

AVUELTAS CON EL PLURALISMO CULTURAL, SUS FUENTES Y SUS LÍMITES*

Roberto Rodríguez Guerra

Aquella época en la que los hombres de cualquier origen vivían los unos al lado de los otros en las Escalas de Levante y entremezclaban sus lenguas ¿es una reminiscencia de otros tiempos?; ¿es una prefiguración del porvenir? ¿Son partidarios del pasado o visionarios los que siguen apegados a ese sueño?

Amin Maalouf, *Las escalas de Levante*

Vivimos en sociedades en las que es notoria la presencia de diversos grupos humanos con distintos códigos morales, formas de vida y concepciones de la «vida buena». Tal fenómeno, reforzado por los flujos migratorios y por la movilidad social, ha dado lugar a un momento histórico marcado «por la conciencia de la particularidad y las diferencias culturales, étnicas y de género»¹. Una marca —prosigue Thiebaut— «que toca el corazón mismo del proyecto político de la modernidad y su idea de igual libertad, simetría y solidaridad de los iguales en la esfera pública, y que desestabiliza muchas de las concepciones centrales de ese proyecto». El problema de fondo es que buena parte de esos grupos demandan su derecho a la diferencia y el reconocimiento de la igual dignidad de sus identidades culturales. Plantean una *lucha por el reconocimiento* derivada de una doble convicción: la certeza de que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento que los demás nos ofrecen y el convencimiento de que la falta de reconocimiento o el falso reconocimiento pueden resultar una dolorosa e intolerable forma de opresión². Lo que dichas minorías exigen no es sólo que sus identidades culturales sean toleradas como algo digno de ser cultivado por cada sujeto en el ámbito privado. También demandan su reconocimiento público y político, así como jurídico y constitucional. Y lo hacen desde la creencia en que aquellas identidades culturales que han aportado un horizonte de significado a un

* Este artículo es una versión revisada de la conferencia «El multiculturalismo: recientes desafíos a la democracia y los derechos humanos», impartida en las *Jornadas sobre el multiculturalismo* organizadas por la Asociación *Canarias Alternativa* (La Laguna, 1996).

¹ C. Thiebaut, «Democracia y diferencia: un aspecto del debate sobre el multiculturalismo», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 31, 1994, p. 42.

² Ch. Taylor, «The Politics of Recognition», en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining The Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994, p. 25.

amplio número de personas durante un largo período de tiempo suelen contener algo que merece nuestra admiración y respeto³. Es más, representan una cultura común que es esencial para los individuos en tanto determina el horizonte de oportunidades de las personas (de lo que uno puede llegar a ser o podría haber sido), facilita las relaciones sociales, es una condición de afinidades personales ricas y comprensivas y, finalmente, contribuye a formar el sentido de la propia identidad⁴. La cultura compartida —concluye Raz— constituye un elemento de vital importancia para la prosperidad de los seres humanos, así como una precondition de, y un factor que da sentido y contenido a, la libertad individual. De ahí la necesidad de protegerla y promoverla.

Pero la creciente importancia de estas luchas por el reconocimiento, además de haber convertido al pluralismo cultural en el centro del debate ético-político actual, supone un serio desafío para la democracia liberal y los derechos humanos. Ello es así en tanto que el reconocimiento público de los ciudadanos como iguales —indica Gutmann⁵— puede requerir no sólo el respeto de las identidades únicas de cada individuo sin considerar la raza, el género o la etnicidad de cada uno de ellos. Puede que también requiera el respeto de las actividades, prácticas y formas de ver el mundo que son particularmente valoradas por, o que están asociadas con, los miembros de grupos marginados o desfavorecidos. Si este fuera el caso, como creo que lo es, parece evidente que el respeto y la promoción de dichas identidades exigiría el establecimiento de diversos «derechos diferenciados en función del grupo»⁶. De ahí que el problema fundamental que tal perspectiva plantea sea la imperiosa necesidad —como sugiere Habermas⁷— de dilucidar si el reconocimiento de las identidades colectivas y sus derechos es compatible con una teoría individualista de los derechos como la que subyace a los Estados democrático-constitucionales.

En el presente trabajo abordamos algunos problemas relacionados con dicho interrogante. Sin embargo, nuestro propósito es analizar algunas formas de pluralismo cultural cuyos referentes empíricos son distintos grupos humanos: las civilizaciones (III),

³ *Ibíd.*, p. 72 y s.

⁴ J. Raz, «Multiculturalism: A Liberal Perspective», en *Ethics and the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 162 y s. Por su parte D. Miller (*Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 110) sostiene que la cultura común «no sólo otorga a sus portadores un sentido de pertenencia y una identidad histórica, sino que también les proporciona un trasfondo sobre el cual realizar las elecciones individuales acerca de cómo vivir».

⁵ «Introduction», en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism. Examining The Politics of Recognition*, op. cit., p. 8.

⁶ W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós, 1996a, p. 57 y ss.

⁷ «Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State», en A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism...*, op. cit., p. 107 y s.

las minorías nacionales (IV) y las etnias (V). Al hilo de dichas reflexiones surgirán , finalmente, diferentes argumentos y perspectivas acerca del pluralismo cultural y sus límites (VI). Pero antes de abordar tales objetivos es necesario realizar algunas precisiones acerca del concepto «multiculturalismo» (I) y las fuentes de pluralismo cultural (II).

I. MULTICULTURALISMO

Mediante el término «multiculturalismo» se designan generalmente muchas y muy distintas formas de diversidad cultural. En realidad parece haberse convertido en un nuevo «concepto paraguas» o «atrapa-lo-todo». Alude, en principio, a la pluralidad cultural que es característica de toda sociedad moderna y compleja, pero bajo él se suelen analizar problemas tan diferentes como los conflictos civilizatorios, el nacionalismo, las identidades étnicas, los derechos colectivos, etcétera. La amplitud de usos de dicho término parece tener su origen en los diferentes significados que cabe atribuir al término «cultura», pues una acepción más o menos flexible de este último hace posible que podamos denominar «cultura» a muy diversas cosas. De este modo, si tomamos como ejemplo la definición propuesta por Lamo Espinosa⁸ (quien define una cultura como un «conjunto de maneras de obrar, pensar o sentir específicas a un grupo humano» que remite a «repertorios de *conducta*, aparentemente regulada por repertorios de *normas* relativamente unificadas e integradas, y sustentadas por un conjunto jerárquico de *valores* que supuestamente legitiman y hacen comprensibles y razonables esas normas de conducta y las prácticas que a ellas responde»), nos encontraríamos con que son muchos los «conjuntos de maneras de obrar, pensar o sentir específicas a un grupo humano» de los que podría decirse que constituyen una cultura. Con ello se plantean muy diferentes ámbitos y sujetos inmersos en el debate del pluralismo cultural. Volveremos sobre algunos de ellos inmediatamente, pero no antes de aludir a otra importante confusión conceptual.

El término «multiculturalismo» admite también dos acepciones muy distintas entre sí. Así, es frecuente que se recurra al mismo con la finalidad de designar un hecho empírico, para aludir a la realidad del pluralismo cultural. Pero tampoco faltan quienes la usan para designar una aspiración o alternativa ético-política. Tal es el caso de Touraine⁹, quien parece ver en el *multiculturalismo democrático*, que diferencia del *multiculturalismo autoritario*, un posible «heredero del movimiento obrero democrático» o, por decirlo en términos clásicos, *un nuevo sujeto de la emancipación*. Si no queremos confundir nuestros deseos con la realidad, es preciso diferenciar entre ambos sentidos (descriptivo y normativo) y precisar a cual de ellos se recurre. Aquí lo

⁸ E. Lamo de Espinosa: «Fronteras culturales» en E. Lamo de Espinosa, (ed.), *Culturas, Estados, Ciudadanos: una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Alianza, 1995, p.15.

⁹ Cfr. A. Touraine, «¿Qué es una sociedad multicultural?», *Claves de Razón Práctica*, n° 56, 1995, p. 25.

utilizaremos en sentido descriptivo y, al mismo tiempo, distinguiremos entre «multiculturalismo», en tanto noción que designa el hecho social del pluralismo cultural derivado de la presencia de diversos grupos con códigos culturales diferentes, e «interculturalidad» como ideal regulativo o utópico, esto es, como propuesta política y normativa que, frente a la realidad del pluralismo cultural, aspira a lograr un orden social democrático y justo en el que el pluralismo cultural sea tolerado, respetado y reconocido como un valor que debemos fomentar¹⁰.

II. FUENTES DE PLURALISMO CULTURAL

El pluralismo cultural afecta a nuestras sociedades en varios sentidos. En primer lugar, tiene su origen en la existencia de culturas de muy amplio alcance que se articulan en torno a tradiciones, historias, pautas culturales, etcétera, diferentes entre sí y a las que denominamos «civilizaciones». La presencia empírica de diversas civilizaciones implica, entre otras cosas, que la civilización *occidental* ha de relacionarse, de una u otra forma, con otras civilizaciones que poseen sus propios códigos culturales. Sin embargo, una somera mirada a nuestra realidad social nos enfrenta a otro hecho de no menor importancia: el pluralismo cultural acontece también, en diferentes sentidos y formas, en el interior de cada una de esas civilizaciones. Así, es obvio que cada una de ellas es en verdad culturalmente heterogénea. Nuestro mundo está articulado en torno a Estados-nación que, pese a sus variadas formas, son independientes entre sí y en modo alguno son indiferentes respecto de la pertenencia cultural de las personas. Es más, protegen y promueven ciertas identidades, culturas y formas de vida frente a otras. La propia historia —como indica M. Walzer¹¹— muestra claramente que, respecto de la diversidad cultural, «el Estado-nación no es algo neutro; el aparato del Estado es un motor pensado para la reproducción nacional».

Sin embargo, pese a lo que su propia denominación pretende indicar, la amplia mayoría de los actuales Estados-nación son plurinacionales, es decir, sistemas políticos en los que coexisten, con distinto grado de éxito e influencia, diversos pueblos o naciones con sus propias lenguas, tradiciones y costumbres. En tal caso, los problemas de reconocimiento son experimentados por aquellas comunidades minoritarias que sienten que su identidad cultural está desprotegida o es sojuzgada o atacada por

¹⁰ J. de Lucas, *Puertas que se cierran*, Madrid, Icaria, 1996a, p. 78 y ss. Cfr. también «Estudio Introductorio», a D. Cohn-Bendit y Th. Schmid, *Ciudadanos de Babel. Apostando por una democracia multicultural*, Madrid, Talasa, 1996b, p. 10 y s.

¹¹ M. Walzer, «La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural», *Isegoría*, nº 14, 1996, p. 42; *On Toleration*, London, Yale University Press, 1997, p. 25.

¹² W. Kymlicka, «Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal», *Isegoría*, nº 14, 1996b, pp. 6 y 13. Cfr. también *Ciudadanía multicultural*, op. cit.

la cultura mayoritaria. Son —en la terminología de W. Kymlicka— las «minorías nacionales»¹². Pero los Estados plurinacionales se enfrentan a su heterogeneidad cultural al menos en otro sentido importante: deben reconocer que en su interior también coexisten grupos o «minorías étnicas» que, pese a su dispersión geográfica, poseen sus identidades culturales y demandan el reconocimiento de las mismas.

Por último, no puede obviarse la existencia de otras formas de identidad colectiva. Si, como señalamos más arriba, usamos la noción de «cultura» en un sentido flexible, no cabe duda de que otra fuente de pluralismo cultural viene dada por la presencia de otros grupos o colectivos sociales con identidades culturales propias y diferentes de las anteriormente mencionadas. Tales serían los casos, por ejemplo, de los nuevos movimientos sociales (especialmente el feminismo) o de muy diversos grupos con estilos de vida y concepciones del mundo propios y diferenciados. El pluralismo cultural debería tomar en consideración los problemas derivados de estas identidades de carácter *transversal*, que traspasan y permean cada una de las identidades culturales antes mencionadas. Si bien es cierto que las sugerencias aportadas en la última parte de este trabajo incluyen este tipo de identidad, en adelante abordamos las tres primeras, esto es, aquellas derivadas de la existencia de civilizaciones, minorías nacionales y minorías étnicas.

III. CIVILIZACIONES

El término «civilización» aparece en Francia a finales del siglo XVIII como un derivado de las nociones «civilizado» y «civilizar». Se usa como opuesto a barbarie y para distinguir a los pueblos civilizados de los pueblos salvajes, primitivos o, en fin, bárbaros. Pese a otras evoluciones importantes en el uso de este concepto, es preciso recordar —con F. Braudel¹³— que, desde principios del siglo XIX, el término «civilización» se pluraliza y comienza a ser entendido de forma bien distinta. Si hasta entonces se le otorgaba un claro sentido normativo en tanto que, implícita o explícitamente, se aplicaba a un número reducido de sociedades y culturas y, de este modo, se defendía la superioridad de las mismas frente a las restantes (salvajes, primitivas o bárbaras), el uso de la palabra «civilizaciones» supuso el reconocimiento de que ya no existía una sola civilización sino, por el contrario, muchas y muy distintas a las que no podía descalificarse de antemano.

Pero ¿qué es una civilización? Al decir de Braudel, una civilización es un espacio geográfico, un *área cultural* más o menos delimitado en el que predominan ciertas expresiones, actividades y formas culturales. Es, además, una *economía* y una *mentalidad colectiva* en la que instituciones como la religión suelen ocupar un lugar destacado. Por último, es una *entidad cultural* compuesta por muy diferentes sociedades o Estados que, pese a sus rasgos diferenciales, comparten un conjunto de valores,

¹³ F. Braudel, *Las civilizaciones actuales*, Madrid, Tecnos, 1973, p. 15 y s.

instituciones o prácticas sociales que perduran a lo largo del tiempo. De ahí que las civilizaciones también sean *continuidades*, realidades culturales de larga duración, sin que ello signifique que sean impermeables a influencias externas.

Sin duda, pudiera recurrirse a muchas otras concepciones acerca de lo que es una civilización. No es este el lugar para detenernos en las diferencias entre unas y otras. En todo caso, si cabe señalar que la disparidad de criterios a la hora de señalar cuáles y cuántas son esas civilizaciones es más que evidente y refleja la carencia de consenso al respecto. Así, un historiador como Arnold Toynbee¹⁴ sostuvo en su *Estudio sobre la historia* que existían veintiuna. Por su parte otro historiador ya mencionado, F. Braudel¹⁵, indicaba dos décadas después que eran nueve. Por último, S.P. Huntington¹⁶, a cuyas recientes reflexiones sobre las relaciones entre las civilizaciones nos referiremos seguidamente con cierto detenimiento, cree que en la actualidad tan sólo existen seis o siete. Sea como sea, lo cierto es que esas entidades culturales a las que denominamos civilizaciones parecen haberse convertido en un factor de cohesión y solidaridad entre Estados y pueblos, así como en un elemento que influye en el ámbito de las relaciones internacionales. Son una de las fuentes originarias tanto de las diferencias culturales entre los pueblos como, al decir de ciertas interpretaciones de raigambre conservadora como las de S.P. Huntington, de los conflictos fundamentales a que se enfrentan las sociedades democráticas actuales.

En el conocido y polémico ensayo en que presentó por primera vez sus ideas al respecto, Huntington¹⁷ sostiene que, tras el derrumbre del llamado «socialismo real», el mundo se encuentra en una fase completamente nueva en la que «la fuente fundamental de conflicto no será básicamente ideológica ni económica. Las grandes divisiones entre la humanidad y la fuente primordial de conflicto serán culturales». Los Estados siguen siendo poderosos actores en los asuntos mundiales, «pero los principales conflictos de la política global ocurrirán entre naciones y grupos de diferentes civilizaciones. El choque de civilizaciones dominará la política mundial. Las líneas de fractura entre las civilizaciones serán las líneas de batalla del futuro». Huntington no cree que este nuevo foco de conflictos implique la desaparición de cualquier otro tipo de conflicto cultural, político o económico. Sugiere más bien que «las diferencias entre civilizaciones son reales e importantes; que la conciencia de la pertenencia

¹⁴ *Estudio de la historia*, 3 vols., Madrid, Alianza, 1981. En concreto, el tercer volumen culmina con un amplio esquema en el que Toynbee sitúa temporal y geográficamente distintas civilizaciones y señala sus diferentes épocas, religiones, filosofías, líneas de parentesco, etc.

¹⁵ *Las civilizaciones actuales*, op. cit., p. 11.

¹⁶ *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 51-54.

¹⁷ S.P. Huntington, «The Clash of Civilizations?», en *Foreign Affairs*, nº 72, vol. 3, 1993a, p. 22; Cfr. también «If not Civilizations, What?», en *Foreign Affairs*, nº 72, vol. 5, 1993b, pp. 186-194.

a una civilización está creciendo; que el conflicto entre civilizaciones suplantará al conflicto ideológico». Sostiene así que las anteriores divisiones del mundo y los Estados en términos económicos o ideológicos ya no tienen sentido tras el final de la Guerra Fría. En la nueva fase histórica la división ideológica impuesta por el *Telón de Acero* será sustituida por la división cultural del *Telón de Terciopelo*. Tal es la base del paradigma civilizacional que propone.

El diagnóstico de Huntington acerca de la creciente importancia de las diferencias culturales entre civilizaciones refleja algo que ya sabíamos pero a lo que, en su opinión (y éste parece ser el centro de su argumentación), no habíamos concedido tanta relevancia. Pero no es este el aspecto más destacado de sus sugerencias. Lo realmente llamativo y problemático es, sin duda, su tesis de la práctica inevitabilidad del *choque de civilizaciones*, una tesis que fundamenta en diversos argumentos¹⁸: 1) cada civilización posee su propia historia, lengua, tradiciones y, sobre todo, religión. Estas diferencias implican perspectivas irreconciliables tanto acerca de las relaciones entre Dios y el hombre, el individuo y el grupo, el ciudadano y el estado, la familia y los hijos, el marido y la mujer como también sobre la importancia de los derechos y las responsabilidades, la libertad y la autoridad, la igualdad y la jerarquía. Son diferencias, generadas a lo largo de siglos, que constituyen la fuente básica de graves conflictos pasados y futuros; 2) la globalización intensifica las relaciones entre civilizaciones y, al mismo tiempo, agudiza la conciencia de las diferencias y el sentido de la pertenencia; 3) los procesos de modernización económica y de cambio social están alejando a cada uno de los pueblos de sus identidades locales de origen y debilitando a los Estados-nación como fuentes de identidad. Frente a ello las religiones, especialmente las fundamentalistas, aparecen como nueva fuente de identidad. Es *le revanche de Dieu*, la inversión de la creciente secularización de las visiones del mundo preconizada por la modernidad; 4) a pesar del (o precisamente por el) predominio de Occidente en el mundo, las civilizaciones no-occidentales están reaccionando con una suerte de retorno a los orígenes, a sus raíces primigenias. Es el fenómeno de la asianización del Japón, la hinduización de la India, la reislamización del Islam o la neorusificación de Rusia; 5) las características y las diferencias culturales son poco mutables y mucho menos fáciles de asumir que las económicas y las políticas. Las cuestiones acerca de la identidad, acerca del ¿qué eres?, no son fácilmente modificables en tanto que nos vienen dadas por nuestro origen; y 6) la creación de bloques económicos parece ir en aumento y, mediante ellos, se refuerza la conciencia de pertenencia a cierta civilización.

Para Huntington todos estos factores contribuyen a agudizar las diferencias y, con ello, el conflicto entre civilizaciones. En tal contexto, Occidente se enfrenta al resto de civilizaciones, pues sus esfuerzos «para extender sus valores de democracia y liberalismo como valores universales, para mantener su predominio militar y hacer avanzar sus intereses económicos engendran contra-respuestas de las otras civiliza-

¹⁸ «The Clash of Civilizations?», op. cit., p. 25 y ss.

ciones»¹⁹. Cabría pensar, sin embargo, que las posibilidades de confrontación podrían mitigarse a través de diferentes formas de reconocimiento, diálogo, cooperación y entendimiento entre unas y otras civilizaciones. Pero Huntington no lo cree así. Sostiene, en lo que es algo más que una burda perspectiva etnocentrista y maniqueísta, que las tareas de Occidente al respecto deben ser: 1) *a corto plazo*, «promocionar la mayor unidad y cooperación dentro de su civilización, particularmente Europa y América; incorporar a las sociedades occidentales a Europa del Este y América Latina, cuyas culturas están cerradas a los del Oeste; promocionar y mantener relaciones de cooperación con Rusia y Japón; impedir la conversión de los conflictos locales en conflictos de civilización; limitar la ampliación del poderío militar de los Estados confucianos e islámicos; reducir la capacidad militar en el Este y el Sudoeste de Asia; explotar las diferencias y conflictos entre los Estados confucianos e islámicos; apoyarse en grupos de otras civilizaciones proclives a los intereses y valores occidentales; reforzar las instituciones internacionales que reflejan los legítimos intereses y valores occidentales y promocionar la involucración de los estados no-occidentales en tales instituciones»; y 2) *a largo plazo*, «mantener el poderío económico y militar necesario para proteger sus intereses en relación a las otras civilizaciones ... (y) desarrollar una mejor comprensión de las bases religiosas y los fundamentos filosóficos que subyacen a esas civilizaciones, así como de las formas en que la gente de esas civilizaciones ve sus intereses»

Nada de diálogo y tolerancia. Nada de respeto y entendimiento. Ninguna cooperación o solidaridad para con aquellas civilizaciones «enemigas» de Occidente. La coexistencia no es posible más que bajo la forma de una lucha feroz por la primacía y el poder económico, militar y político. Pero, al margen de las pésimas connotaciones éticas y políticas que subyacen a tal perspectiva, existen otras cuestiones críticas a destacar. Así, pese a que las diferencias culturales de tipo civilizatorio están generando ya más de un problema, no parece que puedan interpretarse como un (posible) conflicto abierto entre civilizaciones, esto es, entre bloques de Estados identificados por ciertos rasgos culturales. Ni empírica ni teóricamente existen razones suficientes para establecer un vínculo directo entre diferencias culturales y conflictos políticos. No obstante, aunque tal conflicto fuese una amenaza latente, en modo alguno podemos aceptar que la única respuesta sea la demonización de las otras culturas, la reafirmación de la superioridad de la propia cultura y la negación de todo valor al resto de civilizaciones. Por otra parte, como sugiere D. Bell²⁰, es más que dudosa la unidad y cohesión interna que Huntington atribuye a las distintas civilizaciones.

Afirmar todo lo anterior, tras reconocer expresamente la enorme capacidad que tiene Occidente de imponer al resto de civilizaciones sus valores e intereses, es fran-

¹⁹ «The Clash of Civilizations?», op. cit., p. 29.

²⁰ D. Bell, «¿Choque de civilizaciones?», *El País*, sábado 6 de agosto de 1994, pp. 9-10.

camente inaceptable. Enfoques como el de Huntington no están interesados en ofrecer una solución a los problemas culturales sino, por el contrario, en reafirmar la supremacía económica, política, militar y cultural de Occidente. En todo caso, se apoya en tesis tan problemáticas como las ya mencionadas acerca de la inevitabilidad del conflicto entre civilizaciones, la incompatibilidad de la cultura occidental con otras culturas, la unidad y cohesión interna de cada civilización, etcétera. Pero también se apoya en otras tesis no menos discutibles, como es el caso del vínculo de exclusividad que trata de establecer entre la cultura occidental de raigambre cristiana, el mercado, la democracia y los derechos humanos²¹.

Cualquier enfoque que pretenda afrontar la realidad de la pluralidad de civilizaciones desde una perspectiva intercultural no puede pasar por alto este tipo de consideraciones. Pero también necesita repensar y transformar la estructura y funcionamiento de no pocas organizaciones internacionales (F.M.I., O.N.U., etcétera). El etnocentrismo, el racismo, el imperialismo económico y militar, la colonización cultural, etcétera, siguen siendo los problemas claves asolver. Al respecto, el objetivo de la interculturalidad debería consistir en asegurar y preservar el respeto hacia las otras culturas y articular mecanismos de interrelación que no presupongan la violación de su igual dignidad, que eviten las clásicas presunciones acerca de la supuesta superioridad cultural de ésta o aquella civilización.

IV. IDENTIDADES NACIONALES

El problema de las identidades nacionales, al que históricamente se ha conocido como la «cuestión nacional», es tan viejo como la propia formación de los modernos Estados-nación. No obstante, la revitalización de este tipo de identidades culturales, que hasta hace algunas décadas se creían ya desaparecidas o una mera expresión del *instinto gregario* y del *tribalismo* que aún pervive en los hombres²², ha vuelto a colocar en el centro del debate no pocas y decisivas cuestiones relacionadas con la forma de organización política del Estado y los derechos de las minorías nacionales. En otro lugar he tenido ocasión de definir las identidades nacionales como una forma de identidad colectiva y de integración cultural típicamente moderna, secular, social y dinámica basada en la existencia de algunas «afinidades electivas» entre los miembros de ciertas colectividades. Una forma de identidad que depende, sin embargo, de la apropiación consciente, reflexiva y autoactivadora de los valores, tradiciones, his-

²¹ Una crítica en J. de Lucas, «¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del Derecho frente al proyecto intercultural?», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 31, 1994, p. 28. Cfr. también *Puertas que se cierran*, op. cit., p. 85 y s.

²² K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1981, p. 241.

toria o costumbres de la cultura de la que cada individuo se siente miembro y partícipe²³. La recurrente presencia de este tipo de identidades implica la innegable pluralidad cultural interna de los Estados-nación actuales y, consecuentemente, la necesidad de reconocer que no existe sociedad alguna (al menos en el mundo occidental desarrollado) que pueda considerarse culturalmente homogénea. De hecho, buena parte de los Estados occidentales se reconocen a sí mismo como Estados «plurinacionales» o, como mínimo, admiten la existencia en su interior de diversas naciones o minorías nacionales que demandan diversos derechos destinados a proteger y promocionar sus identidades culturales. Entre ellos destacan los «derechos de autogobierno» y ciertos «derechos especiales de representación»²⁴. Los diferentes modelos de descentralización del poder político (autonómico, federal, confederal) y los distintos mecanismos de representación territorial constituyen diversos ejemplos de reconocimiento de tales derechos en los actuales Estados democráticos.

Pero, junto a los derechos antes mencionados, también cabe recordar la clásica y más controvertida figura del derecho a la autodeterminación de los pueblos reconocido por la *Carta Internacional de Derechos Humanos*. Ésta, en el artículo primero del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, establece que «todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación» y que, en virtud del mismo, tienen derecho «a establecer libremente su condición política y proveer así mismo a su desarrollo económico, social y cultural». Un derecho que, sin embargo, la O.N.U. y los diferentes Estados sólo han reconocido, tras serios conflictos y con múltiples insuficiencias, a ciertas comunidades nacionales situadas más allá de sus propias fronteras, en especial, a las antiguas colonias de las potencias europeas a partir de los procesos de descolonización acontecidos tras la Segunda Guerra Mundial. Sin duda, en tan arbitraria y reducida aplicación del derecho de libre determinación de los pueblos han pesado intereses de diverso tipo. Pero también han jugado un papel legitimador ciertas interpretaciones decimonónicas de la noción de «nación» según las cuales un requisito básico para que una comunidad humana pudiera alcanzar tal condición (y por tanto pudiera ejercer el derecho a la libre determinación) era constituir una unida de desarrollo económico viable y cuasi autárquico, esto es, una entidad territorial y poblacional lo suficientemente amplia como para posibilitar el desarrollo de sus distintos sectores económicos. Mazzini, Stuart Mill, Engels, etcétera, coincidían (en

²³ Cfr. al respecto R. Rodríguez Guerra, «La identidad nacional: una perspectiva democrática», *Disenso*, nº 4, 1993, pp. 4-5; también «Identidad nacional y modernización», *Cuadernos del Ateneo de La Laguna*, nº 3, 1997, pp. 14-15. Ambos trabajos recogen y reelaboran algunos de los argumentos esbozados en «La identidad nacional: un problema recurrente», conferencia que impartí en el marco del *Encuentro Nacional sobre Filosofía Política: individuo, comunidad y nación* (Granada, 1992).

²⁴ Cfr. al respecto las aportaciones de W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 57 y ss.; también «Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal» op. cit.

la teoría o en la práctica) en defender éste —en términos de Hobsbawm²⁵— *principio del umbral*. Pero sería F. List quién mejor sintetizó esta vinculación decimonónica entre nación y desarrollo económico cuando sostuvo que «una población numerosa y un territorio extenso dotado de múltiples recursos nacionales son requisitos esenciales de la nacionalidad normal. Una nación restringida en el número de su población y en su territorio, especialmente si tiene una lengua propia, sólo puede poseer una literatura inválida, instituciones inválidas para la promoción del arte y la ciencia. Un estado pequeño nunca puede llevar a la perfección completa dentro de su territorio las diversas ramas de la producción»²⁶.

Como ya se ha señalado, las recientes reflexiones en torno al problema de las identidades nacionales adoptan un enfoque abiertamente cultural e identitario. Pero corren el riesgo de confundir la cultura con la política, esto es, de establecer un supuesto vínculo de necesidad entre identidad cultural diferenciada y Estado independiente. Frente a tal confusión es preciso indicar que la protección y la promoción de las identidades culturales, sean éstas nacionales o étnicas, puede llevarse a cabo desde modelos de organización política muy diferentes (autonómicos, federales, confederales). Sobre otros aspectos de esta cuestión volveré al final de este trabajo.

V. MINORÍAS ÉTNICAS

Los procesos de inmigración, pasados y presentes, han supuesto la llegada a nuestras sociedades de individuos o grupos étnicos con identidades culturales propias. Este fenómeno obliga, tanto a los Estados como a las minorías nacionales, a reconocer que en el interior de los espacios geográficos que ocupan suelen existir otras minorías que también demandan ciertos derechos especiales. Son «minorías étnicas» (Kymlicka) constituidas por individuos o colectivos con muy distintas raíces étnicas y culturales. Su presencia se dispersa a lo largo y ancho de la sociedad, lo cual implica que no están concentradas geográficamente. Acaso por ello no reivindican derechos de autogobierno sino, más bien, la erradicación de cualquier tipo de discriminación en razón de su pertenencia cultural y ciertos «derechos especiales de representación» destinados a proteger y difundir sus identidades culturales. Sobre el alcance de tales derechos volveremos más adelante. Por el momento es preciso señalar que la identidad cultural de dichos grupos resulta modificada al entrar en contacto con la identidad cultural de la sociedad receptora. Estas transformaciones de las identidades culturales de las minorías inmigrantes están profundamente permeadas por los valores de las sociedades receptoras y, sin duda, podrían interpretarse como un proceso de adaptación cultural. Pero, al mismo tiempo, no es menos cierto que la identidad legítimamente afirmada de la comu-

²⁵ E.J. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1991, p. 34.

²⁶ Cit. en E.J. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, op. cit., p. 39 y s.

nidad receptora también se ve influida por el contacto con esas otras identidades culturales de forma que —como sugiere Habermas— nunca está totalmente protegida contra los cambios a largo plazo²⁷. Pese a su evidente asimetría, uno y otro proceso parecen ser, con las limitaciones que se quiera, una forma de diálogo intercultural.

Sin embargo, estos procesos de diálogo intercultural suelen tropezar con reacciones generalmente poco aceptables por parte de las sociedades receptoras. La frecuente desvalorización apriorística de las identidades culturales de las minorías étnicas es quizá el principal obstáculo al respecto. Buena prueba de ello son las manifestaciones racistas y xenófobas. Pero también lo son las políticas de inmigración y protección de las minorías étnicas más frecuentes en los Estados occidentales. Las primeras tienen un carácter abiertamente restrictivo y excluyente. Cuando la aceptación del inmigrante se realiza abiertamente es, de forma general, a título individual y por su alta cualificación profesional o por su elevado nivel económico. En todo caso, la cuestión parece ser —al menos así lo considera Sartori²⁸— si «debe y puede existir una ciudadanía gratuita, a cambio de nada». Sartori cree que no, pero deja abierta la cuestión de qué es lo que deben ceder los inmigrantes a cambio de la ciudadanía. Por su parte, Agnes Heller²⁹ también ha intentado responder a la misma cuestión. Cree al respecto que los inmigrantes deben aceptar las normas domésticas de la sociedad receptora; una aceptación que «significa pedir a los grupos de inmigrantes que renuncien a algunos de los rasgos abstractos de su diferencia, pero en cierto modo significa también que sus diferencias concretas no se vean afectadas». Ahora bien, ¿cuáles son las normas de la sociedad receptora a aceptar?, ¿cuáles los rasgos culturales *abstractos* a los que deben renunciar los inmigrantes y cuáles las diferencias *concretas* que deben serles respetadas? Más concreta y acertada es la propuesta de J. Habermas, para quien el criterio básico al respecto es que a todo Estado democrático-constitucional le está permitido exigir a los inmigrantes que respeten y acepten la «cultura política» de la sociedad que los recibe, pero en modo alguno debe obligarlos a abandonar su propia identidad cultural³⁰. Lo decisivo en este caso, sugiere Habermas, no es la salvaguarda del conjunto de orientaciones éticas básicas de la forma de vida predominante en la sociedad receptora sino, más bien, el respeto a los principios constitucionales anclados en la cultura política de dicha sociedad. Sin embargo, aún bajo tales presupuestos, caben pocas dudas de que el abanico de prácticas vigentes a este respecto en las sociedades desarrolladas, como ya se ha señalado, dejan bastante que desear. Y seguramente seguirán así mientras se parta, como sugiere Heller en el ensayo mencionado, de la tesis de que «la emigración es un derecho humano, mientras que la inmigración no lo es».

²⁷ «Struggles for Recognition...», op. cit., p. 139.

²⁸ G. Sartori, «Los fundamentos del pluralismo», *La Política*, nº 1, 1996, p. 121. Cfr. también «Pluralismo y tolerancia», *El País*, domingo 8 de marzo de 1998, p. 15 y s.

²⁹ A. Heller: «Diez tesis sobre la inmigración», en *El País*, sábado 30 de mayo de 1992, p. 14.

³⁰ «Struggles for Recognition...», op. cit., p. 139.

Frente a ello hemos de reconocer —de nuevo con Habermas— que existen buenas razones para admitir nuestras obligaciones morales para con aquellos que huyen de sus países a causa de su raza, religión, nacionalidad, opinión política, etcétera. Pero también para con aquellos que llegan a nuestras sociedades en busca de trabajo, huyendo de la pobreza y la miseria, en suma, en busca de una vida que valga la pena vivir. Algo que, sin duda, debería llevarnos a reconocer el derecho humano a la inmigración o, al menos, a evitar todo uso instrumental dicho derecho (por ejemplo, no limitar las cuotas de inmigración a las estrictas necesidades económicas de nuestras sociedades)³¹.

Por otra parte, pese a los innegables avances que se han producido durante la última década en torno a la protección de los derechos de las minorías étnicas, resulta obvio que los sistemas jurídicos de las sociedades occidentales tan sólo reconocen «derechos de los individuos pertenecientes a las minorías: no derechos de las minorías. Eso significa que se niega la identidad básica y con ella la posibilidad de diálogo entre culturas, porque la cultura no es un fenómeno individual sino social»³².

Pero incluso los derechos humanos parecen adolecer de tales insuficiencias. Así, desde una perspectiva más amplia, cabe señalar que la transición de la *Sociedad de Naciones* a la *Organización de Naciones Unidas* supuso «una transformación filosófica en la que el acento, anterior a la guerra, de las Sociedad de Naciones sobre la ‘protección de las minorías’ cedió el paso a un acento muy diferente sobre la ‘prevención de la discriminación’»³³. Tal cambio de acento, justificado sobre la base de que la protección a las minorías suponía una injerencia en la soberanía de los Estados, implicó la sustitución de las políticas activas de protección de las minorías (reconocer, proteger y potenciar sus derechos colectivos) por las políticas de prevención de la discriminación. Pero también supuso la consolidación de las personas como únicos sujetos de derecho. En tal sentido, el artículo 27 del *Pacto Internacional sobre Derechos Políticos y Civiles* señala expresamente que «en los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su idioma». De este modo, al tiempo que sólo se reconocen derechos *a las personas*, no se establece ninguna obligación positiva al respecto.

La protección de las minorías (y no sólo de las étnicas) ha tenido, sin embargo, algunos precedentes de interés. Nos referimos a la *political correctness* y a la *affirmative action*. La primera, surgida en los medios universitarios de Estados Unidos a principios de los 80, tiene por objetivo «combatir toda expresión, toda actitud, todo gesto,

³¹ «Struggles for Recognition», op. cit., p. 142.

³² J. de Lucas, «¿Elogio de Babel?...», op. cit., 1994, p. 30. La misma idea, aunque referida al problema de la tolerancia, sostiene Walzer, «La política de la diferencia...» op. cit., 1996, p. 43; y op. cit., 1997, p. 25 y s.

³³ J. Colwill, «Los derechos humanos, la protección de las minorías y el agotamiento del universalismo», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 31, 1994, p. 212.

todo lenguaje que se perciban como hostiles o menospreciadores de ciertos grupos sociales». Pretende «modificar en profundidad las costumbres y las sensibilidades, así como el pensamiento y el lenguaje, a fin de ‘erradicar’ los elementos vinculados a la dominación»³⁴. Pese a su interesante aportación, la *political correctness* afronta el peligro de encerrar a los individuos en categorías raciales, étnicas, sexuales, etcétera, que pueden dar lugar a «una especie de esencialismo identitario, abrigado por un imaginario tradicionalista y conservador». Si fuese así, induciría a encasillar a los individuos en ciertos estereotipos y, al mismo tiempo, a reconocer no que tienen derechos «a pesar de sus diferencias, sino precisamente por sus diferencias»³⁵.

Por su parte, la *affirmative action* o la *discriminación positiva* pretende instaurar mecanismos concretos a través de los cuales proteger efectivamente a las minorías marginadas u oprimidas (el sistema de cuotas). No es una política de no discriminación (de prohibición de ciertas prácticas discriminatorias) sino, por el contrario, una política positiva. Sin embargo, tampoco está exenta de críticas, en especial aquellas que sugieren que pueden suponer una desvirtuación del principio de igualdad y la imposición de ciertos privilegios³⁶. También se las ha calificado de paternalistas o caritativas pues implican que el Estado debe actuar como protector de ciertos individuos o grupos supuestamente indefensos³⁷.

VI. LOS LÍMITES DEL PLURALISMO CULTURAL

El pluralismo, sea éste cultural, social o de otro tipo, es un fenómeno —como he señalado en otro lugar³⁸— tan ubicuo como complejo. Sus múltiples expresiones dan prueba de su diversidad y problematicidad: es promovido por distintos sujetos (individuales o colectivos), se basa en diferentes motivaciones (económicas, religiosas, políticas, culturales), se expresa de múltiples maneras (protestas, medios de comunicación, negociaciones), se organiza de diversas formas (partidos, grupos, asociaciones, colecti-

³⁴ C. Haroche y A. Montoia, «Exclusión y *political correctness*», *Debats*, n° 54, 1995, p. 46.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ La *affirmative action* —señala J. L. Abellán (“Sobre la discriminación positiva”, *El País*, 1 de mayo de 1996, p. 29)—«por mucho que se disfrace enfáticamente de *positiva*, no deja de ser *discriminación*».

³⁷ Una breve exposición acerca del origen de la *affirmative action*, así como sobre algunas de las críticas de que ha sido objeto, puede encontrarse en S. Steinberg, «La *affirmative action* en Estados Unidos», *El Correo de la Unesco*, marzo, 1996, p. 17 y ss. Para una reflexión más detenida cfr., entre otros muchos, R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1986, p. 293 y ss.

³⁸ R. Rodríguez Guerra, «Pluralismo y democracia. La filosofía política ante los retos del pluralismo social», en F. Quesada, ed., *La filosofía política en perspectiva*, Madrid, Anthropos, en prensa.

vos, movimientos) y plantea muy distintas demandas (económicas, políticas, culturales). A tenor de lo señalado, nada extraño es que el pluralismo sea concebido como la fuente decisiva del disenso y, con frecuencia, del conflicto. Sin embargo, constituye un elemento tan inevitable como positivo de la vida política democrática. Inevitable porque sólo puede ser erradicado al precio de la supresión de la libertad. Positivo porque, pese a los problemas que plantea, constituye un valor *en sí* que alimenta y enriquece nuestras vidas y nuestra capacidad de mejorar las propias convicciones, identidades y formas de convivencia social. Esto último es especialmente cierto respecto del pluralismo cultural. Ahora bien ¿significa todo ello que debamos aceptar cualquier expresión cultural o todo tipo de identidad cultural? ¿Merece respeto toda forma de diversidad cultural?

Reconocer la importancia y el valor de la diversidad cultural no significa, ni mucho menos, aceptar el «todo vale» o caer en el escepticismo moral. A mi modo de ver, el reconocimiento del derecho a la diferencia debe estar acompañado del reconocimiento del derecho a la crítica de la diferencia, pues sólo así es posible el diálogo intercultural, la predisposición a reflexionar y, en su caso, modificar nuestros valores y formas de vida. El rechazo de la crítica convierte a las identidades culturales en identidades cerradas, dogmáticas y, en el fondo, intolerantes. Por otra parte, implica una esencialización de la diferencia que no es menos peligrosa que la esencialización de la homogeneidad. Es más, son dos extremos que se tocan, pues esa esencialización de las diferencias sobre las que se construye cada identidad se fundamenta, paradójicamente, en una esencialización de la homogeneidad de esa misma identidad. Sin duda, la crítica de la diferencia siempre se realiza desde un punto de vista, esto es, desde los valores y formas de vida de aquellos que ejercen la crítica. Punto de vista que, como no podía ser menos, también está sujeto a crítica. Estamos así ante un diálogo continuo e inacabable en torno a los distintos sistemas de valores y formas de vida. Pero esto, como ya sabemos desde Weber, no es más que el plural y trágico mundo en el que nos ha tocado vivir a raíz de la imposibilidad de encontrar una fundamentación última o absoluta de nuestros valores.

Pese a que el reconocimiento del derecho a la crítica de la diferencia abre las puertas a un diálogo intercultural, es insuficiente para dirimir la cuestión básica en los debates acerca del multiculturalismo: ¿qué derechos colectivos cabe reconocer a los grupos culturales presentes en nuestras sociedades? Una respuesta a estas cuestiones la ha sugerido el propio Taylor, quien considera que cualquier tratamiento de los derechos de las identidades culturales minoritarias debe distinguir claramente entre las *libertades fundamentales* (derecho a la vida, a la libertad, a la libre expresión, etcétera), las cuales nunca deben ser violadas, y los *privilegios e inmunidades* que, pese a que son importantes, pueden ser revocadas o restringidas por buenas razones de política pública, esto es, con el fin de proteger o promocionar ciertas identidades colectivas³⁹. Por su parte el «multiculturalismo liberal» de J. Raz se basa en la tesis de

³⁹ «The Politics of Recognition», op. cit., p. 59.

que cualquier medida destinada a estimular y fomentar la prosperidad material y cultural de los grupos dentro de la sociedad tiene un límite básico: nunca deben reconocer a las comunidades el derecho a reprimir a sus miembros⁴⁰, lo cual presupone explícitamente el reconocimiento de ciertas libertades individuales básicas que sin duda coinciden con las libertades fundamentales de que habla Taylor. Por último, esa misma idea también subyace a la distinción entre «restricciones internas» y «protecciones externas» sugerida por Kymlicka⁴¹. Para éste las minorías nacionales o étnicas podrían demandar del Estado al que pertenecen la satisfacción de dos tipos de derechos: derechos de la comunidad «contra sus propios miembros» y derechos de la comunidad «contra la sociedad en la que está englobada». Los primeros serían derechos que la comunidad reclama con el fin de regular la conducta de sus miembros. Su objetivo último es reducir el *disenso interno*, evitar la crítica y la desobediencia de sus normas y costumbres. Este tipo de derechos es, sin embargo, inaceptable en tanto que supondrían una violación de aquellas libertades y derechos individuales. Los segundos serían, por el contrario, derechos que la comunidad nacional reclama a fin de proteger su identidad cultural respecto de ciertas decisiones estatales. Su objetivo es limitar el impacto que sobre los intereses e identidad de las minorías pudieran tener ciertas decisiones políticas, económicas o culturales tomadas por el Estado. Serían derechos que habría que reconocer, pero siempre que no atenten contra los derechos y libertades individuales y siempre que no conduzcan a una posición de dominio de un grupo sobre otros.

Sin embargo, la respuesta que mayor consenso parece reunir a este respecto es que el reconocimiento de las identidades culturales y sus derechos tiene como límite el respeto de los derechos humanos. Allí donde la diversidad cultural suponga la violación de tales derechos las diferencias no deben ser reconocidas. Pero esta propuesta también tiene problemas. En principio existen dudas acerca de si los derechos humanos no incluyen ciertos valores e instituciones socio-políticas típicamente occidentales y discutidas por otras identidades culturales. Por otra parte, debemos reconocer —como indica Álvarez Dorronsoro⁴²— que su concreción y sentido parece variar significativamente en función del ámbito cultural en el que se aplican. Todo esto significa que carecemos de una versión universal, es decir, universalmente aceptada, acerca de cuáles deben ser esos derechos, cuál su significado, etcétera. Es precisamente tal carencia lo que debe estimularnos a proseguir el esfuerzo por alcanzar un conjunto de derechos *universalizables*, susceptibles de ser racionalmente aceptados por todos, lo cual sólo es posible si se concibe el actual catálogo de derechos humanos como producto de un consenso que, pese a sus posibles contenidos universalizables, debe estar abierto a la deliberación pública y a su posible modificación. Debe ser

⁴⁰ «Multiculturalism: A Liberal Perspective», op. cit., p. 175.

⁴¹ *Ciudadanía multicultural*, op. cit., p. 58 y ss.

⁴² *Diversidad cultural y conflicto nacional*, Madrid, Talasa, 1993, p. 133.

concebido, por tanto, como un consenso que, al igual que cualquier otro proceso democrático, «no sólo ha de dejar lugar al desacuerdo en el sentido de la falta de acuerdo o de consenso, sino también al desacuerdo activo o disidencia del individuo frente a la comunidad»⁴³.

Ahora bien, a mi modo ver, tales deliberaciones o modificaciones deben satisfacer dos requisitos previos. El primero implica que quienes discutan la aceptabilidad de uno o varios derechos humanos deben dar razones públicas y éticamente fundadas acerca de su desacuerdo y sus alternativas; razones y alternativas que, a su vez, deben ser posteriormente refrendadas a través de procesos democráticos que conduzcan a un nuevo consenso. El segundo requisito, de tipo sustantivo, establece un límite a todo intento de modificación de los derechos humanos. Está destinado a preservar lo que creo que es el núcleo básico de los derechos humanos: el respeto y la salvaguardia de la dignidad humana. Respecto de lo que aquí nos ocupa, esto significa que cualquier individuo o grupo humano que reclame el reconocimiento de su derecho a la diferencia y a ciertos derechos diferenciados en función del grupo debe partir del previo reconocimiento de la dignidad de *todas* las personas, esto es, de su obligación de tratar a cualquier otro ser humano como un fin en sí, y no como un medio, según reza la conocida versión del imperativo kantiano «de los fines». Imperativo que —como nos recuerda Mugerza⁴⁴— «no es en manera alguna tan ‘formal’ como suele decirse, pues prescribe, o —mejor dicho— proscribire, con bastante nitidez, lo que debemos, o —más exactamente— no debemos, hacer, admitiendo de hecho tantos ‘contenidos’ cuantas formas ha habido, por desgracia, de instrumentalizar al hombre a todo lo largo de la experiencia moral de la humanidad, desde la explotación económica o la opresión política a la depauperación cultural o la objetualización sexual, por citar algunas de entre ellas».

Pero no quisiera culminar estas reflexiones sin indicar que, toda defensa de las identidades culturales debe estar ineludiblemente vinculada a la posibilidad de que los ciudadanos puedan decidir libremente acerca de la identidad de la que quieren dotarse. La mera existencia de una identidad cultural no implica que las instituciones políticas tengan la obligación de protegerla, pues dicha obligación depende de la libre y reflexiva voluntad de sus portadores; y la única forma en que tal voluntad puede expresarse es a través de un régimen democrático. Una decisión, todo hay que decirlo, que difícilmente será unánime y que, por tanto, siempre debe contar con el posible desacuerdo y disenso por parte de uno o más individuos. Así las cosas, lo realmente valioso no es la defensa de éstas o aquellas señas de identidad cultural

⁴³ J. Mugerza, «Primado de la autonomía (¿Quiénes trazan los lindes del «coto vedado»?», en *Ética, disenso y derechos humanos. En conversación con Ernesto Garzón Valdés*, Madrid, Argés, 1998, p. 152.

⁴⁴ «La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia (Una intrusión en un debate)», *Sistema*, nº 70, 1986, p. 36 .

por el mero hecho de su existencia sino, por el contrario, que la ciudadanía pueda decidir libre y democráticamente acerca de qué identidad cultural y política desea dotarse. Lo que en verdad contribuye a la defensa del multiculturalismo —como sugiere Gutmann⁴⁵— no es la supervivencia de las culturas sino el resultado de las deliberaciones democráticas que son respetuosas con los derechos individuales, por y con los derechos de los otros grupos. Cosa bien distinta es nuestro legítimo desacuerdo con el modelo de democracia realmente existente o la imperiosa necesidad de transformarlo en un sentido participativo y deliberativo. Pero esa es una cuestión que excede las posibilidades de este trabajo.

⁴⁵ «Introduction» en A. Gutmann (ed), *Multiculturalism...*, op. cit., p. 12.