



NACIONALISMO, IDENTIDAD Y PLURICULTURALIDAD

Pedro Talavera

INTRODUCCIÓN

Alain Touraine ha pronosticado que el siglo XXI estará dominado por “la cuestión nacional”, como el siglo XX lo estuvo por la cuestión social. “En todas las partes del mundo –señala– es visible el desgarramiento entre un universalismo arrogante y unos particularismos agresivos. El principal problema político es y será limitar ese conflicto total y establecer unos valores comunes entre intereses opuestos”¹.

En la Europa de la posguerra, tras la experiencia trágica del nacional-socialismo y del fascismo, conceptos como el de nación, identidad nacional o cultura nacional, resultaron fuertemente desacreditados como sospechosos de arrogancia e imperialismo y sinónimos de sentimientos racistas y xenófobos. Desde entonces, el nacionalismo ha sido objeto de duras críticas e impugnaciones como culpable de inventar y exaltar falsas mitologías, de la imposición artificial de inexistentes homogeneidades culturales, de la

1. TOURAINE, A., “Vrais et faux problemes”, en *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en dédet*, Michel Wieviorka (dir.), Paris, La Découverte y Syros 1997.

irracional apología de lo étnico². En definitiva, al nacionalismo se le suele reprochar el intento de reproponer un momento superado de la historia —el período de las identidades nacionales—, donde la tensión siempre latente entre las orientaciones universalistas (valor del Estado de Derecho y la democracia) y el particularismo de una nación que se afirma a sí misma frente al mundo (valor de la identidad por encima de los individuos), acabó desembocando en el totalitarismo y en la idea de la supremacía racial del propio pueblo³. En un momento histórico donde se plantea la evolución hacia una identidad posnacional, fundamentada en la dimensión universalista del denominado “patriotismo constitucional” y basada en la lealtad a los principios políticos de libertad, pluralismo y democracia, reivindicar un particularismo étnico-nacional (basado en una ficticia e inexistente homogeneidad del pueblo), suele ser interpretado, por una gran mayoría, como un intento de resucitar caducos fantasmas del pasado⁴.

Después de todo esto ¿debemos considerar, como afirman unos, que los conceptos de nación e identidad nacional deberían haber sido ya superados y que el nacionalismo ha dejado de tener sentido en el horizonte de una sociedad global, o cabe concebir, como afirman otros, que hoy estas realidades cumplen un papel decisivo frente a la posibilidad de articular un nuevo modelo

2. En este sentido se manifiestan, entre otros, los trabajos de KHON, H., *The idea of nationalism*, Harper, Nueva York 1944; *Nationalism: its meaning and history*, Princeton 1955; *The age of nationalism*, Harper, Nueva York 1962; HOBBSBAWM, E., *The age of revolution: 1789-1848*, Mentor, Nueva York 1964; KEDOURIE, E., *Nationalism*, Londres 1960; *Nationalism in Asia and Africa*, Londres 1971; GELLNER, E., *Nations and Nationalism*, Oxford 1983; *Nationalism*, Oxford 1993; ANDERSON, B., *Imagined communities*, Londres 1983.

3. HABERMAS, J., *Identidades nacionales y posnacionales*, Tecnos, Madrid 1994, pp. 88-93.

4. Cfr. HABERMAS, J., *Más allá del estado nacional*, Trotta, Madrid 1997, pp. 112-113.

político de estado pluricultural basado en la noción de ciudadanía diferenciada?

La respuesta a esta pregunta exige un doble análisis. En primer lugar, hay que establecer, aunque sea de modo sucinto, los parámetros conceptuales e históricos sobre los que se asienta el nacionalismo: la idea de nación e identidad nacional, la relación entre Estado y nación, el principio de autodeterminación. En segundo lugar, y a partir de esos presupuestos, examinar el papel que debe otorgarse hoy a la identidad nacional en el contexto de sociedades multiculturales.

I. PROCESO DE DEMONIZACIÓN DEL NACIONALISMO

En el período de posguerra, comenzó a abrirse paso con fuerza la idea de que una Europa unida representaba la mejor garantía para la paz y la prosperidad económica. La paz se presentaba como un objetivo prioritario que pusiera fin a la tentación bélica de los particularismos etno-nacionalistas y una enemistad entre Estados que había provocado dos guerras mundiales y cotas escalofriantes de destrucción y de muerte. La integración económica se consideró la vía más persuasiva y adecuada para iniciar ese proceso unificador, dejando para un segundo momento la integración política de todos los pueblos de Europa. De este modo, la Comunidad Económica Europea –cuyo germen estuvo representado por Alemania, Francia, Italia, Países Bajos, Bélgica y Luxemburgo, con el paraguas protector de la OTAN frente a la amenaza soviética–, se constituyó en un club que ofrecía un modelo económico muy atractivo del que pronto desearon formar parte muchos otros Estados europeos. El paso del tiempo ha demostrado que no era la vía económica el camino natural para la construcción de la pretendida unidad política. Entre otras cosas, por la dificultad que supone recrear una comunidad espiritual, basada en un precipitado histórico de valores europeos comunes, si

es que una tarea de ese calibre fuera realmente posible y este tipo de valores fueran realmente existentes⁵.

En todo caso, cuando parecía inapelable —e inaplazable— la construcción de esa unión política europea y cuando ya se habían puesto en marcha mecanismos encaminados a depositar en una instancia supranacional las funciones de los viejos —y supuestamente obsoletos— Estados nacionales, ha germinado con inusitada feracidad en este final de siglo una tendencia opuesta, reflejada en el recrudescimiento del nacionalismo de Estado, del etno-nacionalismo, del nacionalismo fundamentalista y del regionalismo.

1. *Resurgir del nacionalismo*

Cabe identificar tres fenómenos que podrían situarse en la base y el origen de los tres principales modelos del nacionalismo emergente.

La caída del muro de Berlín fue uno de esos sucesos, tan trascendentales como imprevistos. Como ya sucedió con otros acontecimientos históricos, los dirigentes de la humanidad y sus vanguardias intelectuales se vieron sorprendidos por este fenómeno que no habían previsto. Con él vino la desaparición del comunismo y la superación de un mundo bipolar que, curiosamente, llevó aparejada la sucesión de múltiples conflictos étnico-nacionales, en su gran mayoría sangrientos. En ese contexto y en el ámbito de la Europa oriental, surgieron los denominados *nacionalismos*

5. GALTUNG, J., *The European Community: a superpower in making*, Allen and Unwin, Londres 1973; GARCÍA, M., *European identity and the search for legitimacy*, Printer, Londres 1993. Sobre el complejo proceso de creación de las identidades nacionales en Europa en la Edad media y su posterior consolidación en la modernidad vid. LLOBERA, J. R., *El dios de la modernidad. El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental*, Anagrama, Barcelona 1996.

*poscomunistas*⁶. El hundimiento del sistema soviético dejó al descubierto una serie de fuerzas que habían permanecido congeladas o dormidas durante más de medio siglo. De este modo, naciones cuya existencia permanecía sólo como un eco o una sombra en la memoria colectiva, brillaron de nuevo en el panorama internacional y Estados que parecían consolidados para siempre, mostraron sus pies de barro (el fenómeno de la unificación alemana y la disgregación de Checoslovaquia o Yugoslavia resultan paradigmáticos). Curiosamente, aunque el mundo ex-comunista presenta una realidad bastante deprimente tanto a nivel económico como político, la exaltación de lo nacional y de lo étnico permanece siempre en un indiscutible primer plano.

Un segundo modelo surge ligado al complejo proceso de transformación política al que están siendo sometidos los Estados-Nación en el ámbito occidental⁷. Se está produciendo en ellos un progresivo estrechamiento competencial junto a importantes restricciones de soberanía. No se trata de una crisis existencial, (porque sobre ellos se seguirá construyendo el mundo futuro), pero el acelerado proceso de transferencia de símbolos y parcelas soberanas a las entidades supranacionales (Unión Europea, Mercosur, NAFTA, etc.), acompañado de sustanciales traspasos de poder político y de servicios esenciales a las regiones y nacionalidades interiores (Inglaterra, España, Italia, etc.), han provocado una cierta crisis de los Estados tradicionales, al tiempo que un reforzamiento de las subunidades locales y nacionales no estatales. En este contexto surgen los denominados *nacionalismos soberanistas*, fruto de las reivindicaciones de determinados grupos nacionales, existentes en el interior de los estados plurinacionales que, al abrigo de amplias parcelas de autonomía ya consolidadas, se presentan y se legitiman a sí mismos como “naciones” que

6. Vid. SARTORI, G., *La democracia después del comunismo*, Alianza, Madrid 1990.

7. Vid. ZAGREBELSKY, G., *El derecho dúctil. Ley, principios, derechos*, Trotta, Madrid 1997.

aspiran a un pleno reconocimiento de su soberanía estatal e independencia (el país Vasco resulta paradigmático en la actualidad).

En tercer lugar, han aparecido los denominados *nacionalismos reactivos*, presentes fundamentalmente en el ámbito de la Europa occidental, desarrollada y democrática, pero con un marcado carácter xenófobo y excluyente, como resultado de la creciente presencia de poblaciones inmigrantes que, a menudo, son diferentes en cuanto a religión, raza, lengua y cultura. Estas comunidades étnicas, que ocupan con frecuencia los escalones más bajos de la estructura socioeconómica de los estados occidentales, son percibidas por un amplio porcentaje de la población autóctona como una amenaza potencial o real a la identidad nacional del país⁸.

2. *Nacionalismo, xenofobia y separatismo*

La constatación de este panorama de reivindicaciones de lo étnico-nacional en medio de una dinámica global de tendencia a la unidad política, no ha hecho sino reafirmar una valoración, si cabe aún más negativa del nacionalismo, como promotor de una

8. Vid. ÁLVAREZ DORRONSORO, I., *Diversidad cultural y conflicto nacional*, Talasa ediciones, Madrid 1993. En este sentido, los Estados han desarrollado un cierto número de estrategias para hacer frente a los aspectos más conflictuales del problema: controles más estrictos de inmigración, políticas de asimilación (que han fracasado debido a la diversidad de los inmigrantes y a la resistencia de los autóctonos occidentales) y la idea del multiculturalismo y el multinacionalismo (que aunque se ha presentado como alternativa al asimilacionismo, también cuenta con la resistencia de las poblaciones autóctonas). Desde esta perspectiva puede afirmarse que el estado francés ha seguido tradicionalmente una política asimilacionista; el estado alemán tiene criterios muy restrictivos respecto a la nacionalidad, lo cual tiende a perpetuar la existencia de una comunidad de ciudadanos y una comunidad de no ciudadanos; los gobiernos del Reino Unido y los Países Bajos han sido partidarios de una política multiculturalista y los países de la Europa Meridional no tienen aún políticas claras al respecto debido a que el fenómeno de la inmigración es todavía reciente y los ha pillado por sorpresa.

inaceptable tendencia disgregadora (secesionismo) o como incitador de un sentimiento excluyente y xenófobo (homogeneidad cultural) que ha desembocado en una notable demonización del mismo. Desde esta perspectiva, el nacionalismo se dibuja como un espectro que amenaza con su trasnochado e irracional particularismo el definitivo impulso universalista exigido por una sociedad del futuro que desea edificarse sobre la paz, la libertad y el bienestar. En efecto, la palabra nacionalismo es proferida desde casi todos los ámbitos políticos como la definitiva y última explicación a la existencia cotidiana de crímenes espantosos y también como una fuerza disgregadora que, en última instancia, amenaza la estabilidad y el futuro de todo el orden europeo.

Los violentos conflictos nacionalistas surgidos en la guerra de los balcanes, acompañados por fenómenos de auténtica “limpieza étnica”, han contribuido a generar un proceso de demonización de todo nacionalismo, apuntalando un indisoluble matrimonio entre este concepto y los de secesionismo y xenofobia. No parece, sin embargo, que tal identificación resulte demasiado objetiva⁹.

En efecto, mediante la identificación del nacionalismo con el secesionismo (separatismo, balcanización, etc.), se juzga el fenómeno desde una perspectiva exclusivamente política, en clave de poder, y se proyecta sobre la cuestión un curioso proceso de restricción mental: las fuerzas que llevan a una nación a luchar por la autonomía o la independencia se consideran ilegítimas, desestabilizadoras y perversas; mientras que aquellas que la mantienen sometida a unas determinadas estructuras estatales, se consideran en cambio legítimas, armonizadoras y garantes del progreso y la paz. Ni la historia ni el Derecho parecen aportar elementos tan contundentes como para deslegitimar con claridad a uno u otro posicionamiento. De manera que, si como dijo alguien, el *nacionalismo* es el *patriotismo* de los otros, el

9. LLOBERA, J. R., “Estado soberano e identidad nacional en la Europa actual”, en *Cultura, Estados, ciudadanos*, E. Lamo de Espinosa (ed.), Alianza, Madrid 1995, pp. 140-145.

secesionismo de unos bien puede contemplarse como la lógica del *ethnos*.

En todo caso, no se puede negar la creciente erosión de los Estados multinacionales. En efecto, durante todo el siglo XX la tendencia hacia la soberanía por parte de pequeñas naciones ha sido constante, lo cual hace suponer que, muy probablemente, el impulso continuará durante el presente siglo. Ahora bien, el proceso disgregador de la Europa oriental ha dejado clara una cosa: que la soberanía no es una pre-condición para el desarrollo económico o para la estabilidad política; de ahí que la reivindicación de la nación y la lucha por la autodeterminación responden a motivaciones que van más allá de una mera ambición de poder político o de *status* económico. Necesariamente deberemos buscar en ello un sentido y una motivación más profundos¹⁰.

Por otra parte, la demonización del nacionalismo se hace presente en el contenido peyorativo que el término recibe en la prác-

10. Por otro lado, sugerir que la existencia de estados pequeños crea inestabilidad es contrario a la experiencia histórica. En Europa han sido casi siempre los estados grandes quienes han provocado los conflictos. Los estados pequeños existentes en la actualidad en la Europa occidental (hay seis que son minúsculos), no son por lo general fuentes de inestabilidad, sino países abiertos y pacíficos. En esta línea, Leopold KOHR, en su libro titulado *The breakdown of nations* (Londres 1957), sugería que un mundo formado por estados pequeños era un mundo más atractivo para vivir que un mundo formado por estados grandes. A fin de cuentas, un dictador andorrano nunca podría ser tan funesto como un Hitler presidiendo una Alemania expansiva o un Stalin presidiendo una Unión Soviética en expansión. Kohr pensaba que la federación europea del futuro sólo podría tener éxito si los estados grandes eran divididos en sus unidades constituyentes más pequeñas. En definitiva, propugnaba un retorno a la Europa de las naciones medievales tradicionales. En cierto sentido, la Europa de las regiones se aproxima a esta idea. Sin embargo, resulta patente que ante el aumento de las reivindicaciones de autodeterminación por parte de naciones pequeñas, la única respuesta que se contempla consiste en buscar fórmulas políticas nuevas que permitan acomodar esas tendencias sin recurrir a la independencia formal, como si esa independencia representara el peor de los males y el más funesto ataque al progreso y a la paz (LLOBERA, J. R., "Estado soberano e identidad nacional en la Europa actual", *o. c.*, pp. 141-142).

tica totalidad de la literatura política actual. Aunque la palabra es ambigua y puede reflejar significados muy diversos, se tiende a considerarlo casi exclusivamente como un amor extremo e irracional hacia la nación (entendida ésta como expresión excluyente de una identidad de lengua y cultura en un territorio)¹¹, hasta el punto de que, llegado el momento, se debe estar dispuesto a sacrificar todo por esa causa (incluido la vida). También se suelen asociar al nacionalismo emociones del tipo más primitivo, razón por la cual se le conecta con frecuencia al “tribalismo”, entendido éste como la exaltación irracional de pasiones ancestrales, completamente ajenas a la civilización. Incluso el noble y deseable concepto de patriotismo (amor a la república como expresión de unas instituciones y una forma de vida que defiende la libertad y la igualdad de quienes conviven en un espacio común), ha sido supuestamente infectado por el nacionalismo y confundido con el amor a la nación (expresado en defender y reforzar la homogeneidad cultural, lingüística y étnica de un pueblo)¹².

11. Con frecuencia el nacionalismo se ha presentado como una especie de *Kulturkampf*, es decir, una tendencia a la creación de una uniformidad cultural en espacios geográficos cada vez más amplios. Con independencia de que sea o no cierto, el objetivo resulta de imposible alcance. Como afirma Llobera, la uniformidad cultural tiende siempre a generar su opuesto, algo así como la cantonalización cultural. Suele admitirse, por ejemplo, la idea de que existe una cultura global (criticada por la izquierda como la americanización del mundo), pero en realidad no existe tal cosa, lo que existe realmente es un sistema de comunicación global, que actualmente sirve de vehículo a la cultura norteamericana, pero que podría utilizarse también de manera diferente. Así pues, no debemos perder de vista que los productos más genuinos de la posmodernidad son la hibridación y la celebración de la variedad y la diferencia. De manera que todo intento de imponer una uniformidad cultural resultaría una quimera tan inútil como irrealizable (LLOBERA, J. R., “Estado soberano e identidad nacional en la Europa actual”, *o. c.*, pp. 142-143).

12. En este sentido resulta interesante el trabajo de VIROLI, M., *Por amor a la Patria*, Acento, Madrid 1997, en su intento de reconstruir y distinguir la línea histórica y conceptual de los términos nacionalismo y patriotismo, delatando su utilización partidaria para fines políticos e ideológicos muy distintos. Virolli aboga por la defensa de un patriotismo sin nacionalismo, aunque

De acuerdo con esta visión, se presenta casi como un imperativo volcar sobre el nacionalismo un juicio profundamente negativo que le imposibilita para expresar cualquier tipo de sentimientos o ideales positivos. Y sin embargo, por virtud del nacionalismo hemos visto producirse fenómenos loables de heroísmo, de lucha contra la opresión, de construcción de una nación; así como manifestaciones culturales (literatura, arte), que no podemos reprochar ni condenar sino, por el contrario, admirar y respetar.

Hitler fue un nacionalista y su programa lo fue genuinamente hasta el extremo. Y esto llevó a su contemporáneo Stefan Zweig a exclamar, en pleno horror nazi, en 1941 (un año antes de suicidarse): *“He visto nacer y expandirse ante mis propios ojos..., la peor de todas las pestes, el nacionalismo, que envenena la flor de nuestra cultura europea”*. Pero Ghandi también fue, a su manera, un nacionalista y su nacionalismo —bien distinto al nazi—, creó la India de hoy. Fue el nacionalismo surgido de la Ilustración y del

reconoce la victoria ideológica del lenguaje del nacionalismo que ha relegado al lenguaje del patriotismo a los márgenes del pensamiento político contemporáneo (cfr. *o. c.*, p. 202). Reconoce Virolli la dificultad de traducir los vínculos de lengua, cultura e historia, que son los constitutivos más fuertes de la compasión y la solidaridad cívica, en “amor a la libertad común” que es el constitutivo esencial del amor a la patria (cfr. *o. c.*, p. 26). De aquí que defienda la necesidad de recuperar un patriotismo republicano, que supone amar aquello que tenemos en común con otros, sin tener en cuenta que sea exclusivamente nuestro, frente al patriotismo de la tierra, en cuanto amor a un lugar cuya posesión exclusiva nos hace sentir mejores que los demás (cfr. *o. c.*, p. 81). Su intento de perfilar el patriotismo como un amor a la libertad común trata de superar la concepción habermasiana del patriotismo constitucional, acusado por Rusconi de no tener en cuenta que el tipo occidental normal de identidad nacional se basa en una síntesis de principios universales de ciudadanía, y datos o formas de vida prepolíticas de tipo étnico o cultural. De manera que la ciudadanía constitucional florecería no contra sino a través o dentro de elementos étnicos y culturales. Habermas quiere hacer de la ciudadanía lo más universal y político posible mientras que Rusconi pretende hacerla lo más nacional posible. Para Virolli, tanto uno como otro van demasiado lejos (cfr. *o. c.*, pp. 217-219).

Romanticismo el que ayudó a configurar las naciones de Europa en el Siglo XIX, pero es también nacionalista el movimiento que cuestiona muchos de esos estados-nación en la actualidad. El viejo aforismo aparece siempre cargado de sentido: “*Es bueno mi nacionalismo y repulsivo el tuyo*”¹³.

A la vista de esta tensión de contrarios no parece descabellado pensar que el nacionalismo carezca de contenido predeterminado, de modo que, siendo un simple depositario de significados, pueda recoger y reflejar las mejores o las peores realidades de una nación, desde las democráticas y liberales hasta las totalitarias o las fundamentalistas¹⁴. Sólo en función de ese contenido cabe valorar el papel (positivo o negativo) que hoy están desempeñando los nacionalismos ante la realidad de un mundo globalizado.

Como ha recordado McCormick, acogiendo la distinción Dworkiana, no deberíamos confundir el concepto de nacionalismo con una determinada concepción del mismo. Según el autor escocés, la teoría ortodoxa se engaña al confundir las concepciones hegelianas decimonónicas de nación y nacionalismo con el nacionalismo mismo¹⁵. El nacionalismo carece de contenido predeterminado. Ha habido y hay diversas concepciones de nacionalismo. Lo que marca la diferencia entre unas y otras es la ideología a la que están asociadas. Si el nacionalismo se asocia a ideologías democráticas y pluralistas, el resultado será completamente diferente que si aparece asociado a ideologías xenófobas y exclusivistas.

Así pues, el concepto de nacionalismo conlleva el sentimiento de pertenencia a una comunidad determinada por una cultura común, que incluye a menudo una lengua específica, ligada a un

13. JÁUREGUI, R., “Nacionalismo”, en *Glosario para una sociedad multicultural*, Fundación Bancaixa, Valencia 2003, p. 262.

14. LLOBERA, J. R., “Estado soberano e identidad nacional en la Europa actual”, *o. c.*, p. 144.

15. MACCORMICK, N., “Nació i nacionalisme”, *Afers* 8 (1988-89), p. 390.

territorio concreto, que posee una historia compartida, con conciencia de identidad y con pretensión y vocación de decidir sobre su futuro político y desarrollar institucionalmente su singularidad histórica y cultural. Ahora bien, las concepciones del nacionalismo ligadas a la doctrina de la soberanía estatal y del estado-nación, obedecen a una idea del nacionalismo profesada por los teóricos del siglo XIX, para los cuales, la ecuación nación=estado=soberanía se planteaba de modo unitario y absoluto¹⁶. Veamos cómo se ha desarrollado esta ecuación.

II. NACIONES, IDENTIDADES Y ESTADOS

No se trata de realizar aquí un excursus histórico o doctrinal sobre los conceptos de nación o estado¹⁷. Se trata tan sólo de precisar algunos aspectos que contribuyan a aclarar su complejidad y ambigüedad.

1. *Nación e identidad nacional*

La nación es un concepto ambiguo en el que pueden identificarse tres significados diversos:

a) En primer lugar, *nación* (casi siempre utilizado en plural) hace referencia a grupos de seres humanos que se diferencian entre sí por sus propias costumbres, usos, lengua, etc. No se trata de que un grupo se identifique por una, dos o tres de esas notas; se trata de que en él se ha verificado una mezcla de todas ellas hasta constituir lo que se suele denominar como un “carácter propio” que los hace singulares. Desde esta perspectiva, podemos entender que *nación* en un *sentido objetivo* quiere decir *comunidad*

16. BEA, E., “Naciones sin Estado: la asignatura pendiente de la construcción europea”, en *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Tirant lo blanch, Valencia 2002, p. 139.

17. Un estudio histórico exhaustivo y pormenorizado sobre el tema puede encontrarse en LLOBERA, J. R., *El dios de la modernidad*, o. c., pp. 18-129.

nacional. De todos modos, sigue siendo un concepto impreciso puesto que no todo grupo con un carácter propio se considera a sí mismo una nación o es considerado por otros como tal. En esta tarea resulta clave el desarrollo político e histórico por el que ha discurrido el grupo, pero también resulta importante el factor psico-sociológico; una conciencia de la propia identidad nacional. Un ejemplo claro del carácter impreciso de este concepto lo representa el pueblo judío: ¿Quién es judío? Esta cualidad no queda definida específicamente por rasgos exteriores, por una lengua, por un territorio, ni siquiera por una religión. Lo realmente decisivo es que uno sienta su pertenencia al pueblo judío, si bien es cierto que la subjetividad debe sustentarse sobre la base de determinados rasgos objetivos. Esto significa que en el *sentido objetivo de nación* no se puede prescindir de una determinada componente subjetiva¹⁸.

b) En una segunda acepción, el concepto *nación* se encuentra inseparablemente ensamblado al concepto de *Estado*. En este caso, la voluntad de un grupo de seres humanos de constituir un Estado (de llegar a serlo o de seguir siéndolo), convierte a este grupo en una nación en el *sentido subjetivo*. Desde esta perspectiva, la nación, no sólo contiene un elemento subjetivo, sino que se define específicamente en clave socio-psicológica. Nación (casi siempre en singular) significa en este caso una *comunidad de destino*. Se tiene un pasado y una historia común y, como consecuencia, unos se sienten vinculados a otros en el presente y en el

18. El concepto de nacionalidad, tal como se empleó y se emplea en la antigua Europa del Este, tiene mucho que ver con el sentido objetivo de nación. En la antigua Unión Soviética, por ejemplo, se hacía constar en el pasaporte la *nacionalidad* del titular de acuerdo con una especificación *ad hoc*: ruso, alemán, judío, ucraniano, etc. De acuerdo con esto, el concepto nación se convertía en jurídicamente relevante porque sólo determinados grupos eran reconocidos como nación y la pertenencia a una nación suponía el reconocimiento de determinadas consecuencias jurídicas por parte del Estado. Continuando con el mismo ejemplo, a quienes tenían un origen holandés se les negó una nacionalidad propia y se les consideró alemanes.

futuro¹⁹. En palabras de Renan, “*Une nation est donc une grande solidarité, consituée par le sentiment des sacrifices qu'on a faits et de ceux qu'on est disposé à faire encore... L'existence d'une nation est... un plébiscite de totuts les jours*”²⁰. De este modo, la voluntad de destino común de uno o varios grupos nacionales es lo que constituye el propio Estado, al igual que el cese de esa voluntad de pertenencia al Estado acaba destruyéndolo.

Así pues, tenemos un significado de nación como “comunidad nacional” y otro como “comunidad destino”. La relación entre ambos resulta bastante complicada. Por ejemplo, el pueblo norteamericano y el pueblo suizo constituyen comunidades de destino pero no forman comunidades nacionales únicas. Norteamérica se constituye a partir de muchas comunidades nacionales y Suiza se compone de cuatro comunidades nacionales diversas. Holandeses y flamencos, alemanes y austriacos, pertenecen sin duda a la misma comunidad nacional (cultura, lengua...), pero en el desarrollo histórico se ha producido un movimiento de separación recíproca y forman ahora, con el acuerdo de casi todos, Estados propios²¹.

19. En esta línea se manifiesta Gellner al exponer los dos elementos con los cuales se puede definir una nación: 1. Dos hombres son de la misma nación si, y sólo si, comparten la misma cultura, entendiendo por cultura un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta de comunicación. 2. Dos hombres son de la misma nación si, y sólo si, *se reconocen* como pertenecientes a la misma nación. Las naciones hacen al hombre; las naciones son los constructos de las convicciones, las fidelidades y solidaridades de los hombres (GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*, o. c., p. 20).

20. RENAN, E., “Qu’st-ce qu’une nation?”, en *Oeuvres complètes*, Calmann-Lévy, Paris 1947-1961, I, p. 889.

21. Como es lógico, un Estado que no se compone de una comunidad nacional única, necesita por lo general de más símbolos y rituales que colaboren a reforzar la unidad que un Estado homogéneo en ese sentido. Este hecho resulta muy patente en los Estados Unidos. En las antiguas colonias africanas que alcanzaron su independencia después de la segunda guerra mundial, se habló de *nation building*, es decir, que a partir de varias comunidades nacionales (tribus) había que construir una nación portadora del estado.

c) Por último, podemos considerar también una acepción “jurídica” de *nación*. Desde esta perspectiva, nos estamos refiriendo a un sinónimo de población del Estado. Es decir, quien tiene la nacionalidad jurídica de un estado pertenece jurídicamente al substrato de personas de ese estado. Nación significa aquí *comunidad jurídica*.

2. Nación y Estado

Por lo que se refiere al Estado, podemos sintetizar básicamente tres visiones del fenómeno que, en parte, representan tres momentos diversos en su desarrollo histórico hasta su definitiva confluencia con el concepto de nación²².

a) *El estado como objeto de derechos*

Hasta la revolución francesa, el príncipe, el rey, la nobleza y el alto clero formaban la nación. Bajo el concepto de Estado se entendían de modo general los partidarios de los príncipes y su aparato de poder. Maquiavelo –de quien proviene el concepto moderno de “Status” (Stato)–, consideró al Estado primariamente como objeto²³. Las capas dirigentes del *Ancienne Régime* consideraban a los hombres y al país como una propiedad y vivían de ambos. La famosa frase *L'État c'est moi*, a partir de la convicción de que “el Estado me pertenece”, presupone que la relación entre príncipe/clases altas, por un lado y los súbditos por otro, se configuraba como una relación de derecho privado. Bienes y personas se podían dejar en herencia, regalar o intercambiar²⁴.

22. Seguimos aquí la distinción propuesta por VAN WISSEN, G., “Estado y nación”, en *Communio*, año 16, marzo-abril 1994, pp. 133-137.

23. VIROLLI, M., *Por amor a la Patria*, o. c., pp. 49-60.

24. LLOBERA, J. R., *El dios de la modernidad*, o. c., pp. 18-129.

b) *El estado como sujeto de derechos*

En el absolutismo ilustrado, junto a otros sujetos de derechos, el Estado adquiere la categoría de sujeto portador de derechos y deberes. El príncipe se constituye, de acuerdo con esta concepción, en “portador de las funciones del Estado”. Fue Federico el Grande quien se definió como el primer servidor del Estado²⁵.

c) *El estado como pacto*

Un nuevo paso adelante supuso la concepción del Estado como una relación jurídica entre el príncipe y los súbditos. Esa relación jurídica se suponía fundada sobre un hipotético e imaginario contrato originario: el contrato social. De acuerdo con la teorización de los filósofos contractualistas (en particular, Hobbes y Locke), el moderno Estado de Derecho se justifica en tanto en cuanto resulta garante de los derechos fundamentales de los ciudadanos.

La revolución francesa es la que consigue unir definitivamente los conceptos de Estado y Nación en una relación desconocida hasta entonces. En ese momento se produce la politización del concepto de nación que pasa a ocupar el lugar preponderante en la simbiosis de ambos. Fue Rousseau quien acuñó políticamente el concepto de Nación. No obstante, la expresión más clara se encuentra en la definición de l'abbé E. Sieyès, en su famoso escrito *Qu'est-ce le Tiers État?* donde la Nación se considera como una colectividad de individuos que están bajo una misma ley y son representados por la misma asamblea legislativa²⁶. Desde este momento, no eran ya el príncipe y el estrato social superior quienes representaban a la nación sino el Tercer Estado. Se

25. VAN WISSEN, G., “Estado y nación”, o. c., p. 134.

26. VIROLI, M., *Por amor a la Patria*, o. c., pp. 105-121.

produce una ruptura según la cual el concepto de Nación deja de definirse en términos de pueblo, de biología o de raza, y se define exclusivamente en términos políticos. El propio pueblo (la *Nation*) se convirtió en protagonista tomando el poder en sus manos, tal y como se proclamaba en el art. 3 de la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* del 26 de agosto de 1789: “Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation...”.

Ahora bien, ¿a qué se debe el protagonismo alcanzado por la nación como “comunidad de destino” en este preciso momento histórico? Cabría elucubrar mucho sobre la cuestión, pero se podría afirmar lo siguiente: los soportes del *Ancienne Régime* (monarquía absoluta, Iglesia católica y nobleza privilegiada) fueron eliminados por la revolución. Ya no había Dios, el rey era guillotinado y la nobleza privada de poder, puesta en fuga o también decapitada. La desaparición de los tres estamentos que hasta el momento unificaban y dotaban de cohesión y estabilidad al Estado feudal, a través de la fidelidad religiosa a la Iglesia y quasi-religiosa al monarca y a la nobleza, acabó dejando un gran vacío que debía ser rellenado. Sólo la “Patria” o la “Nación” podían despertar sentimientos de fidelidad paralelos a los suscitados por Dios, la Iglesia o el Rey, que habían sido eliminados. Por otro lado, la relación con las antiguas instituciones era de sumisión (el Dios del deísmo, la corona o el clero no se podían amar sino obedecer), mientras que las nuevas relaciones establecidas con la Nación eran de libertad y soberanía. De aquí que el vacío institucional fuera ocupado por la “Nación deificada”, de donde surge la *soberanía* que se constituye en el nuevo principio legitimador para la creación del Estado (soberanía externa) y para el orden político dentro del Estado (soberanía interna).

Sobre la base de la universalidad del derecho natural racionalista predominante en la época, y de la absoluta reivindicación de la igualdad de todos los hombres, la Nación no podía ser entendida sino en clave de “comunidad de destino”, de tal modo que

podían ser ciudadanos del Estado todos aquellos (incluidos los extranjeros) que se solidarizaran con su causa: *el Pueblo es el referente político de la Nación*. Este papel preponderante alcanzado por la Nación-Pueblo, en su relación de “comunidad de destino” con el Estado, cambia de signo con las guerras napoleónicas, cuyo efecto fue el de despertar el interés por la propia “identidad nacional” en los pueblos ocupados, especialmente en Alemania e Italia, y más tarde en la Europa del Este. El imperialismo francés había traicionado el ideal de soberanía republicana de la revolución y la respuesta de los adversarios de Francia estuvo marcada por el sello nacionalista de reivindicación de lo étnico-nacional frente a la invasión.

De nuevo la Nación (el concepto de Pueblo enarbolado por los revolucionarios franceses) adquiere en el siglo XIX un papel protagonista, pero en esta ocasión lo hace ya como “comunidad nacional”, troquelada por una identidad de origen, de lengua, de costumbres, de leyes. Alemania fue un caso prototípico, donde los ideales de la ilustración, exaltados por el romanticismo (Goethe, Fichte, Herder, Hegel...) con sentimientos cálidos a favor de la “comunidad nacional”, produjeron una sublimación del espíritu del pueblo alemán²⁷. En general, fue en el ámbito alemán de mediados del siglo XIX, donde se produce la más plena comprensión del Pueblo como la comunidad de los habitantes de un país, que por origen, lengua, ordenamiento estatal y conciencia, están vinculados entre sí. Esto condujo a una noción popular y política de Pueblo que, en este ámbito alemán, fue identificada con el concepto de Nación²⁸.

El congreso de Viena (1815), donde se constituyó la Santa Alianza, intentó la restauración de las antiguas relaciones, po-

27. VIROLI, M., *Por amor a la Patria*, o. c., pp. 141-175. Herder reconoció la idea nacional como formadora del Estado. Von Moser escribía en 1795: “somos un pueblo con un nombre y una lengua, bajo un jefe común, bajo unas leyes que determinan igualmente nuestra Constitución, derechos y deberes”.

28. VAN WISSEN, G., “Estado y nación”, o. c., p. 136.

niendo de nuevo al príncipe en el lugar de la soberanía popular. Pero en esos momentos se pudo evidenciar que los sentimientos nacionales y la soberanía del Pueblo se mostraban irreversibles; de manera que la “identidad nacional” ya no podía entenderse representada por el príncipe sino por el Pueblo, ni el Estado podía asentarse sobre el absolutismo sino sólo sobre el principio de soberanía popular. En este sentido, se consideraba “progresista” la lucha en favor de la autodeterminación nacional frente a la opresión extranjera, tal y como se demostró después de la primera guerra mundial, al incluir la autodeterminación como uno de los famosos 14 puntos del presidente americano Wilson, que lo calificó con plena convicción de presupuesto para la democracia.

En estas coordenadas, el principio de identidad nacional (comunidad nacional) fue empleado como principio legitimador y fundador del Estado. Así sucedió con la desmembración del imperio del Danubio y del Imperio Otomano, aunque no todas las comunidades nacionales tuvieron luego la oportunidad de constituir su propio Estado. El caso es que desde el Congreso de Viena, Nación, Nacionalidad e Identidad Nacional, fueron contemplados como conceptos “positivos y progresistas”. Fue a causa del nacional-socialismo y del fascismo cuando se cierce sobre estos conceptos el descrédito. El odio racial y la orientación totalitaria e imperialista de estos regímenes provocaron que la identidad nacional, en cuanto que principio calificador de una comunidad nacional troquelada por las mismas costumbres, lengua y cultura, ya no pudiera ser aceptada como principio fundador o legitimador de un nuevo Estado.

3. *La identidad nacional como defensa de la identidad personal*

Resultaría superficial pensar que la *identidad nacional* ha sido el instrumento buscado por determinadas colectividades para luchar contra la caudalosa corriente globalizadora. Hay algo de más

profundo en ella que la conecta con la constitución antropológica de la propia identidad personal y que se manifiesta en la dimensión relacional que define a todo ser humano. Esa dimensión relacional es la que se proyecta a la hora de construir el modelo de comunidad política en la que se vive. Veámoslo con detenimiento.

Parece claro que el papel de la *nación* y de la *identidad nacional* está muy relacionado, ya desde el siglo XVII, con el desarrollo de las dos grandes escuelas de derecho de occidente: la escuela racionalista del derecho natural de los siglos XVII y XVIII (Grocio, Puffendorf, Hobbes, etc.) y la escuela histórica del derecho, en especial a partir del siglo XIX (Savigny, Grimm). En efecto, la *escuela racionalista*, al conceptualizar al Estado como una comunidad jurídica que nace de un “contrato originario” (por medio del cual determinados individuos deciden unirse bajo ciertos presupuestos), indica como fundamento para su formación, no la “comunidad nacional” –de origen, historia, lengua y cultura–, sino a la “comunidad de destino”, basada en la voluntad de los interesados. Para la *escuela histórica*, por el contrario, al estar estrechamente vinculada con el romanticismo, considera primariamente al individuo como parte de una comunidad originaria (familia, pueblo) que se ha constituido, en función de una lengua y una cultura propias, por unas costumbres y unas leyes propias. Desde esta concepción, el Estado sólo puede ser el reflejo jurídico de una “comunidad nacional”²⁹.

Después de la segunda guerra mundial y del delirio racista del nacional-socialismo, pasaron a primer plano de la escena política y jurídica los Derechos Humanos, como fundamento y presupuesto de la relación entre el Estado y sus ciudadanos. El descrédito que el nacional-socialismo había proyectado sobre la *escuela histórica* y su exaltación del espíritu del pueblo, la nación y la raza, impulsó a fundamentar la comprensión e interpretación de

29. VAN WISSEN, G., “Estado y nación”, *o. c.*, pp. 145-146.

los derechos fundamentales sobre los postulados de la *escuela racionalista*. Esta decantación fue perfilando progresivamente un concepto de ciudadano tamizado por la individualidad y sustraído de la red de vinculaciones mediante las cuales todo ser humano se inserta en la sociedad. En efecto, desde esta concepción, el hombre es considerado por el Estado y por el Derecho primariamente como un individuo, como un sujeto individual –abstracto y anónimo– de derechos y deberes. La idea de lo universal, lo eterno y lo abstracto aplicado al concepto de naturaleza humana, propio del iusnaturalismo racionalista, presuponía una igualdad ideal entre todos los hombres. Además, en su dimensión social se otorga a este presupuesto de igualdad ideal una fuerza jurídica, de manera que toda desigualdad debe demostrarse y todo trato desigual debe necesariamente justificarse³⁰.

Sobre estos presupuestos se edificó un concepto de comunidad constituida sobre un conjunto de individuos anónimos, a quienes el Estado y el Derecho sólo contemplan en su dimensión externa; donde las diferencias tienden a ser declaradas irrelevantes y donde las señas de identidad personales, en las relaciones entre el Estado y los individuos, desaparecen o se disuelven mientras que se fortalece y se fortifica cada vez más la esfera de la intimidad y la privacidad, lugar al que son desplazados la moral y la religión. En estas coordenadas, el marco de relaciones entre el individuo y el Estado resulta cada vez más objetivado y menos personalizado. En efecto, el Estado se convierte cada vez más en una “sociedad de responsabilidad limitada para determinadas prestaciones” y los

30. Este postulado de una igualdad ideal de todos los seres humanos y de la consideración de la diferencia como jurídicamente irrelevante, a no ser que exista una objetiva justificación, es la causa de que se hayan planteado cuestiones que suscitan perplejidad en amplios sectores, especialmente en lo referente a la igualdad del hombre y la mujer, como por ejemplo, el matrimonio de homosexuales, la adopción de menores por estas parejas, las bajas laborales por maternidad de los hombres, etc.

ciudadanos en “clientes de una empresa de prestación de servicios”³¹.

Así pues, encuadrados en este esquema (individuo/cliente, frente a Estado/sociedad limitada) los individuos se sitúan en una exclusiva relación de *do ut des* con el Estado (en una relación casi jurídico-privada como clientes de este Estado), pero carecen de cualquier otro vínculo relacional que les una al Estado o entre ellos. De este modo se disuelve la comunidad y se genera una sociedad invertebrada presidida por el desarraigo, el individualismo, la insolidaridad y la indiferencia, que acarrea como efecto trágico la disolución de la identidad del propio Estado³².

Como recordó Ferdinand Tönnies, a principio de siglo, existen dos modelos de relación interpersonal, la societaria y la comunitaria. La primera se constituye como mera agregación de individuos y está regida por el interés. La segunda se constituye como una comunidad de personas y se rige por la solidaridad. Así pues, si prevalece la concepción societaria de Estado, como simple agregación de individuos anónimos e idealmente iguales, vinculados jurídicamente al mismo mediante una especie de contrato de prestación de servicios, resulta prácticamente imposible mantener su cohesión interna, por efecto de la falta de identificación de los ciudadanos con una estructura abstracta y representada por la burocracia. En última instancia, el Estado parecería destinado a desaparecer en beneficio de cualquier otra entidad gestora que aportara mayor eficacia en la prestación de servicios. Esto confirmaría la tendencia, denunciada insistentemente en estos últimos tiempos, de la sustitución de la política por la gestión de la economía y la consolidación cada vez más inquietante del pensamiento único y la globalización³³.

31 VAN WISSEN, G., “Estado y nación”, o. c., p. 146.

32 RAMONET, I., *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, Debate, Madrid 1997, en particular, pp. 29-30 y 133-155.

33. RAMONET, I., *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, o. c., en especial, pp. 53-187.

Ahora bien, no parece que el ser humano pueda acabar identificándose con un modelo de individuo anónimo y abstracto, sino que parece más sensato considerar su verdadera realidad de sujeto de carne y hueso, que habla una lengua, tiene un origen familiar concreto, ha adquirido unas costumbres determinadas y ha asumido los valores propios de una cultura, sin perjuicio del enriquecimiento y las influencias de toda índole que hayan tenido lugar en el proceso de formación de su personalidad. Todo individuo real es un “individuo contextual”. Del mismo modo, tampoco parece que el Estado pueda construirse y mantenerse como una simple estructura asistencial basada sobre la vinculación jurídica de individuos anónimos, prescindiendo de su dimensión de comunidad de personas ligadas entre sí por una cierta historia común y por una serie de valores socio-psicológicos.

Para Isaiah Berlin, el cosmopolitismo está vacío puesto que los individuos no pueden desarrollarse si no pertenecen a una cultura. La soledad, afirma, no es la simple ausencia de otros, sino vivir entre gente que no entiende lo que dices. Sólo se puede ser comprendido de verdad cuando se vive en una comunidad en la que la comunicación se da sin esfuerzo, de una manera casi instintiva. En el caso de que los hombres y las mujeres no se reconocieran en una cultura, no se sintieran más cerca de unas personas que de otras, se produciría una pavorosa disección de lo humano. Un idioma universal (fuera de los negocios o la política), destinado a comunicar emociones y expresar vidas interiores, no será nunca signo de una cultura universal sino la muerte de la cultura. La gente, afirma Berlin, se rebelará tarde o temprano contra la uniformidad³⁴.

MacCormick ha descrito bien esta realidad: no se puede llegar a ser un individuo humano completo sin la adquisición de un nombre, el aprendizaje de una lengua y la adquisición de una cultura. Todos nuestros compromisos y relaciones con los demás nos

34. BERLIN, I., *Nacionalismo*, Tandem, Valencia 1997, pp. 74-82.

convierten en las personas que somos. Nuestro sentido de la identidad surge de nuestra experiencia de pertenecer a comunidades significativas como las familias, las escuelas, los grupos religiosos, y también las naciones concebidas como comunidades culturales dotadas de relevancia política. Para cada uno de nosotros, una “nación”, aunque no sólo una nación, puede proporcionarnos un marco conceptual que nos permita comprender nuestra existencia situada dentro de una continuidad en el tiempo y de una comunidad en el espacio³⁵.

La persona no puede prescindir en su definición de la idea de “arraigo”, que constituye una parte insustituible de su identidad. Incluso para muchos, la pertenencia a una nación es uno de los elementos más valiosos de su identidad³⁶. Por encima del territorio, el elemento más importante del arraigo es la lengua, como instrumento que vincula esencialmente al sujeto a la historia de un pueblo, a su cultura y a su significado. Si una lengua se pierde, desaparece el vínculo con los antepasados, con una cierta percepción del mundo y, en cierto modo, con unos valores. Suele hablarse del coste de mantener una lengua, cuando lo que debería calcularse verdaderamente es el coste incalculable que supone perderla³⁷.

35. MACCORMICK, N., “Libertad, igualdad y nacionalismo”, *o. c.*, pp. 37-38. E. Bea, alude también a otros autores como Simone Weil o Emmanuel Mounier, que han resaltado el papel de la comunidad como constitutivo esencial de la identidad personal (BEA, E., “Naciones sin Estado: la asignatura pendiente de la construcción europea”, en *El vínculo social*, TLB, Valencia 2003, pp. 153-154).

36. Por eso, como ha recordado Michael Walzer, tan inmoral puede ser la conducta guiada por un particularismo que excluye otras lealtades más amplias como la orientada por un cosmopolitismo que invalida otras lealtades más estrechas. La polémica suscitada y recogida por el ensayo de Martha NUSSBAUM, *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona 1999, se encamina a conseguir una formulación de ambos fenómenos que permita integrarlos como complementarios.

37. BEA, E., “Naciones sin Estado: la asignatura pendiente de la construcción europea”, *o. c.*, p. 155.

De aquí que, en buena medida, el rebrotar de los nacionalismos en el último tercio del siglo XX, a nuestro modo de ver, pueda explicarse como una necesidad de recuperar lo particular y vital que une a individuos en una comunidad, frente a la imposibilidad de identificarse y amar lo anónimo, abstracto y universal. Ante una estructura anónima con la que no se puede establecer otro vínculo que no sea el jurídico-contractual, el ser humano busca (necesita recuperar, quizá) una dimensión más cercana y sentimental, y parece encontrarla en la comunidad nacional, un ámbito donde se siente acogido y atendido en una relación más personal y menos jurídica, donde deja de ser anónimo para ser reconocido, donde se siente gustosamente a salvo porque se expresa en su lengua y reconoce como propias sus costumbres y su cultura. Un Estado en el que los ciudadanos no están dispuestos a identificarse –también emocionalmente– con él, está destinado a la desintegración. La relación Estado/ciudadanos no puede ser sólo jurídica, sino que debe mostrar también una cierta dimensión emocional (patriótica). Por consiguiente, puesto que no se puede entablar una relación emocional con lo universal, abstracto y anónimo, esto nos lleva a pensar que la cohesión de todo Estado depende en gran medida del cuidado y la valoración de la propia identidad nacional. Es más, podría pensarse que la conciencia de identidad nacional es no sólo conveniente sino indispensable para que pueda establecerse una auténtica “comunidad estatal” entre los ciudadanos.

4. *Nación y autodeterminación*

Aun aceptando que la idea de estado-nación soberano y absoluto ha tenido una importancia capital en el surgimiento de la modernidad y goza de gran vitalidad en el presente, apunta MacCormick, retomando la distinción dworkiana, que no pasa de ser una (y no la única) de las concepciones que el concepto de naciona-

lismo ha tenido y tiene también en el presente. En su opinión cabe considerar un nacionalismo que parte de un principio universalizable y no de un particularismo exacerbado. Este principio sería el derecho de autodeterminación de las comunidades que se han desarrollado como naciones, y que debe ser reconocido entre los principios de justicia. Se trataría de aceptar como universalizable el principio de diversidad de las agrupaciones humanas fundado en el respeto mutuo y la igualdad de derechos. Este planteamiento, excluiría del nacionalismo las ideologías fascistas, racistas o xenófobas y garantizaría una adecuada expresión política para las diversas identidades nacionales³⁸.

Lamentablemente, este planteamiento no es el que ha perfilado jurídicamente el ejercicio del derecho de autodeterminación; por el contrario, después de la segunda guerra mundial, sobre la identidad nacional se proyectaron las más oscuras sospechas de xenofobia y totalitarismo, lo que provocó que dicho concepto entrara en crisis como fundamento legitimador del nacimiento de un nuevo Estado. Esa carga negativa explica las enormes dificultades con las que, desde entonces, ha tropezado toda comunidad, grupo o etnia para ejercitar el derecho a la autodeterminación, proclamado solemnemente por los dos Pactos Internacionales de la ONU sobre Derechos Humanos en 1966³⁹.

Ninguna de las posteriores declaraciones y resoluciones que la ONU ha emitido sobre este derecho, define el concepto de *pueblo* o de *nación*. De facto, sólo en el caso de las colonias y fideicomisos existentes después de la guerra mundial, se quiso precisar

38. MACCORMICK, N., "Libertad, igualdad y nacionalismo", *Sistema* 130, 1996, p. 46.

39. El artículo primero de ambos Pactos recoge una idéntica redacción: "Todos los pueblos tiene el derecho de autodeterminación. Sobre la base de este derecho determinan libremente su status político y gestionan libremente su desarrollo económico, social y cultural". Desde la proclamación de este derecho en ambos pactos internacionales la ONU ha aprobado toda una serie de resoluciones (favorables o contrarias) con relación a este derecho y su pretendido ejercicio por parte de numerosas comunidades nacionales.

con cierta claridad quienes podrían ser sujetos del mencionado derecho. No obstante, el descrédito que el nacional-socialismo y el fascismo habían lanzado sobre el nacionalismo, provocó que el asentimiento internacional sobre el proceso de independencia de las colonias y fideicomisos no pudiera imputarse a un reconocimiento de la identidad nacional como fundamento de la autodeterminación, sino al reconocimiento de una especie de derecho específico de las colonias a la independencia sobre su antigua metrópoli, basado en la redacción del n° 3 del artículo primero de los dos Pactos Internacionales de 1966: *“Los Estados partes den este Pacto, incluyendo aquellos que tienen la responsabilidad de administrar territorios no autónomos y territorios en fideicomiso, promoverán el ejercicio al derecho de autodeterminación y respetarán este derecho de acuerdo con las disposiciones de la Carta de las Naciones Unidas”*⁴⁰.

Confirmando este mismo criterio, en 1970 la ONU aprueba la Resolución 2635 (XXV), de 24.10.1970, donde se contiene una importante restricción y matización al ejercicio del derecho de autodeterminación: *“...Ninguna determinación de los párrafos precedentes se ha de entender como autorización o estímulo a cualquier acción que, en parte o completamente, menoscabara o destruyera la integridad territorial o la unidad política de Estados soberanos e independientes, que se inspiran en el principio*

40. El desarrollo del derecho de autodeterminación está muy ligado a la disputa entre los bloques occidental y oriental después de 1945. Este derecho fue promovido especialmente por los Estados socialistas, puesto que al proponerlo como el derecho más importante y garantía de los demás derechos humanos, relativizaba las clásicas libertades fundamentales que no encajaban con el modelo comunista; por otro lado, este derecho se vinculaba al de soberanía y no ingerencia en los asuntos internos (art. 2.7 de la Carta de Naciones Unidas), lo cual permitía también rechazar las reclamaciones de los Estados occidentales por violación de derechos humanos sobre la base de la autodeterminación. En última instancia, debido a que sólo los Estados occidentales poseían colonias en sentido estricto, favorecer su proceso de independencia suponía debilitar a esos Estados y granjearse la amistad de los Estados nacientes en el tercer mundo (VAN WISSEN, G., “Estado y nación”, o. c., pp. 140-141).

arriba descrito del derecho a la igualdad y del derecho a la autodeterminación de los pueblos y, por consiguiente, poseen un gobierno que representa a todo el pueblo sin diferencia de raza, de creencias y de color... ”. Esta resolución supone una práctica deslegitimación del principio de nacionalidad (identidad nacional) como fundamento de las aspiraciones independentistas, por parte de toda la comunidad internacional.

En definitiva, el conjunto de documentos de la ONU sobre la autodeterminación permiten establecer un doble significado del concepto. En primer lugar, se contempla una *dimensión interna*, cuyo contenido es el derecho fundamental a la cogestión política y a las relaciones democráticas dentro del propio estado, con la dimensión añadida del respeto a la identidad y derechos de las minorías⁴¹. Esta dimensión interna del derecho de autodeterminación no resulta problemática puesto que su ejercicio, en general, no pone en peligro la integridad de un Estado como tal Estado. Por otra parte, esta autodeterminación interna goza de gran estima puesto que es la base sobre la que puede apoyarse una eventual negativa a las pretensiones de determinadas minorías nacionales de abandonar su actual ubicación estatal y provocar procesos independentistas o secesionistas.

41. No procede extenderse sobre la problemática específica que los derechos de las minorías étnicas, lingüísticas y religiosas, presentan en el seno de los estados. Su garantía y defensa han sido establecidas jurídicamente a nivel internacional en el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966. Por su parte la ONU ha dedicado desde entonces bastantes documentos a la situación de estos grupos, entre los más importantes el documento final de la Conferencia Mundial de Viena sobre los Derechos Humanos en junio de 1993. La Conferencia de Seguridad y Colaboración Europeas, se ocupó detenidamente de la cuestión en su reunión de Helsinki de 1992, en donde se nombró un “alto comisionado para las minorías nacionales”. Un estudio detallado sobre la cuestión puede encontrarse en DE LUCAS, J., “Algunos problemas del estatuto jurídico de las minorías. Especial atención a la situación en Europa”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, nº 15, mayo-agosto 1993, pp. 97-128; DE LUCAS, J., *Europa: convivir con la diferencia. Racismo, nacionalismo y derechos de las minorías*, Tecnos, Madrid 1992.

El punto verdaderamente conflictivo y problemático se centra sobre la *dimensión externa* del derecho de autodeterminación. Esta dimensión podría definirse como el derecho de una nación o pueblo (comunidad nacional) a la propia estatalidad. Se trataría de afirmar la existencia de un derecho a fundar un Estado propio, compuesto por personas de la misma comunidad nacional o comunidad de destino (caso del país Vasco, por ejemplo), o bien de incorporarse a un Estado con el que dicho pueblo o nación se sienta histórica o culturalmente vinculado (caso del Kosovo y Albania).

Después de la resolución 2635 de la ONU y de la experiencia del proceso de independencia de las colonias ¿puede hablarse con fundamento de la existencia de un auténtico derecho fundamental a tener un Estado propio? La cuestión requeriría naturalmente un análisis mucho más profundo y específico que escapa al ámbito de este trabajo, pero cabría apuntar lo siguiente:

a) Como ya hemos dicho, la autodeterminación de las colonias, aunque obtuvo el mismo resultado de independencia, no estuvo fundamentado sobre el principio de identidad nacional, sino sobre un derecho específico que indicaba a las colonias como sujetos activos. Tanto es así que se respetaron las antiguas demarcaciones administrativas coloniales. Por consiguiente, no puede aplicarse como precedente en sentido estricto para avalar la existencia de un derecho a la estatalidad fundado en la nacionalidad.

b) Desde un punto de vista estrictamente jurídico, no es fácil argumentar que se trate de un derecho. Como ya vimos es fácil justificar una y otra cosa según la óptica que se adopte: la nación sometida que reivindica el derecho a la soberanía, o la del Estado que defiende el derecho a su integridad territorial.

c) Los casos que se han producido de acceso a la estatalidad por parte de un pueblo o nación en el seno de la comunidad internacional, fuera de la descolonización, nunca han sido decididos como consecuencia de argumentaciones jurídicas en clave de derechos, sino como consecuencia de juegos políticos en clave de

poder. Así ha sucedido en el proceso de desintegración de la ex Unión Soviética o de la ex Yugoslavia, donde la independencia resultaba además facilitada por la extrema debilidad del Estado anterior, los marcados intereses políticos del bloque occidental, la coincidencia entre las comunidades nacionales y su territorio, y el trazado de las fronteras de los nuevos Estados respetando las anteriores demarcaciones administrativas del antiguo estado. Sin embargo, la esperanza, por ejemplo, de los Kurdos (en menor medida de los kosovares o de los Palestinos) sigue siendo defraudada, fundamentalmente porque chocan con Estados fuertes y con la pasividad de la comunidad internacional para respaldar su conversión en Estados soberanos.

En definitiva, en el comienzo del siglo XXI, no parece que el principio de identidad nacional esté plenamente reconocido como fundamento legitimador del ejercicio del derecho de autodeterminación, que permita a una minoría nacional el acceso a la soberanía estatal. Es más, podría afirmarse que la aceptación de tal fundamento es prácticamente inexistente. Por el contrario, en el concierto internacional actual, para el acceso a la soberanía estatal, resulta irrelevante apelar a un derecho a la autodeterminación, puesto que siguen prevaleciendo las relaciones de poder y fuerza frente a las razones históricas o jurídicas. En ningún caso se aprecia una tendencia a la resolución de los conflictos secesionistas desde un punto de vista jurídico —en sede judicial—, sino que se sigue imponiendo —con alguna excepción (Québec)— el enfrentamiento bélico. El fracaso de las conversaciones de Rambouillet entre serbios y kosovares y el posterior ataque de la OTAN supusieron la enésima confirmación de esta realidad.

Esa imposibilidad práctica y política de reconducir la autodeterminación a un proceso jurídico derivado del cumplimiento de unos requisitos conceptuales e históricos, ha provocado una paulatina reformulación del derecho de autodeterminación por parte de las comunidades nacionales en clave de derecho a decidir libre y democráticamente su estatuto político, económico, social y cul-

tural, sin que esto suponga de modo ineludible dotarse de un marco estatal propio. Es decir, se ha desligado el derecho de autodeterminación del derecho a la independencia o a la secesión. Lo que se reivindica es el derecho a decidir sobre la propia situación, con plena autonomía, sin resultados prefigurados y como exigencia universalizable. Se trata de una concepción del nacionalismo no separatista y que no reclama una identidad exclusiva y excluyente⁴².

III. LA IDENTIDAD NACIONAL EN EL ESTADO PLURICULTURAL

El desbordamiento del fenómeno migratorio ha suscitado en el último cuarto del siglo XX un intenso debate sobre el pluralismo y el multiculturalismo en el seno de los estados-nación. Este debate ha contribuido a reorientar el debate nacionalista, sacándolo del contexto demonizador del secesionismo e introduciéndolo en el contexto de la pluriculturalidad. La toma de conciencia de que las sociedades han dejado de ser homogéneas y la necesidad de arbitrar fórmulas para acomodar la diversidad cultural dentro del estado ha dado una carta de legitimidad a las comunidades nacionales en su reivindicación de derechos de autogobierno de la que previamente habían carecido. Podría decirse que la crisis del estado-nación se ha hecho patente a raíz de la pluriétnicidad sobrevenida, pero son las identidades nacionales originarias las que abanderan el tránsito hacia un nuevo modelo de estado pluricultural (multinacional y poliétnico), basado en un nuevo concepto de ciudadanía (diferenciada) sustentada sobre el reconocimiento de derechos colectivos⁴³.

42. BEA, E., "Naciones sin Estado: la asignatura pendiente de la construcción europea", *o. c.*, p. 143.

43. Vid. KYMLICKA, W., *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona 2003.

1. *El estado-nación frente a la pluralidad cultural*

El estado-nación moderno, el que surge del paradigma de la revolución francesa y norteamericana, no está concebido propiamente como pluricultural, aunque acoja en su seno la pluralidad. Es decir, acoge la pluralidad cultural en el ámbito privado, pero exige de sus ciudadanos una doble integración, política y étnica, de manera ineludible.

En efecto, la cohesión interna del estado-nación se consigue a través de una cierta *uniformidad*, especialmente en torno a una lengua (cuyo uso se generaliza en un territorio que se considera propio) y a un relato histórico que toma como “sujeto” al Estado. Éstas (y otras) características culturales permiten hablar de nación, en torno a la que se genera un sentimiento compartido de pertenencia. Pero se trata de una *uniformidad* compatible con un *relevante grado de pluralidad* (en las creencias, en los modos de vida, etc.), que se asume como manifestación legítima de la libertad de los ciudadanos y frente a la cual se observa una teórica “neutralidad”, sin potenciar o privilegiar ninguna opción. Pero, esa pluralidad se garantiza sólo en el ámbito privado, protegida por el principio de no discriminación.

Por otro lado, el estado nación exige a sus miembros una doble integración: les pide una *integración política* –“fe constitucional”–, es decir, aceptación de los principios del procedimiento democrático y de los derechos humanos, y les pide también una *integración nacional*, es decir, asunción de los rasgos básicos que definen a la nación –se trata de una cierta integración étnica, en sentido “débil”, con los amplios márgenes de pluralismo aceptados⁴⁴.

En definitiva, el estado-nación tradicional está concebido para un pluralismo “liberal” tal y como lo concibe Sartori en su ensayo

44. ETXEBERRÍA, X., “Estado Pluricultural”, *o. c.*, p. 141.

*La sociedad multiétnica*⁴⁵. Ese pluralismo liberal difícilmente digiere la pluriculturalidad, en sentido estricto, si por tal debe entenderse el reconocimiento político y jurídico de toda singularidad cultural en el espacio público. Para que esto pueda producirse es imprescindible un ensanchamiento del espacio jurídico y político habilitado por el estado-nación. Y ello es así porque la pluriculturalidad exige institucionalizar la diferencia dentro de un mismo espacio social, para personas que se identifican con culturas diversas, en función de identidades nacionales o étnicas⁴⁶. Quienes hablan de “estado pluricultural”, se refieren a la articulación de un nuevo modelo político y organizativo que, acogiendo ciertos *modos de diversidad cultural* (momento fáctico), pretende atribuirles una dimensión significativa dentro de la propia organización institucional del Estado (momento normativo)⁴⁷. El tránsito teórico hacia ese nuevo modelo de estado parece plantearse sobre el ineludible marco de los derechos colectivos (o diferenciados), ligados al reconocimiento de las minorías nacionales y su exigencia de autogobierno y al de las minorías étnicas y los denominados derechos poliétnicos y derechos especiales de representación⁴⁸.

2. *El doble origen nacional y étnico de la pluriculturalidad*

Los fenómenos identitarios son los que más en evidencia ponen las limitaciones del estado-nación frente a los problemas que plantea la acomodación de la pluriculturalidad y la gestión del

45. SARTORI, G., *La sociedad multiétnica*, Taurus, Madrid 2002, pp. 46-58.

46. LAMO DE ESPINOSA, E., *Culturas, Estados, Ciudadanos*, Alianza, Madrid 1995, p. 18.

47. ETXEBERRIA, X., “Estado pluricultural”, *o. c.*, p. 140.

48. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona 1996, pp. 46-55.

fenómeno nacionalista que hemos analizado⁴⁹. Pero es precisamente el doble origen, étnico y nacional, de la pluriculturalidad lo que exige su tratamiento diverso a la hora de articularla en un nuevo proyecto político de estado. Se trata, como destaca Habermas, de fenómenos distintos que no deben ser confundidos, pero que están emparentados⁵⁰. En efecto, Kymlicka distingue dos modos fundamentales a través de los cuales la pluriculturalidad se hace presente en un estado: la plurinacionalidad y la polietnicidad, ambas simultáneamente presentes en casi todos los estados⁵¹. Cada una presenta su propia peculiaridad en el tratamiento de los derechos colectivos y en el tránsito político hacia un auténtico estado pluricultural; pero su correcta y justa gestión se presenta hoy como un cometido esencial de la democracia⁵².

49. Las reivindicaciones identitarias actuales tienen una doble dirección: o bien surgen de los autóctonos frente al establecimiento de extranjeros (*nacionalismo reactivo*), o bien surgen de las reivindicaciones de grupos que, dentro del Estado al que pertenecen, se sienten frustrados o marginados en alguno de los sectores importantes de la vida pública y, fundamentados en su identidad étnica, representada por los elementos que mejor la simbolizan, como la lengua, la religión o el índice racial, pretenden conseguir lo que estiman su derecho (*nacionalismo identitario*, en sentido estricto). Si el primero genera, sobre todo, problemas de convivencia para el extranjero (racismo y xenofobia) y puede influir en las políticas de extranjería de los estados, el segundo fenómeno genera graves problemas en la estructura del propio estado, porque influye de manera determinante en la concepción de la ciudadanía y, en situaciones extremas, puede degenerar en un conflicto armado entre los grupos, como es el caso de musulmanes e hindúes en la India; musulmanes y cristianos en Sudan; Tutsi y Hutus en Burundi; católicos y protestantes en Irlanda; Serbios y Kosovares en Europa central o musulmanes y cristianos en el Líbano. Se podrían multiplicar los ejemplos.

50. HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, o. c., pp. 198-200.

51. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., pp. 25-46.

52. HABERMAS, J., *La inclusión del otro*, o. c., p. 203.

a) *La plurinacionalidad del estado*

En un primer nivel, la pluriculturalidad se presenta cuando la construcción del estado nacional no consigue imponer de modo armonioso y generalizado la doble integración que éste exige (política y étnica). Existen poblaciones, territorialmente concentradas, con lenguas y tradiciones vivas, en las cuales una parte importante de esa población no acaba de asumir la doble integración o, en un momento dado, incluso la cuestiona. En esas poblaciones siempre está latente una reivindicación de soberanía nacional frente al estado-nación en el que se encuentran⁵³. Cuando eso sucede de hecho; es decir, cuando en estas poblaciones aparece de modo consistente un “proyecto político” de construcción nacional, nos encontramos con una primera expresión de la pluriculturalidad: el *estado plurinacional*, en el que determinados colectivos, con asentamiento histórico en un territorio que perciben como propio, se consideran sujetos de identidades nacionales diferenciadas, cuyo tratamiento institucional excede del modelo de

53. La intervención de la OTAN en Kosovo vino a demostrar que la efervescencia independentista había agotado su crédito y que la comunidad internacional había cerrado definitivamente las puertas al reconocimiento de nuevos procesos secesionistas. Esta realidad ha reorientado, en general, la expresión del nacionalismo hacia un nuevo contexto de reivindicación más identitario y político cultural. No obstante, las reivindicaciones de un estado propio por parte de numerosas comunidades nacionales, lejos de atemperarse se han ido agudizando en los últimos tiempos. Algunos países tienen una equilibrada relación interna entre el estado y su nación (Dinamarca, Portugal, Grecia, Japón o Suecia, por ejemplo); pero otros arrastran una compleja y tensa dialéctica plurinacional (Italia, España, Francia, Inglaterra, etc.). Cada uno de estos supuestos ofrece una problemática completamente peculiar. Desde los problemas de la regionalización italiana y la Padania del Norte, pasando por la de los Bretones o la de los corsos en Francia, hasta la “devolución” identitaria que está haciendo Tony Blair respecto de Escocia y Gales, la complejidad de la convivencia política de flamencos y valones en Bélgica; la tensión interestatal de los länder alemanes; el catalanismo político de Cataluña; las consultas secesionistas de Québec en Canadá y el separatismo terrorista de ETA en el País Vasco.

pluralismo liberal, basado en la no discriminación individual, y pretenden ejercitar un derecho colectivo de autodeterminación nacional⁵⁴.

El propio término de *estado plurinacional* pone de manifiesto su tensión con el estado-nación, surgido con la pretensión de remitirse a una única identidad nacional en todo el territorio —considerado indivisible desde esa unidad nacional—, que se cimenta sobre una sustancial homogeneidad cultural⁵⁵. Aceptar, pues, la pluralidad de identidades nacionales (culturales) parece minar una de las bases sobre las que el estado-nación se asienta. ¿Cómo afrontar ese conflicto? Caben tres maneras de hacerlo: afirmar el dominio de la nación mayoritaria sobre las otras (un asimilacionismo que hoy se presenta difícilmente justificable)⁵⁶; favorecer la secesión de las naciones para que cada una realice el modelo de estado-nación (algo decididamente excluido por la comunidad internacional, como ya hemos visto); o aspirar a un estado que asuma coherentemente, en el respeto de los derechos de todos, su condición de plurinacional.

Aunque ya planteamos la complejidad que reviste determinar qué debe considerarse nación y qué derechos deben reconocérsele, la articulación de un estado plurinacional parece requerir, en opinión de Kymlicka, de dos presupuestos básicos: la determinación de las minorías nacionales bajo el criterio del asentamiento originario en el territorio del estado (no cabe adjudicar la categoría de minoría nacional a los grupos inmigrados) y el reconoci-

54. ETXEBERRIA, X., “Estado pluricultural”, o. c., pp. 142-143; KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., pp. 26-41.

55. FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, Tecnos, Madrid 2003, pp. 177-178.

56. TOURAINE, A., *Pourrions-nous vivre ensemble?*, o. c., pp. 197-201. Vid. También TOURAINE, A., *Igualdad y diversidad. Las nuevas tareas de la democracia*, FCE, México 2000, (2ªed.), pp. 77-79 y 82.

miento de derechos de autogobierno ligados a la protección “externa” de la identidad cultural diferenciada⁵⁷.

b) *La polietnicidad del estado*

Hay un segundo nivel de pluriculturalidad que se suscita en el estado nacional a causa del fenómeno inmigratorio; es decir, con la masiva afluencia de “extranjeros”, provistos de lengua, costumbres y cultura propias, cuya voluntad de integración o asimilación es escasa, y que puede generar una manifestación “reactiva”, con marcado carácter xenófobo, tendente a enfatizar la identidad del grupo cultural mayoritario (nacionalismo reactivo)⁵⁸. Los ejemplos de Francia, Holanda y Alemania vienen siendo frecuentes (obligación de aprender los idiomas nacionales

57. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., pp. 47-52. Mecanismos políticos para atender a las exigencias de autogobierno, ligadas a realidades identitarias de carácter nacional, dentro de un estado, se han planteado muchas: desde el estado autonómico, hasta el federalismo, sea simétrico o asimétrico, pasando por las confederaciones, las reservas de pueblos indígenas, los protectorados, los Estados asociados o los condominios.

58. El nacionalismo reactivo, suscitado por le inmigración masiva, plantea también una interesante paradoja a la legitimidad esgrimida por el estado nacional. Tildamos de *extranjeros* a quienes mantienen su condición de “no nacionales” (por propia voluntad o por imposibilidad) y, por ello, son excluidos de la deliberación y decisión pública y de la distribución equitativa de la riqueza, aunque se acepte su contribución a la producción. Esto plantea ya, como afirma Etxeberria, un grave problema moral a los estados. Dado que su legitimidad se construye desde su remisión a los derechos humanos universales, un estado de derecho no pueden justificar que un ser humano, precisamente por el hecho de estar en su territorio, no disfrute eficazmente de estos derechos. El que los estados nacionales se constituyan como mediadores en la realización de los derechos humanos pide, por un lado, que estos sean verdaderos mediadores de cara a sus ciudadanos y, por otro, que no se margine a quienes residiendo en ese estado no son “nacionales”. En coherencia con el principio de legitimidad de los estados, los extranjeros deberían ser reconocidos como sujetos de todos los derechos y deberes de la ciudadanía (ETXEBERRIA, X., “Estado pluricultural”, o. c., p. 143).

en períodos de tiempo tasados para renovar los permisos de residencia; endurecimiento injustificado de los requisitos para la adquisición de la nacionalidad de las segundas generaciones).

No obstante, cuando hablamos de polietnicidad en un estado, estamos contemplando la firme voluntad de permanencia y de descendencia de los extranjeros en el país de acogida, de modo tal que ya no se les puede considerar “huéspedes”. En efecto, se trata de colectivos significativamente numerosos, agrupados en un mismo territorio, cuya cultura etno-nacional originaria (religión, lengua, instituciones familiares, costumbres, etc.) tiene una marcada diferencia respecto a la cultura de la nación de acogida y existe una voluntad explícita de mantenerla (nacionalismo étnico). En estos casos, nos encontramos ante una etnicidad “sobrevvenida”, cuya convivencia en el estado puede requerir de una peculiar estructura política y organizativa⁵⁹. La identidad etno-nacional de los inmigrantes puede suscitar un doble problema en la estructura del estado nacional: a) que esa identidad choque con las exigencias de integración política (derechos humanos y procedimentalismo democrático) que el estado-nación demanda; b) que su voluntad de mantener una cultura propia demande una implicación protectora del estado respecto a la misma (lengua, tradiciones e instituciones familiares, jurídicas, etc.)⁶⁰.

59. El mundo está lleno de estas minorías étnicas que, en algunos casos, son fruto inesperado de cambios políticos traumáticos. Por ejemplo, más de dos millones de rusos han visto pasar su condición de etnia dominante a minoría en las tres exrepúblicas bálticas de Estonia, Letonia y Lituania. Es también el caso de tribus y etnias que han sufrido la opresión de los nuevos Estados surgidos de la descolonización y reivindican una vuelta a sus viejos nacionalismos fundamentalistas, tal y como surgieron en los orígenes de la lucha por la independencia (Africa, India, Pakistán, etc., presentan abundantes ejemplos). Pero Europa, en particular, está llena de estos casos: húngaros en Rumania, albaneses en Serbia y Montenegro, serbios en Croacia y Bosnia, turcos en Bulgaria, armenios en Azerbaiyan, polacos en Lituania, uzbekos en Tajikistan, etc.

60. ETXEBERRIA, X., “Estado pluricultural”, *o. c.*, pp. 143-144.

La tensión que la polietnicidad plantea al estado nacional se ventila en la respuesta que deba darse a esas cuestiones: ¿cabe exigir a los inmigrantes la doble integración política y nacional (cultural), o sólo cabe exigirles la primera de ellas (por remitir a derechos-deberes universales) pero no la segunda, en la que procede reconocer las diferencias identitarias?

Partidario, con matices, de la primera opción es Kymlicka. Parte de la base de que no cabe atribuir a las minorías inmigrantes la categoría de minorías “nacionales”, concediéndoles la posibilidad de erigir una cultura separada basada exclusivamente en la peculiaridad de su lengua materna. Afirma que “la expectativa de la integración no es injusta” puesto que la inmigración supone, en cierto modo, una renuncia al derecho de vivir y trabajar en la propia cultura. El desarraigo “voluntario” supone, pues, la renuncia voluntaria a algunos derechos inherentes a la pertenencia nacional original. En todo caso, estima que la expectativa real de los inmigrantes es la integración en la sociedad de acogida. En su opinión, la identidad diferencial de los inmigrantes es perfectamente acomodable dentro del contexto cultural de la sociedad de acogida, de ahí que la integración resulte válida para responder al resurgimiento étnico, si bien esa integración debe tener un sentido bidireccional (desde la sociedad de acogida y desde los inmigrantes). Se trataría, pues, de revisar los términos de la integración de los inmigrantes (derechos poliétnicos: acomodación de calendarios festivos, bilingüismo, uniformidades, etc.), pero no de rechazarla exigiendo derechos nacionales⁶¹.

61. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., pp. 135-144. Puesto que para Kymlicka es la voluntariedad de la inmigración lo que justifica la integración, sólo la involuntariedad del desarraigo comportaría una excepción a esa regla general y permitiría la concesión de determinados derechos nacionales. En esta condición particular de involuntariedad se encontrarían los refugiados y habría que considerar el caso de los inmigrantes obligados a desarraigarse por la pobreza, situación a la que no somos ajenos los países ricos de acogida (pp. 139-141)

Aceptar la segunda hipótesis supondría avalar la articulación de un estado poliétnico en el que la diversidad cultural expresada por los inmigrantes, no sólo tuviera un reconocimiento diferencial sino nacional, en paridad con las minorías nacionales originarias, que pudiera fundamentar, incluso, derechos de autogobierno. Tal posibilidad aunque, desde el punto de vista teórico, no resultara incoherente ni injusta –siempre que se dieran las características propias de la identidad nacional– no resulta, sin embargo, realista. Como apunta Kymlicka, hay importantes diferencias entre inmigrantes y colonos. Resulta poco realista la posibilidad de reservar territorios específicos para los inmigrantes de las mismas etnias y carece de sentido apelar al arraigo, cuando la realidad del inmigrante es precisamente la contraria (el desarraigo)⁶².

c) *La pluriculturalidad frente a la “neutralidad” liberal*

La respuesta, en el plano teórico, de los estados nacionales al desafío de la pluriculturalidad y al reconocimiento de derechos diferenciados es la “neutralidad”. Si la exigencia de integración política puede considerarse absoluta e irrenunciable, la “neutralidad” actúa como factor diluyente de la segunda exigencia (integración nacional) y la convierte en matizable y relativa. El principio liberal básico de la no discriminación individual se vería compensado en plano colectivo por la exigencia de igualdad de trato con independencia del grupo cultural al que se pertenezca. La no discriminación entre los grupos vendría garantizada por un igual reconocimiento de las expresiones identitarias (evitando privilegiar o fomentar alguna de ellas), pero excluyendo la aceptación de derechos diferenciados que atentarían al propio principio de igualdad que se pretende garantizar⁶³.

62. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., pp. 135-136.

63. También cabría apelar a la oposición que el reconocimiento de derechos diferenciados supondría frente al planteamiento de la universalidad de los

Pese a tan pulcro planteamiento, la supuesta neutralidad predicada por el estado liberal no es en realidad una neutralidad absoluta ni incondicional; es decir, no asume verdaderamente la dimensión pluricultural. En el fondo, como afirma Etxeberria, se trata de una neutralidad “débil”. Por un lado, porque sigue jugando fundamentalmente en el ámbito privado. Por otro lado, porque parte de la preponderancia de las categorías y rasgos básicos de la cultura nacional mayoritaria (lengua, historia religión, modelo familiar, etc.) y se limita a evitar las desigualdades de trato entre el resto de los grupos⁶⁴.

La pluriculturalidad del estado pretende superar las insuficiencias de la neutralidad liberal a través del reconocimiento público de derechos diferenciales anejos a la nacionalidad y a la etnicidad, respetando no sólo el principio de no discriminación de los individuos, sino también el de no discriminación entre los grupos. Y ello es así porque, tanto los que constituyen una comunidad nacional como los que proclaman su diferencia étnica, necesitan para la protección de su identidad cultural algo más que el principio liberal de no discriminación personal. Necesitan poder elegir sus opciones, en el contexto de su cultura minoritaria, en igualdad de condiciones con quienes las realizan en el contexto de la mayoritaria.

En efecto, los que se consideran minorías nacionales sin estado, entienden que hay aspectos fundamentales de su cultura nacional (la lengua, la historia, la referencia al territorio, las instituciones propias, etc.) que exigen una dimensión específicamente pública (una planificación educativa, una ordenación del territorio, una política de inmigración, etc.) que sólo puede realizarse adecuadamente como consecuencia del autogobierno (en su acepción más radical entienden que debe expresarse como la soberanía política propia de un estado).

derechos. Una crítica a este supuesta oposición la realiza FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, o. c., pp. 180-183.

64. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., p. 136.

Por su parte, los grupos inmigrantes con conciencia identitaria, además de la no discriminación individual y del reconocimiento de sus derechos como ciudadanos, demandan también (y sobre todo) la no discriminación colectiva. Entienden que los estados nacionales, en los que viven y trabajan, se sustentan sobre múltiples rasgos culturales propios, enraizados en sus tradiciones, que son la base de su identidad nacional (la religión tradicional y dominante, una cierta institucionalización familiar, determinadas costumbres personales y sociales, etc.). Consideran también que estos rasgos son, de hecho, públicamente protegidos y fomentados (a través de políticas educativas, de subvenciones públicas, etc.) en detrimento de otras tradiciones. Interpretan esto como una discriminación “colectiva” hacia su religión, sus costumbres y tradiciones que están en la base de su propia identidad. Sin pretender enfrentarse a la cultura nacional, incluso aceptando que ésta tenga prevalencia pública (lengua e historia), piden que también su propia cultura sea protegida con su presencia en el ámbito público (derechos poliétnicos: escuela, calendarios festivos, etc.)⁶⁵.

3. *Identidad, diversidad cultural y derechos colectivos*

Kymlicka señala bien la ambigüedad que encierra el concepto de “derechos colectivos” (a los que prefiere denominar derechos diferenciados); sobre todo, porque sugiere una falsa dicotomía con la noción de derechos individuales. No cabe realizar una simplificación conceptual, ligándolos a una titularidad y ejercicio colectivo; nada impide que sean otorgados y ejercidos por los individuos de un grupo; lo esencial estriba en su fundamento: que se trate de derechos diferenciados en función del reconocimiento de la identidad nacional de un grupo. No se trata de resucitar el viejo debate filosófico político entre individualistas y colecti-

65. ETXEBERRIA, X., “Estado pluricultural”, *o. c.*, pp. 143-144.

vistas buscando una justificación a la primacía de la comunidad sobre el individuo: no es ése el núcleo de la cuestión. Se trata de una cuestión de justicia entre grupos, cuyo respeto –incluso dentro del propio planteamiento liberal– exige reconocer derechos diferentes a quienes forman parte de grupos diferentes⁶⁶.

La concepción “liberal”, en efecto, parte de que el origen de los derechos no está en la comunidad sino en el individuo; de ahí que encuentra el fundamento de los derechos colectivos en el derecho de todo individuo a mantener y expresar su identidad cultural, lingüística y religiosa. Es decir, también la tradición liberal más clásica (Manzini, Humboldt) entiende que la gestación de la individualidad y el desarrollo de la personalidad humana están íntimamente ligadas a la pertenencia al propio grupo nacional, debido al importante papel que la lengua y la cultura juegan en la conformación de las opciones que cada sujeto elige. En ese sentido, una sociedad liberal, basada en la igualdad de consideración y respeto hacia las legítimas opciones de vida de todos sus miembros, no puede permitir que haya ciudadanos de primera (los de la cultura dominante, cuyas opciones son privilegiadas) y ciudadanos de segunda (los de las culturas minoritarias, relegadas a opciones marginales), sino que la justicia exige aceptar un presupuesto –la pluriculturalidad– y una consecuencia: arbitrar los procedimientos políticos necesarios para que exista una igualdad en la expresión de los diferentes modos de vida, originados en culturas diferentes. Por ello, aún desde una concepción individual de los derechos, el estado nacional se ve abocado a la pluriculturalidad y obligado a conceder relevancia pública a determinadas manifestaciones colectivas de carácter identitario. La dificultad radica, naturalmente, a la hora de delimitar e identificar lo que entendemos por identidades culturales diferenciadas.

66. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., pp. 71-76.

a) *La identidad cultural como presupuesto del ejercicio de las libertades*

El término “cultura”, en sentido débil, alude a un conjunto de costumbres que pueden atribuirse a determinados grupos cuyo carácter puede ser étnico, de edad, clases sociales, tendencia sexual, etc. Pero, en sentido fuerte, suele aludir a un conjunto de pautas de pensamiento y de conducta, que dirigen las actividades y producciones materiales y mentales de un pueblo y que permiten diferenciarlo de los demás. La cultura incluye, pues, formas de conducta, reguladas por normas y sustentadas por valores que las legitiman y hacen comprensibles, y también prácticas legitimadas e institucionalizadas, siendo la lengua el vehículo esencial de identificación y la religión el mecanismo usual de legitimación. Kymlicka la denomina “cultura societal”, e incluye en ella no sólo memoria y valores compartidos, sino también instituciones y prácticas comunes (vida social, educativa, recreativa, religiosa y económica, abarcando las esferas pública y privada)⁶⁷. Cultura, en este sentido fuerte, vendría a identificarse como una *cosmovisión*, como un modo de concebir el sentido de la vida y de la muerte, que justifica la existencia de diferentes normas y valores morales. Se trata de una *cosmovisión*, más o menos perfilada, que una generación adulta quiere legar a sus descendientes; por eso las culturas son intergeneracionales⁶⁸.

¿Cuál es la razón por la cual las identidades culturales colectivas deberían ser respetadas y jurídicamente protegidas? Esta razón no se encuentra en el valor intrínseco de cada una de ellas (no todas las manifestaciones de una cultura son respetables), ni en la presunción de que todas las culturas son igualmente valiosas

67. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., p. 112.

68. LAMO DE ESPINOSA, E., *Culturas, Estados, Ciudadanos*, o. c., pp. 15-16.

(el relativismo cultural no es defendible)⁶⁹. La razón se encuentra en que la identidad personal de cada individuo no es abstracta, es intersubjetiva y sólo puede aquilatarse en un contexto social y cultural de pertenencia⁷⁰. Las cosmovisiones o culturas societales suponen, en palabras de Dworkin, “un léxico compartido de tradición y convención”, lo cual significa que cada una de ellas proporciona al individuo el marco de libre elección de su proyecto vital (el conjunto de opciones posibles), pero además le proporciona las pautas (creencias) con las que puede enjuiciar el valor y la importancia de esas opciones. Como apunta Kymlicka, aquello que dota de sentido a la libertad individual es la participación en una cultura concreta, puesto que son las culturas las que nos ofrecen el contexto de elección que necesitamos (nadie elige en vacío o desde cero, se elige siempre con el trasfondo de un horizonte de posibilidades). Las culturas, pues, no son valiosas por sí mismas (frente a ciertas pretensiones comunitaristas), sino porque se muestran como condición de posibilidad de nuestra autorrealización. Dicho de otro modo: la capacidad de las personas de realizar elecciones significativas depende del acceso a una cultura societal. Los vínculos de la lengua y la cultura son particularmente fuertes y persistentes, y aun cuando las personas pueden, por supuesto, trasladarse de una cultura a otra, eso es algo infrecuente y muy costoso que, como apunta Rawls, a nadie puede exigirse contra su voluntad. Ciertamente, las culturas liberales han ido perdiendo elementos diferenciales e incorporando elementos compartidos con otras culturas, pero ese fenómeno (globalización) ha ido parejo, como vimos, al crecimiento del sentimiento nacionalista y a la valoración de la propia identidad y pertenencia. Ello parece una consecuencia de que el respeto y la

69. FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, o. c., pp. 181-183.

70. MARTÍNEZ-PUJALTE, A. L., “Derechos humanos e identidad cultural. Una posible conciliación entre interculturalidad y universalidad”, en *Persona y Derecho*, n° 38, 1998, pp. 120-127.

estima que cada persona siente sobre sí misma está estrechamente vinculado a la estima que merece su cultura nacional⁷¹.

Establecida la intrínseca vinculación de la identidad cultural con el ejercicio de la libertad, podría afirmarse el derecho a una cultura (forma de vida en común significativa para el sujeto) y se estaría legitimado para exigir sus condiciones de viabilidad en el ámbito público, no relegándolas a la esfera privada. Ese reconocimiento se concreta en la protección jurídica y en la atribución de la plenitud de la ciudadanía; esto es, en el reconocimiento de una identidad colectiva diferenciada, basada sobre el reconocimiento de derechos diferenciados. Como señala Amy Guttmann, el pleno reconocimiento de ciudadanos iguales puede requerir dos formas de respeto: a la identidad única de cada individuo, cualquiera que sea su sexo, raza o etnia y a las concepciones del mundo que son objeto de un alto aprecio por los grupos a los que se encuentran estrechamente vinculados⁷².

Desde esta perspectiva, existen diferencias culturales que no pueden mantenerse y transmitirse contando sólo con la protección de los derechos civiles y políticos individuales. Los derechos colectivos funcionan entonces como “protecciones externas” para los grupos étnicos, porque impiden que las instituciones del grupo se vean atropelladas por las decisiones de la mayoría. Las protecciones externas son, pues, intergrupales, pero ¿qué sucede en el interior de los grupos étnicos? ¿Es tolerable que priven de autonomía a sus miembros? Kymlicka reconoce que los derechos colectivos tienen, sobre todo, dos límites: un grupo no puede esudarse en sus derechos como colectivo para oprimir a sus propios miembros, ni tampoco para dominar a otro grupo. Es decir, los grupos no pueden utilizar sus derechos como “restricciones internas”, pretendiendo limitar la libertad de sus miembros para cuestionarse o apartarse de sus prácticas tradicionales. Se trata,

71. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., pp. 122-133.

72. GUTTMANN, A., “Introducción”, en TAYLOR, C., *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, México, FCE, p. 21.

pues, de articular un complejo modelo convivencial que asegure la igualdad entre los grupos, y la libertad e igualdad dentro de los grupos. Algo que, como el propio Kymlicka reconoce, se sostiene bien en un planteamiento teórico, pero no resulta fácil en la práctica⁷³.

La existencia de un derecho a la protección de las identidades culturales, como acertadamente señala Encarnación Fernández, comporta cuatro importantes presupuestos. Desde el punto de vista de su titularidad, se trata de un derecho humano individual y no de un derecho colectivo, aunque reviste la peculiaridad, como ya aclaraba Kimlycka, de que se ostenta en cuanto que se es miembro de una minoría cultural. Desde el punto de vista político y jurídico, carece de sentido esforzarse por mantener vivas culturas que ya no son relevantes ni significativas para nadie. La supervivencia de las culturas, como apunta Habermas, depende de la voluntad de los miembros de un grupo de querer mantener esa identidad. Desde el punto de vista contextual (intergrupual), subrayado especialmente por Touraine, igualdad y diversidad deben conciliarse desde al supremacía de la libertad del sujeto. Por último, desde la perspectiva de los límites de ese derecho, resulta exigible el respeto absoluto a la dignidad de la persona (aceptando las denominadas “protecciones externas” pero rechazando las “restricciones internas”)⁷⁴.

73. Sin embargo, aún aceptando que no son admisibles las restricciones internas, Kymlicka entiende que no es lo mismo describir una teoría defendible de los derechos de los grupos que imponerla. En su opinión, es preferible que los liberales se acostumbren a convivir en sus países con grupos no liberales (por ejemplo, el pueblo indio), como lo hacen con grupos no liberales de otros países (KYMICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., p. 150).

74. FERNÁNDEZ RUIZ-GÁLVEZ, E., *Igualdad y Derechos Humanos*, o. c., pp. 185-192.

b) *¿Cómo encajar el pluralismo moral que comporta la diversidad cultural?*

Kymlicka distingue tres formas de diversidad cultural con relevancia pública: la de los estados multinacionales (basada en la existencia de identidades nacionales y en la exigencia de autogobierno); la de los estados poliétnicos (basada en la existencia de etnias con cosmovisiones diversas que reivindican el derecho a mantener su cultura y su religión) y la de los grupos tradicionalmente desfavorecidos (mujeres, discapacitados, homosexuales, etc.)⁷⁵. De estos tres tipos de diferencias culturales, en opinión de Adela Cortina, sólo el segundo grupo puede plantear problemas de acomodación de la pluriculturalidad desde el punto de vista moral. En el primer caso, las subunidades nacionales pueden compartir la misma cosmovisión, aunque se sientan naciones distintas⁷⁶. Por su parte, los grupos tradicionalmente desfavorecidos, no reclaman una “ciudadanía diferenciada”, sino medidas de discriminación positiva hasta ser tratados como iguales a los demás desde su diferencia⁷⁷. Sin embargo, las etnias con cosmovisiones distintas sí plantean, en principio, el problema de articular su convivencia con el resto de ciudadanos, porque su singularidad puede entrar en colisión con cuestiones de justicia⁷⁸.

75. KYMLIKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., pp. 46-55.

76. Es el caso de España, donde todas las comunidades autónomas se autocomprenden desde la cultura de la democracia liberal, que tiene en el trasfondo una raíz judía y cristiana. Comparten, pues, el sentido de la organización política, de las normas morales, incluso de la vida y la muerte. Lo que se reclama es construir de otra forma el mapa político y, en lo que se refiere a la lengua no hablada por el resto de España, derechos que arropen su mantenimiento y transmisión.

77. CORTINA, A., “Ciudadanía intercultural”, o. c., pp. 38-39.

78. Si nos ceñimos al ejemplo de España, pueden presentarse problemas de convivencia entre una cultura democrático-liberal y las peculiaridades de la población gitana y musulmana. Dos ejemplos que destruyen la identificación de algunos autores entre minorías étnicas e inmigración: en nuestro caso, ni todos los grupos inmigrantes se identifican con una cultura distinta a la occiden-

Si por “diversidad cultural” se entendiera sólo diversidad de costumbres (comida, vestido, entretenimiento), acomodar las diferencias culturales, aunque llevara tiempo hacerlo, no sería más difícil que acomodar cualquier otro tipo de diferencia grupal. El problema, como bien señala Cortina, se plantea cuando interactúan distintas cosmovisiones y cuando esas cosmovisiones comportan concepciones de justicia que entran en conflicto. El liberalismo intenta resolver la cuestión del pluralismo moral encontrando unos mínimos de justicia entre las distintas doctrinas sobre la vida buena⁷⁹. Pero ¿qué sucede cuando existen discrepancias profundas entre culturas sobre cuestiones de mínimos de justicia? Por ejemplo, cuando una cultura entiende que la mujer carece de libertad para organizar su vida a diferencia del varón; o cuando una comunidad rechaza la educación pública para sus jóvenes, como es el caso de los Amish, a los que algunos autores consideran “ciudadanos parciales”, porque renuncian voluntariamente a derechos y responsabilidades ciudadanas; o cuando la comunidad asigna a algunos de sus miembros el derecho a juzgar y castigar, y se niega a aceptar la legitimidad de los jueces externos⁸⁰. ¿Qué propuestas se presentan hoy desde el liberalismo

tal —sólo los musulmanes—, ni la diversidad cultural se debe sólo a esos inmigrantes, sino también a indígenas tan acreditados como los gitanos. Importa puntualizar esto, porque la prensa suele unir “inmigración-multiculturalidad-delinuencia-trabajo” en una noche en que todos los gatos son pardos (CORTINA, A., “Ciudadanía intercultural”, *o. c.*, p. 39).

79. Estos mínimos, que son en parte actuales y en parte proyecto, pueden constituir una “concepción moral de la justicia, común a distintas doctrinas comprensivas del bien” (RAWLS, J., *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona 1996) o bien una “ética mínima”, compartida por las distintas “éticas de máximos” (CORTINA, A., *Ciudadanos del mundo*, Alianza, Madrid 1997). En un caso y otro intentan que los ciudadanos de una comunidad puedan construir su vida juntos más allá de sus diferencias y peculiaridades.

80. El famoso asunto del velo islámico será un problema de justicia si el velo expresa inferioridad de la mujer, no si se trata sólo de un símbolo religioso. Prohibir símbolos religiosos en lugares públicos, si no son expresivos de relaciones injustas, es propio de sociedades no pluralistas, sino Confesional-

para organizar comunidades multiculturales de forma éticamente deseable y políticamente viable?

En primer lugar, aparece la propuesta del denominado “liberalismo intolerante”, bastante difundido en Europa, abanderado por Giovanni Sartori, que recela de la entrada de inmigrantes fuertemente impregnados por una cultura autóctona no liberal (sobre todo musulmanes) por entender que suponen un peligro para las convicciones occidentales. Esta posición, obviando que quienes vienen en las pateras lo hacen urgidos por la miseria, se pone en guardia frente a culturas no liberales, recordando que el pluralismo es un valor fundamental de occidente y aconsejando no tolerar la implantación de culturas no liberales⁸¹. No parece que aporte una solución ni satisfactoria ni realista.

Una segunda propuesta viene planteada por Adela Cortina desde lo que denomina un liberalismo “radical-intercultural”. Es un liberalismo radical porque entiende que la autonomía de las personas es irrenunciable, que deben elegir su propia vida y, por tanto, que las restricciones internas son intolerables. Los miembros de los diversos grupos culturales deben poder conocer ofer-

laicistas, como la francesa. De hecho, los Sikhs que deseaban ingresar en la Real Policía Montada del Canadá y no podían hacerlo porque su religión les prohibía prescindir del turbante, una vez reconocido el derecho a llevarlo, pudieron oficiar de policías (CORTINA, A., “Ciudadanía intercultural”, *o. c.*, p. 40).

81. SARTORI, G., *La Sociedad multiétnica*, *o. c.*, pp. Como señala acertadamente Cortina, este recelo se tiene sólo frente al inmigrante pobre, frente al que los medios de comunicación presentan como un peligro, como fuente supuesta de delincuencia, competencia laboral e intransigencia cultural. Frente a estas expresiones en realidad de aporofobia, más justo e y eficaz sería que quienes, desde una cultura occidental, están convencidos del valor de la autonomía y los derechos humanos, traten de reforzar tales convicciones entre ellos con palabras y con hechos, en vez de insistir en que hay que debilitar los valores. Si lo hicieran así, se percatarían de que lo que urge es resolver el problema de la miseria, e integrar a los que huyen de ella, dialogar con su cultura y hacer creíble con la acción que el respeto a los derechos humanos es un buen programa ético-político (CORTINA, A., “Ciudadanía intercultural”, *o. c.*, p. 41).

tas diversas, ponderar cuáles son las que prefieren y elegir libremente, de modo que el grupo no restrinja su libertad⁸². Desde esa base, evitando el recurso a los derechos colectivos, aboga por establecer un “diálogo intercultural” que descansaría sobre dos presupuestos: el respeto a las culturas (porque los individuos se identifican y estiman desde ellas), y la posibilidad de que los ciudadanos puedan discernir qué valores y costumbres merece la pena reforzar y cuáles obviar⁸³. No son pocos los problemas que se suscitan a la hora de precisar el alcance de ese “respeto” y la identificación de las costumbres merecedoras de salvaguarda y promoción.

La tercera propuesta se ha denominado “liberalismo multiculturalista” y procede de Kymlicka quien, a diferencia de A. Cortina, considera que los problemas de acomodación de cosmovisiones diferentes afectan fundamentalmente a las minorías nacionales y no a las minorías étnicas fruto de la inmigración. En su opinión, toda cultura societal es una cultura nacional y toda nación es invariablemente una cultura societal⁸⁴. Es en el seno de las minorías nacionales donde pueden albergarse prácticas no congruentes con los principios liberales de justicia (restricciones internas) que pretendan ser amparadas en función de la identidad cultural diferenciada reconocida por un derecho colectivo (protecciones externas). Cuando eso se produce, Kymlicka piensa que el objetivo de las culturas liberales mayoritarias no debería ser disolver las culturas societales no liberales, sino más bien tratar

82. Porque bien puede ocurrir que quienes estén interesados en mantener las diferencias culturales sean los patriarcas y los líderes, más que los miembros. Sólo teniendo posibilidad de elegir es posible averiguar si una mujer prefiere aceptar el marido que otros le procuran, no trabajar fuera del hogar, vivir pendiente del varón. De ahí que no se pueda permitir en modo alguno que los grupos culturales coarten la libertad de sus miembros, de lo que sólo se beneficiarían los poderosos (CORTINA, A., “Ciudadanía intercultural”, *o. c.*, pp. 42).

83. CORTINA, A., “Ciudadanía intercultural”, *o. c.*, pp. 42-43.

84. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, *o. c.*, p. 117.

de liberalizarlas, aun cuando esto no sea posible en todos los casos. No debería olvidarse, en su opinión, que todas las naciones liberales tuvieron pasados no liberales y que su liberalización exigió un prolongado proceso de reforma institucional. En consecuencia, como regla general, estima que no debería impedirse que naciones iliberales mantengan su cultura societal, sino promover su liberalización⁸⁵.

¿Cómo puede y debe fomentarse ese objetivo? Para Kymlicka hay que profundizar en el verdadero concepto liberal de tolerancia, siempre ligado a la autonomía. Hay que construir una correcta teoría de los derechos de minorías sobre el respeto a los principios liberales de autonomía, libertad e igualdad. Pero hay que descartar el derecho automático de los liberales a imponer sus puntos de vista a las minorías no liberales. Las reformas liberales no deben basarse en la coerción sino en los incentivos: ventajas económicas, aceptación de acuerdos y tratados internacionales, etc⁸⁶.

4. *Pluriculturalidad y ciudadanía: propuestas de superación del modelo liberal*

La aceptación de la pluriculturalidad (multinacionalidad y polietnicidad) dentro de los estados exige una revisión de la teoría liberal clásica de la ciudadanía en el intento de ir construyendo un nuevo concepto de ciudadanía pluricultural, que se propone como alternativa al secesionismo y presupuesto de un auténtico estado pluricultural.

La ciudadanía es a la vez un concepto descriptivo, que identifica a quiénes se considera miembros de pleno derecho de una comunidad política, y un concepto normativo, que contiene las

85. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., pp. 134-135.

86. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., pp. 211-237.

dimensiones de lo que debería ser un verdadero ciudadano. Atendiendo a la tradición liberal y republicana, el ciudadano es sujeto de derechos civiles y políticos (lo que tiene su raíz en el *polites* griego y en el *civis* latino); pero también de derechos económicos, sociales y culturales, como reconoce el concepto de ciudadanía social, acuñado por Marshall a mediados del siglo XX y que es hoy el concepto canónico. El ciudadano es entonces –o debería ser– su propio señor junto a sus iguales en la comunidad política. Para lo cual, como recuerda Adela Cortina, es necesario añadir a las dimensiones civil, política y social, al menos otras dos: *la económica* (ha de participar en las decisiones sobre qué se produce, qué se consume, para qué y quiénes lo hacen) y *la cultural*, es decir, las instituciones y el *ethos* de la comunidad han de garantizar que los ciudadanos de distintas culturas sean tratados con igual consideración y respeto. Sobre esta última exigencia hay que plantear la construcción del estado pluricultural, cimentado sobre la noción de una ciudadanía pluricultural⁸⁷.

Se pueden reconocer dos propuestas fundamentales en la construcción teórica de un modelo de estado pluricultural, superador del estado nacional: una propuesta “débil” basada en un concepto de ciudadanía que no pivote sobre la identidad nacional y otra propuesta “fuerte”, basada en la componente nacional y en la articulación de una auténtica ciudadanía diferenciada.

a) *Pluriculturalidad y ciudadanía cosmopolita*

La primera de las propuestas tiene por fundamento lo que Jürgen Habermas, recogiendo la propuesta de Adorno, denomina “patriotismo constitucional”. Habermas actualiza la solución liberal-republicana, manteniendo el principio de una ciudadanía uniforme pero dissociada radicalmente de la nacionalidad. Plantea

87. CORTINA, A., “Ciudadanía intercultural”, *o. c.*, p. 36.

una “ciudadanía postmoderna o cosmopolita” en la que se mantiene la integración política, pero reducida a su aspecto puramente jurídico. De manera sintética viene a decir lo siguiente: Hay que desligar lo que está unido en el estado nacional: la cultura política común (la que remite a los derechos humanos) de la cultura nacional mayoritaria. La primera no puede ser expresión de una particularidad nacional (tener sentido excluyente), sino que debe expresarse como lealtad a un conjunto de principios y procedimientos democráticos que animan las instituciones y que están plasmados en la Constitución (tiene sentido inclusivo y abierto). Con este presupuesto, la cultura mayoritaria nacional pasa a ser una subcultura entre las diversas subculturas presentes (por ejemplo, las de los colectivos inmigrantes o las de las minorías nacionales). Su existencia y la del resto está protegida por los principios constitucionales. Pero esa protección no se plasma a través del reconocimiento de un inexistente derecho colectivo a la propia identidad; sólo se asegura garantizando que coexistan en igualdad formas de vida diferentes, cuyo único punto de unión es el respeto a la cultura política común. Cada una de esas formas de vida evolucionarán en función de las adhesiones libres, críticas y creativas de los ciudadanos o de su rechazo igualmente libre. Los estados así definidos serán de este modo postnacionales y el “patriotismo constitucional” expresa la integración política común que une a los ciudadanos. Todo individuo que se encuentre en un Estado de Derecho, cualquiera que sea, debe adherirse a un sistema determinado de valores y principios. Se trata de “un patriotismo abstracto, referido a procesos y principios abstractos”⁸⁸.

Este pretendido reconocimiento igualitario de todas las culturas particulares, sustentado sobre el respeto a los derechos humanos, resulta teóricamente muy atractivo, pero parece difícil-

88. HABERMAS, J., *Identidades nacionales y posnacionales*, Tecnos, Madrid 1989, p. 238. Vid. también, HABERMAS, J., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona 1999; HABERMAS, J., *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, Paidós, Barcelona 2000.

mente aplicable en las actuales condiciones de la humanidad. Se han señalado acertadamente cuatro ángulos problemáticos en la propuesta.

En primer lugar, parece presuponer la existencia de un procedimentalismo justo que podría universalizarse por encima de las particularidades propias de cada cultura. Pero el mismo Habermas reconoce que las producciones humanas no funcionan así. Afirma que el patriotismo constitucional aparece siempre éticamente (étnicamente) modelado, siendo expresión de una particular forma de vida y no mero reflejo del universalismo de los derechos. Bastaría, pues, con que este “modelado” tuviera una cierta relevancia para que la distinción entre cultura política común y cultura nacional mayoritaria resultara muy debilitada⁸⁹.

En segundo lugar, desde el presupuesto de la igualdad de las culturas, se hace difícil de justificar una política de control de la inmigración (por ejemplo, en forma de cupos), que el propio Habermas acepta. Los principios de la cultura política común impedirían privilegiar a un inmigrante andaluz que quiere ir a Madrid sobre un inmigrante marroquí que también lo quiere. La exclusión de la nacionalidad del ámbito público reclamaría iguales derechos de inmigración para todos en todas partes y no parece que esto sea un planteamiento realista en el actual contexto internacional⁹⁰.

En tercer lugar, las fronteras de los estados, construidas con criterios de nacionalidad, dejarían de tener sentido. En efecto, carecería de sentido que una minoría nacional reivindicara la soberanía política, pero también carecería de sentido que esa soberanía sea reivindicada por los actuales estados que se sustentan sobre las mayorías nacionales presentes en ellos. Habermas lo tiene de algún modo presente cuando subraya la arbitrariedad de las actuales fronteras y pide que se avance hacia federaciones de Es-

89. ETXEBERRIA, X., “Estado pluricultural”, *o. c.*, p. 145.

90. ETXEBERRIA, X., *Ibidem*.

tados (como en el caso europeo)⁹¹. Pero no podemos olvidar que estas federaciones se sustentan también sobre una cultura particular compartida por los estados que las forman (cabría considerar la Federación como un estado plurinacional); por ello, la lógica de la propuesta de Habermas apunta hacia la construcción de un Estado mundial, pero tal pretensión, hoy día, resulta extremadamente problemática⁹².

En cuarto lugar, la propuesta no permite aclarar qué aspectos de las culturas coexistentes requieren una manifestación igualitaria en el ámbito público y qué tipo de protección se les debe otorgar. Por ejemplo: ¿En qué lengua o lenguas se debe hablar en la Administración pública o enseñar en las escuelas? ¿Qué calendario festivo debe regir en el estado? ¿Qué relatos históricos deben ser enseñados? ¿Qué organización territorial debe implantarse?, etc. En las actuales condiciones parece inevitable que las culturas nacionales tengan una cierta preferencia en estos ámbitos (es difícil pensar que en las escuelas públicas de un estado que seguimos llamando “alemán” la cultura turca o italiana —o la de otros grupos inmigrantes significativos— deban tener la misma relevancia que la cultura alemana, siempre que así lo reclamen). De igual modo, resulta muy difícil imaginar una escuela en la que no haya más referencia que la cultura política común. En definitiva, no parece verosímil la separación entre culturas nacionales y políticas públicas de protección específica⁹³.

Más allá de las dificultades señaladas, la propuesta de Habermas contiene un elemento indispensable en la gestión política de la pluriculturalidad: el presupuesto irrenunciable de la igualdad y del respeto a todos los seres humanos en su condición de tales. Sin embargo, la modulación cultural de dicho reconocimiento parece indispensable. Como ha puesto de relieve

91. HABERMAS, J., *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, o. c., pp. 121-124.

92. ETXEBERRIA, X., “Estado pluricultural”, o. c., p. 146.

93. ETXEBERRIA, X., “Estado pluricultural”, o. c., p. 145.

Schnapper, la identidad política implica un lazo afectivo con la cultura y valores de una sociedad concreta. Por ello, plantea la necesidad de salvaguardar al mismo tiempo “el valor de la dignidad del individuo, consagrado por la ciudadanía, y la necesidad que tiene este individuo-ciudadano de ser plenamente reconocido en la autenticidad de su cultura”⁹⁴.

b) Pluriculturalidad y ciudadanía diferenciada

La importancia de concebir una ciudadanía no disociada de la nacionalidad y modulada en función del pluralismo cultural, ha sido desarrollada por Charles Taylor y, fundamentalmente, por Will Kymlicka que ha dado sus credenciales al concepto de “ciudadanía diferenciada”. Se trata de plantear una nueva organización política y social, que podría denominarse, en sentido estricto, un “estado pluricultural”, capaz de conciliar la igualdad de los ciudadanos y la libertad de los individuos, propias de toda sociedad democrática, con el reconocimiento institucional de las especificidades culturales.

La propuesta de Kymlicka, al igual que la de Taylor⁹⁵, da plena carta de naturaleza a la existencia de “derechos colectivos”

94. SCHNAPPER, D., *La relation à l'Autre*, Gallimard, París 1998, pp. 481-482.

95. Taylor parte de la complejidad de las identidades y apunta el doble presupuesto liberal y multicultural afirmado que “una sociedad verdaderamente libre es una sociedad donde las identidades complejas puedan dilatarse. Esto significa, por una parte, que la identidad política no trate de reprimir la diferencia y limitar su presencia en el espacio público y, por otra parte, que las comunidades particulares no intenten monopolizar la vida de sus miembros”. El modelo político para consagrar la diferencia pueden revestir formas variadas: federalismo, regionalización, descentralización, autonomía local, etc. “Es tiempo –afirma– de reconocer que pueden existir diversas maneras de integrarse a la totalidad”. En su opinión, las identidades complejas pueden reforzar el compromiso político y la vida democrática (TAYLOR, C., *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona 1999, pp. 27 y ss.).

(diferenciados). Su planteamiento teórico parte del presupuesto liberal y universalizable de la autonomía individual como valor de referencia indiscutible. Sin embargo, entiende Kymlicka que las “culturas nacionales” se encuentran entre las más significativas para la mayoría de los individuos; que éstas son el contexto de expresión auténtica de las libertades individuales y que precisan un nivel de autogobierno relevante para mantenerse. En consecuencia, resulta coherente afirmar la existencia de un derecho colectivo a las culturas nacionales y a su correspondiente autogobierno desde el que se protegen y desarrollan⁹⁶.

Con este substrato teórico, Kymlicka preconiza un reconocimiento público de las diversas identidades culturales bajo dos condiciones, no fáciles de garantizar: a) que la sociedad no degenera en un estallido de entidades yuxtapuestas y cerradas; b) que no reprima la libertad del individuo obligándolo a formar parte de un grupo determinado. Salvaguardadas esas dos precauciones, la ciudadanía deja de ser “común” y se convierte en “diferenciada” a través de los derechos colectivos que varían en función de la “naturaleza” de las colectividades concernidas: derechos de autogobierno para las comunidades nacionales (constituyen el núcleo de la ciudadanía diferenciada) y derechos poliétnicos y de representación para los grupos étnicos.

Kymlicka propone abordar sin reparos la secesión como una opción válida para las minorías nacionales y no como una catástrofe que debe evitarse siempre. No obstante, reconoce que facilitar a cada nación que se constituya en estado nacional, resultaría muchas veces imposible y muchas otras no deseable o excesivamente traumático (hay más naciones que estados posibles); por ello apuesta por mantener la unidad constituyendo estados federales, en el sentido fuerte del término, con un carácter inequívocamente multinacional. Se trataría de un acuerdo federal (mediador entre los extremos del secesionismo de las diversas naciones y el

96. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., pp. 112-133.

asimilacionismo de la nación mayoritaria) que, por un lado, reconociera un importante grado de autogobierno a las subunidades nacionales y, por otro, reconociera que la federación es un pacto entre grupos nacionales iguales, por tanto revocable, en condiciones que deben ser también pactadas. Las bases de la unidad social y política en el estado multinacional provendrían de lo que denomina “identidad compartida” o conciencia de que el gobierno general del estado es el contexto en el que se reafirma cada identidad y no al que se subordina. Este concepto habría que completarlo con el de “diversidad profunda” propuesto por Taylor, para permitir acomodar no sólo culturas diversas sino también maneras diversas de vinculación al estado de los miembros de esas culturas en función de su concepción del estado⁹⁷.

El propio Kymlicka admite la enorme dificultad del modelo, no sólo a la hora de conseguir el consenso político por parte de todos, sino a la hora de establecer un marco territorial para las naciones. Los sentimientos identitarios, en efecto, no suelen tener fronteras precisas y hacen muy difícil su delimitación espacial, en particular, en países como Canadá o España en los que subunidades de base nacional se mezclan con subunidades de base territorial (lo que ha dado lugar a la polémica propuesta de un federalismo asimétrico). No obstante, a pesar de las dificultades, el acuerdo federal se presenta como el modelo político más acorde con el respeto a la pluriculturalidad nacional y a la autonomía de los individuos.

Esta propuesta de ciudadanía diferenciada presenta una peculiaridad que ya hemos apuntado: defiende la relevancia de la “cultura nacional” pero no considera tan significativa la pluriculturalidad originada por la inmigración, para la que asume prácticamente la propuesta de Habermas, planteando una integración de los inmigrantes en la “cultura política común” y estableciendo los

97. KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., pp. 248-263.

mecanismos de protección para las especificidades culturales⁹⁸. Algunos consideran que una distinción tan marcada entre minorías nacionales y colectivos inmigrantes no es muy razonable en la verdadera gestión de la pluriculturalidad; que la integración política que exige a estos es excesivamente nacional y “fuerte” y que el reconocimiento y protección de las especificidades culturales de los colectivos inmigrantes frente a los nacionales es muy “débil”⁹⁹. Ciertamente, la propuesta presenta evidentes zonas de discusión; sin embargo y por el momento, constituye una excelente base para la superación de las aporías del estado nacional y la construcción del estado pluricultural.

IV. ALGUNAS CONCLUSIONES

A la luz de lo expuesto en este estudio, cabría destacar algunas conclusiones relevantes:

a) Es importante rescatar la identidad nacional del proceso de demonización al que ha sido sometida a causa de la experiencia fascista y nacionalsocialista, y de su equiparación con fenómenos totalitarios y xenófobos, fomentando, en cambio, su auténtico papel y significado en el marco de las relaciones entre el Estado y los ciudadanos, que debería superar el modelo individual contractualista, diseñado por el racionalismo desde la posguerra, para situarse en el plano del reconocimiento colectivo.

98. No obstante, el modo concreto en que Kymlicka plantea esa integración parece ir algo más allá de los “principios abstractos” del patriotismo constitucional, solicitando también su integración en las instituciones propias de las culturales nacionales, acordes siempre con los planteamientos democráticos y liberales. Junto a esto plantea también la asunción por parte del país receptor de determinados aportes de la cultura inmigrante, de modo tal que cuando los inmigrantes se integren en ella lo hagan no en algo absolutamente ajeno, sino en algo ya enriquecido por ellos (KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural*, o. c., pp. 242-248).

99. Vid. ETXEBERRIA, X., “Estado pluricultural”, o. c., pp. 146-147.

b) Aunque no haya que considerar, por principio, que la secesión es siempre un fenómeno indeseable y traumático, consecuencia perversa del nacionalismo, es cierto que después de la experiencia de Kosovo, existe una imposibilidad práctica y política de sustanciar la reivindicación del derecho de autodeterminación a través de un proceso jurídico reglado que pueda desembocar pacíficamente en la secesión y en la creación de un nuevo estado nacional. Esto ha provocado una paulatina reformulación del derecho de autodeterminación de las comunidades nacionales en clave de derecho a decidir libre y democráticamente su estatuto político, económico, social y cultural, sin que esto suponga de modo ineludible dotarse de un marco estatal propio. Es decir, se ha desligado el derecho de autodeterminación del derecho a la independencia o a la secesión. Se reivindica el derecho a decidir sobre la propia situación, con plena autonomía, sin resultados prefigurados y como exigencia universalizable. Se trata de una evolución del nacionalismo, desde el separatismo hacia la construcción de un modelo de estado multinacional.

c) Las identidades nacionales, expresión de las diversas identidades culturales, tienen pleno sentido, arraigo y vigor en la era de la globalización, en cuanto que no son, en absoluto, una amenaza a la universalidad de los derechos, sino que, por el contrario, son el presupuesto de un ejercicio significativo de las libertades individuales. La capacidad de las personas de realizar elecciones significativas depende de su pertenencia a una cultura nacional. Puede afirmarse, pues, la existencia de un derecho individual a la identidad cultural (protección institucional de formas específicas de vida en común), como exigencia intrínseca de la identidad personal. Su articulación política en clave de derechos colectivos o diferenciados, debe entenderse desde la atribución de su titularidad en función de la pertenencia a un grupo nacional o étnico.

d) El reconocimiento pleno de la pluriculturalidad exige una nueva articulación del estado, como multinacional y poliétnico. La respuesta del cosmopolitismo resulta excesivamente teórica y

débil. La apuesta por el reconocimiento de una ciudadanía diferenciada, presenta diversos niveles según la “naturaleza” nacional o étnica (originaria o sobrevenida) de los grupos presentes en el estado. La propuesta de Kymlicka, federalista (y consensual) para las comunidades nacionales originarias e integracionista (y diferenciada) para los grupos étnicos de inmigración sobrevenida, no parece responder del todo al desafío que presenta, por ejemplo, la masiva inmigración de marcado carácter islámico.