuando no se acepta que la coexistencia de grupos procedentes de marcos culturales diferentes se resuelva en la integración o en la asimilación (en ambos casos, en la cultura de la sociedad de recepción o en la que detente una posición culturalmente hegemónica), sino que, muy al contrario, se pretende conservar y aun reforzar la diversidad de identidades culturales, reclamándose para ello políticas diferenciadas y derechos colectivos específicos.

Allí donde se produce el tránsito desde una sociedad relativamente homogénea a otra multicultural (sea por migraciones, por coexistencia de entidades culturales diversas o por imposición) se crean grandes tensiones como consecuencia de la interacción entre individuos con orígenes y prácticas culturales diferentes. Así, desde el instante en que sujetos socializados en distintas culturas han de compartir lugares comunes, instituciones públicas etc., aflora el problema práctico de conjugar la tolerancia y el respeto a la disparidad de valores y usos sociales relativos a un colectivo con la exigencia de establecer

² Cfr. A. Touraine, “¿Qué es una sociedad multicultural?”, 1995, pp. 14-25.

reglas y derechos comunes que deben ser compartidos y cumplidos por todos los miembros de las sociedades multiculturales.

Asimismo, el multiculturalismo, como opción política³, se engloba dentro de una tendencia generalizada de «afirmación de la identidad colectiva», lo cual acarrea demandas de «reconocimiento de la diferencia» (étnica, lingüística, religiosa, de género, etc.)⁴. Estas reclamaciones, como consecuencia, están conduciendo a replantear algunos de los supuestos elementales en la tradicional concepción de la esfera pública (y de la ciudadanía), entendida ésta como construcción contractual de sujetos políticos individuales y formalmente semejantes. La denuncia del movimiento feminista de que la condición de género pueda dejarse al margen en la vida política es buena prueba de ello, toda vez que tal circunstancia determina decisivamente la inserción de las mujeres en el espacio político⁵. El feminismo, por tanto, subraya esta condición de grupo, constatando que la participación de los individuos en la vida política se produce también en función de su adscripción a un determinado grupo.

Esta reivindicación del grupo y la demanda de medidas para su reconocimiento están produciendo la adopción de “políticas de la identidad y la diferencia”, las cuales, a su vez, plantean problemas de posicionamiento, condición por pertenencia y comunicación entre los diferentes, provocando tensiones en cuestiones referentes a la regulación de las relaciones interpersonales y a la cohesión social.

Por todo ello, y para evitar equívocos, voy a especificar qué voy a entender en este artículo por *multiculturalismo*. Por una parte hay que reconocer que la reivindicación política del multiculturalismo coincide en parte con las demandas de otros grupos y movimientos sociales, que van desde feministas, discapacitados o asociaciones políticas o culturales minoritarias, donde, sobre la base del reconocimiento de su diferencia, se reclaman condiciones y medios que garanticen su supervivencia, o incluso su independencia. Y también es evidente que en todos los casos puede hablarse de una reacción contra un *statu quo* que no reconoce las necesidades específicas y los derechos particulares que, desde su perspectiva, precisan estos grupos. No obstante, ateniéndonos a las características específicas de las diversas reclamaciones, éstas deben ser analizadas teniendo en cuenta su grado de proyección en los siguientes tres ejes:

(a) El carácter transitorio o permanente de su reivindicación. Así, si la discriminación positiva hacia las mujeres tiene un carácter transitorio (al objeto de

³ Como observa J. Raz, el término “multiculturalismo” suele usarse tanto para describir una sociedad con características de pluralidad cultural como las aludidas, como para un tipo de política favorecedora de esa situación. Cfr. J. Raz, “Multiculturalism: A Liberal Perspective”, 1994, pp. 170-191.

⁴ Según S. Benhabib, “en tanto que toda búsqueda de identidad incluye diferenciarse uno mismo de lo que uno no es, una política de identidad es siempre y necesariamente una política de creación de diferencia”. Cfr. S. Benhabib, “Introduction”, en *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, 1996.

⁵ Cfr. A. Phillips, “¿Y qué tiene de malo la democracia liberal?”, 1988, pp. 319-339.

pretender la equiparación al resto de la sociedad), en el caso de las reivindicaciones identitarias lo que se trata es de mantener rasgos diferenciales permanentes, caso de la lengua o la religión.

(b) La demanda de inclusión o de reconocimiento de la diferencia. Porque si el feminismo (o una corriente mayoritaria dentro de este movimiento) reclama una integración igualitaria en la ciudadanía común, algunas expresiones nacionalistas, por el contrario, reivindican para su supervivencia el reconocimiento de un estatus diferenciado, con sus correspondientes derechos.

(c) Si en estas reclamaciones está formulada o no la reivindicación de autogobierno⁶.

Realizadas estas consideraciones, y para delimitar el ámbito específico que voy a tratar en adelante, opto, siguiendo a W. Kymlicka, por destinar el término “multiculturalismo” para referirme a aquellas “demandas de minorías culturales centradas en el reconocimiento de su identidad diferenciada y el establecimiento consiguiente de un marco político que incluya un estatus y unos derechos diferenciados en función del grupo”. Por tanto, entre las demandas de una política multicultural, no se incluirían las reivindicaciones específicas de reconocimiento de mujeres, homosexuales, grupos políticos o religiosos, etc⁷.

Además, el teórico canadiense distingue dos tipos de diversidad cultural (que presentan problemáticas específicas):

a) La diversidad «multinacional», entendida como resultado de la convivencia de “naciones”⁸ que voluntaria o involuntariamente se incorporan a un único Estado. Se trataría, por tanto, de comunidades territorialmente separadas, y cuya reivindicación de reconocimiento de la pluralidad cultural se traduce en la reclamación de un nivel de autogobierno suficiente que asegure su supervivencia como sociedades distintas, con su propia “cultura societaria”.

b) La diversidad «poliétnica», resultado de la inmigración de individuos con particularidades étnicas o culturales. En este caso no hay separación entre comunidades, sino que los distintos colectivos comparten los mismos espacios de convivencia. En consecuencia, el objetivo de estos grupos no es propugnar una entidad política separada, sino modificar las leyes e instituciones de la sociedad que los acoge para que sea más permeable a las diferencias culturales que ellos representan.

⁶ F. Requejo utiliza esta tipología (“Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales”, 1996, pp. 93-120), además de considerar confuso el uso del término “multicultural” para referirse al pluralismo cultural de las sociedades actuales.

⁷ Cfr. W. Kymlicka (*Ciudadanía multicultural*, 1996a), especialmente en las pp. 34-46.

⁸ Kymlicka define “nación” (que entiende como sinónimo de “cultura” o “pueblo”) como “una comunidad intergeneracional, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas”, *opus cit.*, p. 36. También trata Kymlicka esta cuestión en “Federalismo, nacionalismo y culturalismo”, 1996c, p. 21; así como en “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”, 1996b, pp. 5-36.

En el primer caso, la cuestión del multiculturalismo se solapa con la de la identidad nacional y el nacionalismo, algo que desbordaría, en principio, la opción por el multiculturalismo. Sería, por tanto, el segundo tipo de diversidad quien se adecuaría mejor a la definición de Kymlicka, y que trataré de desgarnar a continuación.

Con todo, hay que advertir que del mismo modo que en aquellos casos en que las peticiones nacionalistas han tomado el aspecto de la reivindicación de la pluralidad cultural (y una vez logrado este propósito a través de un elevado nivel de autogobierno, la garantía de diversidad cultural reclamada anteriormente ha brillado por su ausencia en el interior de esa comunidad⁹, donde se ha primado la homogeneidad) también existe el riesgo de que ese comportamiento pueda extenderse al resto de reivindicaciones que, bajo el paraguas del multiculturalismo reflejado en el segundo caso, reivindiquen y promuevan la diferencia cultural. Por tanto, nunca debemos olvidar el reto específico que la problemática de la pluralidad etnocultural plantea respecto a la definición de la ciudadanía, esto es, ¿cómo conjugar la ciudadanía común con el reconocimiento de la diversidad de agentes que interactúan desde perspectivas de expresión e interpretación cultural diferentes?

Posiciones ante el problema del multiculturalismo

El multiculturalismo, como opción política, plantea el problema y la necesidad de redefinición de la ciudadanía moderna, que en las sociedades actuales está basada en el modelo político del Estado democrático liberal clásico. Este modelo se fundamenta en una concepción de la ciudadanía que hace abstracción de (entre otras) las particularidades etnoculturales y funda la identidad política en la condición formal de ser sujeto de derechos u deberes iguales. Para los defensores del multiculturalismo este patrón parece no ajustarse a la realidad actual de sociedades plurales, no homogéneas (multinacionales y/o multiétnicas), donde se abrirían paso con fuerza demandas de reconocimiento de la especificidad cultural de las minorías coexistentes, requerimientos éstos que persiguen el reconocimiento y la garantía de ciertos derechos y medidas específicas para los grupos, como condición para la preservación de la propia identidad de los individuos-ciudadanos y su pleno autodesarrollo. Esta aspiración puede entenderse como una exigencia de ampliación del concepto de ciudadanía (considerando a los ciudadanos no sólo como individuos, sino también como miembros de grupos), aspecto éste que colisiona y parece difícilmente

⁹ Y desde luego, esto no es un mero supuesto teórico, porque una tendencia destacada en toda reivindicación nacionalista es que una vez lograda esa reclamación no se suele ser tan comprensivo hacia las posteriores demandas de identidad diferenciada que se producen dentro de la minoría ahora reconocida, argumentando que esas pretensiones pueden menoscabar la cohesión interna y cuestionar la unidad nacional.

compatible con algunos de los supuestos subyacentes al modelo *clásico* democrático-liberal del ciudadano. La interrogación que se plantea, en palabras de J. Habermas¹⁰, sería: “¿pueden las democracias constitucionales modernas, que parten del presupuesto contractualista de una asociación de individuos, y por tanto de una teoría individualista de los derechos, hacer justicia a luchas por el reconocimiento que giran en torno a la articulación y afirmación de identidades colectivas? ¿No habrá que reclamar un tipo de derechos colectivos que rompa el molde del Estado constitucional, hecho a la medida de los derechos individuales, y en este sentido *liberal*?”. La pregunta está formulada, y volveré sobre ella reiteradamente a lo largo del artículo.

1. El enfoque liberal *clásico*

Las características del modelo clásico occidental, de inspiración liberal, se podrían resumir esquemáticamente en los siguientes rasgos distintivos:

a) Individualismo: los individuos como tales son las unidades políticas que componen la colectividad, y la sociedad política resultante tiene su fundamento en un hipotético contrato social entre individuos. Como consecuencia de ello, este modelo se rige por una concepción de los derechos entendidos éstos como derechos individuales.

b) El enfoque liberal parte de la nítida distinción entre el ámbito público (jurídico y político) y el privado (economía, cultura). En este sentido, hay un orden único y universal para las normas que rigen la esfera pública, y cuya existencia es compatible con la pluralidad de concepciones y formas de vida existentes en la esfera privada. La noción del *overlapping consensus* de J. Rawls expresa bien esta organización, donde se describe un marco de derechos y deberes (reglas procedimentales) comunes a todos los ciudadanos, quienes, por lo demás, pueden defender diferentes “doctrinas comprensivas” y perseguir sus propias metas¹¹.

c) Como consecuencia de lo anterior, es ineludible la neutralidad ética del Estado. El Estado, por tanto, debe permanecer neutral frente a las diferentes doctrinas y metas de los individuos, por lo que tiene que mantenerse voluntariamente ciego ante las diferencias culturales o religiosas. Todo ello implica que el Estado debe limitarse a proporcionar un conjunto de derechos y medidas necesarios para que todos los ciudadanos tengan igual acceso al mantenimiento y expresión de sus opciones culturales, religiosas e ideológicas, sin implicarse él mismo con una concepción sustantiva del bien. Porque, dado el compromiso de tratar a todas las personas con igual respeto, y dada la diversidad cultural

¹⁰ J. Habermas, “Struggles for Recognition in Constitutional States”, 1993, p. 128.

¹¹ Cfr. J. Rawls (*El liberalismo político*, 1996).

de los ciudadanos, la adopción por parte del Estado de una posición sustantiva violaría la obligación de equidad que debe garantizar.

d) De ello se sigue, históricamente, primero, una política de *tolerancia* (las minorías pueden comportarse como quieran, siempre que no interfieran con la cultura de la mayoría, aunque no haya reconocimiento público alguno para ellas), y, después, una política de *no discriminación*: el Estado intervendrá activamente para garantizar el acceso a los servicios públicos de todos los miembros de la sociedad en tanto que son individuos. Pero en ningún caso sería aceptable el reconocimiento de derechos o la aplicación de ayudas específicas a algunos individuos como consecuencia de su pertenencia a grupos, ya que ello supondría violar la neutralidad del Estado.

2. El enfoque del multiculturalismo

2.1. Nueva posición liberal propuesta por Kymlicka o Raz

La posición teórica a favor del multiculturalismo se caracteriza, según J. Raz, por el rechazo al enfoque individualista, incapaz de garantizar una práctica de no discriminación. Para realizar esta crítica, la perspectiva multiculturalista realiza un análisis previo de la sociedad política, que concibe integrada por una pluralidad de comunidades culturales estables y viables, que han de ser consideradas de igual rango, sin que deba considerarse que alguna de estas comunidades es más inherente a la sociedad política que las otras, con independencia de su posición.

La defensa de este enfoque se apoya en dos consideraciones: (1) que la libertad individual y la prosperidad dependen de la pertenencia plena y no dificultada a un grupo cultural respetado y floreciente; (2) la convicción de que existe un pluralismo de valores, que se concreta en sociedades diferentes, las cuales, en alguna medida, pueden llegar a ser incompatibles.

Partiendo de estas premisas, la solución que el multiculturalismo propugna para la convivencia en las sociedades plurales no es la neutralidad estatal, que consideran del todo inverosímil: “La idea de responder a las diferencias culturales con una «omisión bienintencionada» carece de sentido. Las decisiones gubernamentales sobre las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos del Estado implican inevitablemente reconocer, acomodar y apoyar las necesidades y las identidades de determinados grupos étnicos y nacionales. El Estado fomenta inevitablemente determinadas identidades culturales y, por consiguiente, perjudica a otras”¹². Para los defensores del multiculturalismo, la identidad política conlleva una identidad cultural implícita. Por consiguiente, el objetivo no puede ser constituir un Estado neutral, sino

¹² W. Kymlicka, 1996a, p. 152.

más bien «acomodar las diversas identidades culturales dentro del Estado». La cuestión, por tanto, no es si los Estados deben implicarse en la reproducción de grupos e identidades culturales, sino cómo deben hacerlo, a fin de garantizar la no discriminación.

Es bien cierto que estos autores, que se consideran a sí mismos liberales, como Raz o Kymlicka, son conscientes de que las medidas que propugnan el multiculturalismo despiertan recelos entre muchos liberales, que, con fundamento, consideran que estas decisiones tienden a reforzar la posición de aquellos que tienen poder en los grupos etnoculturales, en detrimento de los derechos individuales de sus componentes. Estas prácticas, en definitiva, contribuirían a minar la cohesión social o a igualar la cultura secularizada y democrática que tanto ha costado asentar en los países occidentales con culturas de base religiosa y autoritaria¹³. Así y todo, estos filósofos políticos creen que es posible argumentar en favor del multiculturalismo desde una orientación liberal.

Su argumentación se basa en la consideración de que la libertad tiene prerequisites culturales. Su posición puede exponerse más o menos como sigue:

1) el liberalismo tiene como idea central la libertad de los individuos para la elección de su vida.

2) esta libertad presupone disponer de opciones vitales (formas de vida), opciones encarnadas en redes densas de prácticas sociales interrelacionadas, cuyo conocimiento y significado es accesible mediante la comprensión de un «vocabulario compartido», constituido por una lengua y una historia.

3) esto quiere decir que en último término la libertad de elección tiene como precondition un substrato cultural, porque sólo a través de la socialización en una cultura puede uno disponer de las opciones que dan significado a la vida. La cultura, por tanto, determina el horizonte de las posibilidades de los individuos. En palabras de Kymlicka “nuestra capacidad de formar y de revisar un concepto del bien está íntimamente ligada a una cultura societal, puesto que el contexto de elección individual consiste en la gama de opciones que nos ha llegado a través de la cultura. Decidir cómo guiar nuestras vidas conlleva, en primera instancia, explorar las posibilidades que nuestra cultura nos proporciona”¹⁴.

Para Raz, por su parte, la cultura es asimismo un factor fundamental en la constitución de la identidad personal y en la propia autopercepción, además de propiciar y favorecer unas relaciones sociales ricas y fluidas¹⁵.

¹³ Algunas de estas objeciones se exponen más adelante.

¹⁴ W. Kymlicka, 1996a, p. 177. Una posible objeción es que si bien las personas necesitan una cultura, no necesitan tal o cual cultura determinada, y de hecho, en nuestro mundo cosmopolita, las personas se trasladan con bastante frecuencia de una cultura a otra. Con todo, los vínculos con la propia cultura de origen son extraordinariamente fuertes para la mayoría de las personas, precisamente porque les aseguran un sentimiento de identidad y pertenencia, y un contexto de elección inteligible.

¹⁵ Raz hace notar cómo una política que separa a los hijos de la cultura de sus padres amenaza el entendimiento y vinculación mutuos.

4) Por consiguiente, el compromiso liberal con la libertad individual ha de ampliarse con el compromiso con la viabilidad y florecimiento de las “culturas societarias”¹⁶.

Tanto Kymlicka como Raz recalcan, sin embargo, que su posición sigue siendo liberal, porque su defensa de los grupos culturales no se funda en el valor de las culturas en sí mismas, sino en el hecho de que las culturas son una precondition para la libertad individual, a la que dan acceso y contenido.

2. 2. *La política del reconocimiento (Taylor)*

Adoptar la perspectiva del multiculturalismo exige no sólo una reconceptualización de la esfera pública, sino dar un giro en las políticas relacionadas con la ciudadanía y los derechos. Esto es lo que sostiene Ch. Taylor en su célebre ensayo *La política del reconocimiento* (cuyas tesis esenciales resumiré aquí). Desde presupuestos comunitaristas, el filósofo canadiense reclama la atención hacia las formas en que se establecen los procesos de constitución de la identidad, y que son ignorados por el liberalismo.

Siguiendo esta premisa, Taylor vincula la identidad (entendida como “la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano”¹⁷) con la necesidad (y la exigencia) de reconocimiento. Para Taylor, por tanto, nuestra identidad se moldea por el reconocimiento, o por la falta de éste, o por un falso reconocimiento, que puede hacer que el individuo se vea a sí mismo de manera degradada. En este sentido, la propia autodepreciación puede ser uno de los instrumentos más poderosos de opresión (como puede comprobarse en la historia de las mujeres o de los negros americanos). Identidad y reconocimiento, por tanto, están ligados, porque el desarrollo de la identidad –tanto la individual como la colectiva– está vinculado al reconocimiento. Y esto por el «carácter fundamentalmente dialógico» de la vida humana, porque las personas adquieren los lenguajes necesarios para su definición sólo en relación con los demás, y definen su identidad en diálogo con los otros (particularmente los «otros significativos») a lo largo de toda la vida. Incluso podríamos decir que hay otros que son parte de nuestra identidad, en la medida en que sólo con ellos podemos acceder a las cosas que apreciamos.

El filósofo canadiense, además, reconstruye la historia del discurso del reconocimiento y de la identidad. La conjunción de dos cambios, la sustitución del valor del honor, ligado a una sociedad jerárquica, por el de la «dignidad igualitaria», y la nueva noción de la identidad como «autenticidad» –por una identidad individualizada que es particularmente mía– constituye la base de la preocupación moderna por la identidad y el reconocimiento:

¹⁶ El término es de Kymlicka, que define la «cultura societaria» como “una cultura territorialmente concentrada con base en una lengua común usada en una amplia gama de instituciones sociales, tanto en la vida pública como en la vida privada” (W. Kymlicka, 1996b, p. 9).

¹⁷ Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, 1993, p. 152.

Por el primer cambio (la dignidad igualitaria), se introduce una política universalista de reconocimiento de la dignidad igual de los ciudadanos, y por consiguiente de igualdad de derechos (si bien caben interpretaciones divergentes sobre el alcance de esta igualdad). Y esta política se ha vinculado tradicionalmente a la exclusión de la discriminación (y por tanto, de la diferencia).

El segundo cambio (la autenticidad), al contrario, está ligado al giro subjetivista de finales del XVIII. La alternativa a las éticas del «sentido moral» (Shaftesbury, Hutcheson) por la comprensión de la acción humana en términos instrumentales de cálculo de consecuencias inicia una visión de la autorrealización centrada, no en la vinculación a una entidad o meta superior, sino en la fidelidad a sí mismo (a la «voz interior»); es decir, a la «autenticidad». Éste es el camino seguido por Rousseau (la moral como atención a la voz de la naturaleza dentro de nosotros) y Herder (cada uno tiene su propia medida, su modo original de ser humano).

En opinión de Taylor, el liberalismo clásico sí estuvo atento a la primera dimensión, pero permaneció, en cambio, cerrado a la segunda. Y lo que Taylor pretende dejar sentado es que la autorrealización individual depende en buena medida de la participación en un marco cultural de identificación y, por consiguiente, la afirmación política de los derechos en una sociedad democrática debe incluir aquellos que hacen posible la supervivencia del marco cultural necesario para el desarrollo de nuestra identidad, en igualdad de condiciones para las diferentes culturas.

Esta cuestión de la diferencia también es desarrollada por un autor comunitarista como M. Walzer. Para este teórico político, si el liberalismo clásico¹⁸ está comprometido con la defensa de la igualdad de derechos individuales, entonces, el Estado ha de ser neutral respecto a cualquier clase de metas colectivas, por lo que, en consecuencia, debe estar «ciego» a las diferencias entre los ciudadanos en su defensa de una política de la dignidad universalista. Con lo cual, se opondría a la «política de la diferencia» que demanda el concepto moderno de identidad.

Con todo, el concepto moderno de identidad que propugna Taylor no sólo exige «igual reconocimiento para cada uno» (y en este sentido sería también universalista), sino que pide además que sea reconocido como «distinto» de los demás, y por tanto que demos reconocimiento y estatus a algo que no es universalmente compartido. Y el reconocimiento de esta especificidad exige que hagamos de estas distinciones la «base de un tratamiento diferencial».

¹⁸ La cuestión de las etiquetas (comunitarista, liberal, republicano...) para referirse a los autores que propugnan distintos modelos de ciudadanía suele estar sujeta a diversas consideraciones, tanto de quien las hace como de quien es objeto de estudio, que a menudo matizan su adscripción originaria. Así, en su comentario al ensayo de Taylor, M. Walzer llama «liberalismo 1» al inspirado en la concepción universalista de la dignidad, y «liberalismo 2» al que Taylor propone.

Como el mismo Taylor señala, la divergencia existente entre la política de la dignidad igualitaria y la política de la diferencia se aprecia cuando consideramos las intuiciones valorativas subyacentes a ambas. La primera se basa en la tesis de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto (en cuanto personas). El *leitmotiv* de esta posición reside en la autonomía individual, y ello exige que tratemos a los demás de manera «ciega a la diferencia». La segunda opción, en cambio, se basaría en la capacidad (universal) de moldear y definir la propia identidad individual y cultural, y por consiguiente exige el reconocimiento y fomento de la particularidad.

Si quienes sostienen la posición del «liberalismo 1» (según la calificación de Walzer) temen que una política multiculturalista viole el principio de no discriminación (al adoptar posiciones en favor de una determinada cultura), ellos pueden ser acusados a su vez de negar la identidad de las personas, al introducirlas en un molde homogéneo. Molde, que, además, no es neutral, sino que refleja una cultura hegemónica. Desde ese punto de vista, la sociedad supuestamente justa y ciega a la diferencia (la sociedad liberal) es en realidad discriminatoria, ya que refleja una cultura particular; y esto no es un rasgo contingente, sino que revela una contradicción pragmática esencial.

Por eso Taylor cree necesario buscar otro tipo de política liberal, capaz de reconocer las identidades culturales (un «liberalismo 2», como diría Walzer). Apela para ello a la experiencia de su propio país, Canadá. El reconocimiento de Quebec como «sociedad distinta» en la Enmienda del Lago Meech a la Carta canadiense de derechos de 1982 dio lugar a una serie de normas restrictivas en nombre del objetivo colectivo de la supervivencia de la lengua y la cultura quebequesa¹⁹. Estas limitaciones, sin embargo, a juicio de muchos canadienses angloparlantes, implican imponer a los individuos restricciones que pueden violar sus derechos en nombre de metas colectivas. Además, aducen que la imposición de metas colectivas siempre discriminará a todos aquellos que no pertenecen a los grupos que definen estas metas. Taylor, no obstante, considera que es concebible «otro modelo de sociedad liberal» capaz de incorporar la orientación a metas colectivas y que a la vez sea respetuosa con los derechos individuales. Una sociedad política (como Quebec) no es neutral entre “quienes aprecian el permanecer fieles a la cultura de nuestros antepasados y quienes desearían separarse de ella en nombre de algún objetivo individual de autodesarrollo”²⁰. Para este «otro modelo de sociedad liberal» no es suficiente con una política que posibilite a los individuos la búsqueda de sus objetivos, porque para el uso y la conservación de una lengua (el francés) se requiere una

¹⁹ Por ejemplo, ni francófonos ni emigrantes pueden enviar a sus hijos a escuelas de lengua inglesa; los documentos comerciales han de firmarse en francés; las empresas con más de 50 empleados han de administrarse en francés (Cfr. Ch. Taylor, *opus cit.*, p. 80).

²⁰ Ch. Taylor, *opus cit.*, p. 87.

acción positiva que garantice una identidad cultural para los miembros presentes y futuros que se identifiquen con una cultura francoparlante. Y puesto que se trata de un bien que ha de ser perseguido en común, ha de ser objeto de una política «pública».

Pero ello no significa, continúa Taylor, que este modelo de sociedad no tenga en cuenta los derechos individuales fundamentales de todos sus miembros, y especialmente de las minorías que no comparten su concepción de lo bueno, y que no ofrezca las adecuadas salvaguardias para ellos. Pero para ello “hay que distinguir las libertades fundamentales, las que nunca deben ser infringidas y por tanto deben encontrarse al abrigo de todo ataque, por una parte, de los privilegios e inmunidades que a pesar de su importancia se pueden revocar o restringir por razones de política pública –aun cuando necesitaríamos una buena razón para hacerlo– por otra”²¹. Así, derechos como el *habeas corpus* estarían al margen de las diferencias culturales; en cambio, ciertas normas de trato uniforme habrían de ser contrastadas con el valor que implica la supervivencia cultural.

3. El enfoque de la “democracia deliberativa” (Habermas)

En su artículo “Struggles for Recognition in Constitutional States”, Habermas examina críticamente el ensayo de Taylor y trata de establecer cómo puede afrontarse el problema denunciado por Taylor desde su modelo de “democracia deliberativa”, pretendiendo mostrar que una teoría de los derechos correctamente entendida no tiene por qué implicar ceguera ante las diferencias culturales.

Considera, en primer lugar, que Taylor hace una lectura sesgada del «liberalismo 1» (siguiendo la terminología de Walzer, para referirse al modelo de ciudadanía inspirado en la concepción universalista de la dignidad) en lo que se refiere a la cuestión de los derechos.

En su opinión, Taylor entiende la «autonomía» que está en la base del liberalismo solamente como autonomía «privada» (para la persecución de los planes de vida individuales) que se reconoce (o debe reconocerse) a los sujetos de derechos. Sin embargo, Habermas recalca que esa «autonomía» tiene igualmente una vertiente «pública» (como destacaron Rousseau y Kant), esto es, que los ciudadanos son también autores de las leyes a ellos destinadas. Desde esta perspectiva, por tanto, la autonomía privada y la autonomía cívica son cooriginarias y están internamente relacionadas, ya que son los individuos, ejerciendo conjuntamente su autonomía como ciudadanos, quienes han de definir sus intereses y establecer el acuerdo correspondiente sobre aquellas cuestiones iguales

²¹ Ch. Taylor, *opus cit.*, p. 89.

que deben ser tratadas igualmente y también sobre las desiguales que deben ser tratadas desigualmente.

Así, si tenemos en cuenta esta relación interna entre imperio de la ley y democracia, podemos ver que el sistema de derechos no tiene por qué ser ciego ni a la desigualdad en las condiciones de vida ni a las diferencias sociales. Todo ello requiere, por tanto, una realización «consistente» del sistema, no un contramodelo como el «liberalismo 2». Con este propósito, Habermas reivindica un paradigma procedimental de la democracia que una la autonomía privada de los individuos con su condición pública de ciudadanos, superando la lectura tradicional del liberalismo al tiempo que la visión holista del republicanismo clásico²². La democracia tiene su núcleo, no en los individuos, ni en la comunidad como un todo, sino en la intersubjetividad de un proceso deliberativo sobre las cuestiones de interés general, cuya lista está abierta a debate y discusión pública. Lo que permite ampliar democráticamente el sistema de derechos fundamentales en el sentido del reconocimiento y protección de las diferentes formas de vida²³.

Habermas reconoce que todo sistema legal es también la expresión de una forma de vida particular, y no meramente un reflejo de una red universalista de derechos básicos. La legislación debe implementar el sistema de derechos en condiciones particulares, y el «contexto ético» juega un papel indudable en las deliberaciones y justificaciones de las decisiones legislativas. Es precisamente porque las cuestiones «éticas» son parte inevitable de la política y porque los programas legales expresan la identidad colectiva de una sociedad de ciudadanos por lo que pueden aparecer conflictos culturales en los que las minorías no respetadas se defiendan contra una mayoría insensible. Pero el desencadenante del conflicto no es entonces la violación de una neutralidad ética, sino el hecho inevitable de que todo proceso de implementación de derechos básicos esta moldeado «éticamente»²⁴. En este aspecto los defensores de una política multicultural tendrían parte de razón, ya que no es posible saltar por encima de toda identificación cultural.

Empero, la solución a la pluralidad cultural no es la creación de sociedades separadas ajustadas cada una a un patrón cultural dominante, y el caso de la

²² Sobre este paradigma procedimental véase, entre otros textos, el cap. VII de *Facticidad y validez*: “Política deliberativa: un concepto procedimental de democracia” (J. Habermas, 1998, pp. 363-406), así como el artículo “La soberanía popular como procedimiento” (en el mismo volumen, pp. 589-618).

²³ El paradigma habermasiano no admite que la identidad cultural sea algo que no esté a nuestra disposición, siempre sujeta a nuestras decisiones; y, para el filósofo alemán, la forma y el alcance de ese reconocimiento de la identidad sólo puede definirse en el debate democrático de los ciudadanos sobre sus intereses y necesidades. Y ésta es la premisa básica que los comunitaristas no pueden compartir.

²⁴ Por ejemplo, la Constitución española de 1978 concede a la Iglesia católica una cierta preeminencia, sólo explicable por el peso histórico y social de esta institución en ese país, aunque todo ello puede ser motivo de deliberación una vez que han pasado treinta años desde su promulgación y a la luz de los intereses y necesidades de las generaciones actuales.

antigua Yugoslavia ha mostrado dramáticamente cómo el conflicto intercultural se reproduce una y otra vez, para acabar adoptándose soluciones que se muestran frágiles y reversibles con el paso del tiempo, y donde el resentimiento siempre está a la expectativa.

Porque la convivencia multicultural es posible desde el enfoque de los derechos. En este sentido, en una esfera pública que funcione bien, no hay obstáculo, para que la implementación de derechos individuales iguales se extienda a garantizar la igual protección de varios grupos étnicos coexistentes y de sus formas culturales de vida, sin necesidad de una justificación adicional. Para ello es necesario entender que la integridad de las personas individuales no puede ser asegurada sin proteger al mismo tiempo “los complejos de experiencia intersubjetivamente compartidos y los contextos vitales en los que él o ella fueron socializados y que conformaron su identidad”²⁵. Y aceptar esta realidad puede requerir medidas, que, sometidas a un proceso deliberativo, pueden ir desde la subvención de determinadas prácticas al establecimiento de instituciones de autogobierno.

En segundo lugar, Habermas considera que no es necesario apelar a un tipo de «derechos colectivos» suplementarios, muy cuestionables en términos normativos, ya que “la protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir, en último término, al reconocimiento de sus miembros individuales”²⁶. Lo contrario presupondría una discutible idea de identidad cultural, algo así como una concepción naturalista de conservación de las «especies culturales», lo que nos llevaría a proteger las culturas en dificultades como si fueran especies biológicas en extinción. Nada más erróneo, porque la conservación de las culturas “no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies. El punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas. Las tradiciones culturales y las formas de vida que en ellas se articulan se reproducen normalmente por el hecho de que convencen a aquéllos que las abrazan y las graban en sus estructuras de personalidad, es decir, porque motivan una apropiación productiva y una prosecución de las mismas”²⁷. El contexto cultural desde el que se decide (el conjunto de los ciudadanos y su autocomprensión ética) depende de circunstancias históricas contingentes y es cambiante. Incluye, por ejemplo, a ciudadanos que han roto las tradiciones de sus orígenes. Para garantizar la pervivencia de las culturas como especies sería necesario privar a sus miembros de la libertad de decir sí o no a la propia cultura y a los elementos (o a algunos de ellos) que constituyen sus tradiciones. En las condiciones modernas de reflexividad, la reproducción de las tradiciones y formas de vida exige la aceptación

²⁵ J. Habermas, *Verdad y Justificación*, 2002, p. 141.

²⁶ J. Habermas, *La inclusión del otro*, 1999, p. 210.

²⁷ J. Habermas, 1999, p. 210.

crítica de sus miembros, aceptación que ha de ser renovada por los integrantes de cada generación. No es aceptable una preservación a ultranza a costa de los derechos de los ciudadanos (además de que no sería posible).

“En las sociedades multiculturales, la coexistencia de formas de vida en igualdad de derechos significa para cada ciudadano una oportunidad asegurada de crecer de una manera sana en el mundo de una cultura heredada y de dejar crecer a sus hijos en ella, esto es, la oportunidad de confrontarse con esa cultura –como con todas las demás–, de proseguirla de una manera convencional o de transformarla, así como la oportunidad de separarse con indiferencia de sus imperativos o de renegar de modo autocrítico, para seguir viviendo en adelante con el agujijón de una ruptura con la tradición completada conscientemente o con una identidad dividida. El cambio acelerado de las sociedades modernas hace saltar por los aires todas las formas de vida estáticas. Las culturas sólo sobreviven si obtienen de la crítica y la secesión la fuerza para su autotransformación”²⁸.

Como manifiesta F. Tubino²⁹, es falso que las tradiciones se mantengan mejor opacando el pensamiento crítico, o si se parte de la base de que éste es una amenaza científicamente determinada contra las culturas tradicionales. Es fundamental que no confundamos tradicionalismo con tradición. El tradicionalismo es una sacralización de la tradición, que, al cosificarla, esto es, al reducir a la condición de cosa aquello que no lo es, la congela y la priva de su fuerza vivificante. De la misma manera, los que practican la ecología cultural practican el tradicionalismo acrítico bajo la forma del conservacionismo y la defensa de las culturas. Así, estos ecologistas culturales consideran que la apología de “lo propio” de las culturas no es más que un repliegue forzoso al pasado. Hoy sabemos, sin embargo, que cada presente construye su propio pasado, y que refugiarnos en una percepción cosificada de una versión no actualizada del pasado dificulta seriamente el asentamiento de identidades culturales susceptibles de potenciar el desarrollo de las capacidades de sus integrantes.

Al contrario, esta actitud *conservadora* facilita el apuntalamiento de los fundamentalismos étnicos, lo que a corto plazo conduce a la negación de la convivencia tolerante y de la ecuánime gestión de los inevitables conflictos inherentes a la vida social. En definitiva, que es indispensable actualizar el pasado, y redescubrirlo desde las preguntas y los retos del presente. Y en este sentido, la defensa de las tradiciones culturales, del *ethos* de los pueblos originarios no debe confundirse con el tradicionalismo acrítico del conservacionismo

²⁸ J. Habermas, 1999, pp. 211-212

²⁹ Cfr. F. Tubino, “Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva”, 2002.

cultural. Las tradiciones no son ni deben ser el límite de la crítica social, y si los *ethos* culturales ofrecen a sus miembros una normatividad propia, una ética, será en los referentes éticos transculturales propios de los pueblos en los que se fundamentará el ejercicio de la crítica autotransformadora de las culturas.

En esta misma línea, Habermas invierte el razonamiento de Taylor, y sostiene que los fines colectivos de una sociedad deben someterse al veredicto no sólo presente sino también futuro de los miembros de esa cultura, esto es, que desde una perspectiva democrática la identidad colectiva nunca puede situarse por encima de la determinación de los ciudadanos.

Asimismo, en lo que respecta a las políticas relacionadas con las minorías culturales, Habermas propone distinguir entre la «integración ética» (cultural) de los distintos individuos y grupos, y una «integración política» compartida por todos los ciudadanos en igual medida. Esta integración política arraigaría en una cultura política fundada en los principios constitucionales, interpretados desde la experiencia histórica de la nación, un “patriotismo de la constitución”. Pero esta cultura política moldeada por el contexto debe respetar el pluralismo de las comunidades en el nivel subpolítico. Lo decisivo es «mantener la diferencia entre los dos niveles de integración», de lo contrario la cultura mayoritaria usurpa las prerrogativas del Estado a costa de las demás culturas y formas de vida. En el caso de los inmigrantes, por ejemplo, el Estado puede demandar de ellos solamente una socialización política, que preserve los principios constitucionales, pero no una asimilación cultural (aunque nada puede garantizar que la estructura pública no afecte a su identidad moral a largo plazo). Se trata, por tanto, de articular la convivencia en torno a un consenso básico respecto a la creación y adopción de decisiones del poder, es decir, una política basada en los procesos democráticos, y en la comunicación libre y el control constitucional del poder. Un consenso que debe estar arraigado, a su vez, en esa cultura política del “patriotismo constitucional”.

Problemas y críticas

a) Como puede verse en el trabajo citado de Habermas, en el discurso multiculturalista parece subyacer una concepción esencialista de las culturas como complejos bien delimitados, estables y relativamente impermeables. Cuando, por ejemplo, Kymlicka afirma que “el deseo de las minorías nacionales de sobrevivir como identidades culturalmente distintas no es necesariamente un deseo de pureza cultural, sino simplemente la aspiración al derecho a mantener su propia pertenencia a una cultura específica y a continuar desarrollando dicha cultura de la misma (e impura) manera en que los

miembros de las culturas mayoritarias pueden desarrollar las suyas”³⁰, parece suponer que existe un mapa bien definido y estable de las culturas, en las cuales se incluirían de forma exclusiva los individuos. Pero de hecho designamos con el nombre de culturas complejos simbólicos extraordinariamente flexibles, en constante transformación y mixtura, como fruto de los contactos entre poblaciones y las transformaciones sociales. Y lo que los individuos necesitan no es el grupo cultural como tal, sino determinados elementos culturales.

¿Por qué la supervivencia de la comunidad cultural ha de ser considerada un fin en sí mismo? Lo importante no es que cada uno tenga una identidad distinta propia, sino que cada uno sea libre de elegir su identidad³¹. La integración cultural no priva a una persona de su cultura. Adquiere una nueva identidad cultural, que se convierte en *suya*. ¿Por qué oponerse a ella, si no es forzada?

b) Una consideración de la sociedad como compuesta de culturas (a las que pertenecen individuos), y no como compuesta de individuos con identificaciones basadas en la cultura (entre otras), puede contribuir a crear o exacerbar problemas, como el que muchos liberales advierten, de que una política multicultural corre el riesgo de que, en aras de proteger la identidad cultural de los grupos mediante derechos colectivos, puede dejar inermes a los miembros individuales de estos grupos ante la imposición por parte del grupo de costumbres y prácticas tradicionales contrarias a los derechos humanos y a los principios constitucionales (lo que plantea, secundariamente, el problema de cómo tratar, en un Estado democrático multicultural, a las minorías “liberales”).

Queriendo resolver esta cuestión, Kymlicka diferencia, en lo que se refiere a la protección de los “derechos diferenciados en función del grupo”³², entre «restricciones internas» y «protecciones externas». Las primeras se refieren a las relaciones intragrupalas: se trata de restringir la libertad de los propios miembros en nombre de la tradición o de la solidaridad del grupo, protegiéndolo del disenso interno. Las segundas, a las relaciones intergrupales: se tratarían de medidas para proteger al grupo de las decisiones externas (p. ej., derechos de autogobierno, subvenciones, etc.).

La demanda de protecciones externas puede plantear algunos problemas (p. ej., la discriminación en el estatus de algunos grupos respecto a otros); pero

³⁰ W. Kymlicka, 1996a, p. 149.

³¹ Cf. F. P. Vertova, “Cittadinanza liberale, identità collettive, diritti sociali”, 1994.

³² Kymlicka distingue tres tipos de «derechos diferenciados en función del grupo»:

^{a)} *derechos de autogobierno* (algún tipo de autonomía política o jurisdicción territorial “para asegurarse así el pleno y libre desarrollo de sus culturas y los mejores intereses de sus gentes”. (Esto se aplicaría a las minorías nacionales; podría llegar a la reivindicación de la secesión).

^{b)} *derechos poliétnicos*. Se trata de medidas específicas en función del grupo de pertenencia que “tienen como objetivo ayudar a los grupos étnicos y a las minorías religiosas a que expresen su particularidad y su orgullo cultural sin que ello obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante”. Ej.: exención de ciertas obligaciones.

^{c)} *derechos especiales de representación para grupos étnicos o sociales* en el seno de las instituciones centrales del Estado que los engloba (W. Kymlicka, 1996a, p. 89).

el aspecto más conflictivo lo plantean las restricciones internas. Desde un punto de vista liberal, «las restricciones internas son injustificables»: “El liberalismo –escribe Kymlicka– se compromete con (y quizá se define por) la perspectiva según la cual los individuos deberían tener libertad y capacidad para cuestionar y revisar las prácticas tradicionales de su comunidad”³³. Por tanto, desde la perspectiva de la autonomía no serían admisibles las violaciones de los derechos individuales, aunque será discutible que las políticas concretas apropiadas se llevaran a cabo por la vía de la persuasión (incluso si ello supone tolerar durante algún tiempo prácticas antiliberales), pero nunca por la de la imposición. En todo caso, sentencia Raz, los individuos que no se encuentran a gusto en su cultura nativa deben tener la posibilidad de salir del grupo.

En la propuesta multiculturalista, por tanto, hay dos cuestiones clave. La primera, si es o no necesario el reconocimiento de derechos de los grupos frente a los particulares para proteger la pervivencia de una comunidad cultural; y la segunda, si la defensa de un «derecho de salida» no presupone una pertenencia electiva a la comunidad cultural, incompatible con los planteamientos adscriptivos del multiculturalismo.

c) Una política multiculturalista puede promocionar culturas, o aspectos de ciertas culturas, que son inaceptables desde el punto de vista de los derechos del hombre y la autonomía de las personas. En este caso sería mejor desalentar la continuidad de esas prácticas que son opresivas para los miembros del grupo, y favorecer la inserción en una cultura respetuosa de los derechos. Con todo, en esta coyuntura habrían de tenerse en cuenta las dificultades que puedan experimentar las personas intensamente socializadas dentro de estas culturas para comprender puntos de vista muy alejados de los suyos, además de los impedimentos que pudieran tener para transformar sus actitudes.

d) El riesgo de que una política multiculturalista propicie la «consolidación de culturas fuertemente especificadas y aisladas», y, en consecuencia, mine la cohesión social, sobre la que ha de sostenerse una identidad cívica compartida. En este sentido, la «política de la diferencia» corre el riesgo de llevar a una *guetización* de la sociedad: cada grupo se retira tras los límites de su identidad, sin reconocer una cultura común más amplia³⁴. Y esta cultura cívica común es precisamente más necesaria en las sociedades multiculturales de nuestros días, donde diversos grupos culturales comparten el espacio político. Se trataría, por tanto, de evitar estimular cualquier riesgo de disgregación, que en ocasiones puede resultar traumática.

e) También considero que el planteamiento de Kymlicka de que las «naciones cívicas», a diferencia de las «naciones étnicas», serían ajenas a rasgos etnoculturales, es ficticio, porque la ciudadanía nacional se define siempre en

³³ W. Kymlicka, 1996a, p. 211.

³⁴ Cf. R. Beiner, “Liberalismo, nacionalismo, ciudadanía: tres modelos de comunidad política”, 1997.

términos culturales; la única diferencia es el carácter más o menos abierto e incluyente de la misma. Y si se reconoce esto, “queda claro que en los Estados multinacionales la pertenencia cultural de algunas personas sólo puede ser reconocida y protegida mediante el respaldo a derechos de grupo en el seno del Estado”³⁵.

f) Se puede cuestionar también la pretensión de distinguir, como hacen autores como Rawls o Habermas, entre identidad política e identidad cultural. La misma diferenciación entre estos dos niveles –se objeta– presupone una concepción particular, propia de una determinada cultura, de la relación entre lo público y lo privado que no tiene por qué ser compartida (y tal vez no puede serlo) por miembros de otras culturas, que no pueden dejar al margen su concepción del bien al actuar en el espacio público. Por otra parte, la adopción de una cultura política basada en los derechos implica necesariamente cambios en las formas de vida de las culturas “tradicionales”³⁶. En esta línea, F. P. Vertova sostiene que “la aceptación de una ciudadanía implica la disponibilidad a aceptar la nueva identidad producida por el ejercicio de los derechos de ciudadanía”³⁷. Así pues, la diferenciación no sería sostenible ni desde una perspectiva pluralista ni desde una perspectiva democrática.

Cabe además pensar que aun compartiendo una cultura política común, las minorías nacionales consideren que tienen una identidad cultural específica, en función de la cual constituyen «una sociedad distinta», lo que fundamenta su derecho a un reconocimiento en el plano político materializado en derechos de autogobierno. En definitiva, que ignorar la pluralidad cultural bajo el manto de la ciudadanía común exacerba el problema.

Conclusión

El multiculturalismo nos sitúa ante la tensión entre la identidad política común y la diferencia dada por la particularidad cultural que, aun siendo prepolítica, tiene consecuencias políticas.

Parece necesario que una concepción democrática de la ciudadanía haga visible e incorpore la pluralidad cultural, respetando la identidad de los distintos grupos culturales y favoreciendo su desarrollo. Esto ha de traducirse en políticas que posibiliten la educación en la lengua y cultura de origen, el reconocimiento de las costumbres y prácticas de los grupos dentro de los límites de los derechos fundamentales, el conocimiento por parte de todos de la cultura y

³⁵ W. Kymlicka, 1996b, p. 28.

³⁶ Por ejemplo, la libertad de culto implica una concepción de la experiencia religiosa como hecho privado.

³⁷ F. P. Vertova, 1994, p. 184.

tradiciones del resto de las culturas coexistentes, la promoción de asociaciones culturales y del acceso a los medios de comunicación, etc.

Pero creo que es precisamente el hecho de la multiculturalidad, junto con la mundialización, lo que hace hoy más necesario que nunca encontrar estándares transculturales de entendimiento. Como se ha dicho muchas veces, sólo desde una perspectiva universalista es posible reconocer las diferencias y, a la vez, buscar la convergencia de los diferentes. Si se opta por un multiculturalismo diferencialista, relativista, que considera que los valores, instituciones y cultura de los grupos son inconmensurables, y que todos los valores históricamente afirmados en la cultura occidental son meramente occidentales, llegaremos, en el mejor de los casos, a un sistema de *apartheid*, de guetos que se ignoran mutuamente; y, más probablemente, el conflicto se resolverá mediante la imposición o la *limpieza étnica*. Sólo si se apela a valores universales compartidos más allá de los límites de cada cultura (como, por ejemplo, el derecho de cualquiera a disponer de los medios de adquisición y uso de su lengua materna) puede hacerse posible una convivencia multicultural dentro de una sociedad política, porque se reconoce que las diferencias no son base suficiente para establecer una desigualdad de derechos, ni base apta para fundar privilegios. Sólo así será posible reconocer la pluralidad interna de las comunidades culturales, evidencia que el discurso multiculturalista tiende a pasar por alto deliberadamente.

Bibliografía

BEINER, R., 1997, “Liberalismo, nacionalismo, ciudadanía: tres modelos de comunidad política”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 10, Madrid.

BENHABIB, S. (ed.), 1996, *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton (NJ), Princeton U.P.

HABERMAS, J., 1993, “Struggles for Recognition in Constitutional States”, *European Journal of Philosophy*, vol. 1, nº 2.

HABERMAS, J., 1998, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.

HABERMAS, J., 1999, *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona.

HABERMAS, J., 2002, *Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid.

KYMLICKA, W., 1996a, *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.

KYMLICKA, W., 1996b, “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”, *Isegoría*, nº 14, Madrid.

KYMLICKA, W, 1996c, “Federalismo, nacionalismo y culturalismo”, *Revista internacional de filosofía política*, nº 7, Madrid.

LAMO DE ESPINOSA, E., 1995, “Fronteras culturales”, LAMO DE ESPINOSA, E. (ed.), *Culturas, estados, ciudadanos Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Alianza, Madrid.

PHILLIPS, A., 1998, “¿Y qué tiene de malo la democracia liberal?”, R. AGUILA, F. VALLESPÍN y OTROS, *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid.

RAWLS, J., 1996, *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona.

RAZ, J., 1994, “Multiculturalism: A Liberal Perspective”, *Ethics in the Public Domain*. Oxford, Clarendon Press.

REQUEJO, F., 1996, “Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales”, *Revista internacional de filosofía política*, nº 7, Madrid.

TAYLOR, Ch. 1993, *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*, FCE, México (con comentarios de A. Gutmann, S.C. Rockefeller, M. Walzer y S. Wolf).

TOURAINÉ, A., 1995, “¿Qué es una sociedad multicultural?”, *Claves de razón práctica*, nº 56, Madrid.

TUBINO, F., 2002, “Entre el multiculturalismo y la interculturalidad: más allá de la discriminación positiva”, *Revista Derecho & Sociedad* nº 19, Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

VERTOVA, F. P., 1994, “Cittadinanza liberale, identità collettive, diritti sociali”, D. ZOLO (ed.), *La cittadinanza*, Laterza, Roma.

WALZER, M., 1996, “La crítica comunitarista del liberalismo”, *La Política*, nº 1, Paidós, Barcelona.