

***Multiculturalismo* o el lenguaje político de las identidades**

Francisco Colom González
Instituto de Filosofía
Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Madrid, España

1. Acotaciones a un concepto y a la historia de un debate

El *multiculturalismo* se ha impuesto como uno de los términos que más suena en los debates académicos de los últimos años. Sin embargo, al igual que ha ocurrido con otras discusiones estelares en torno a nociones como *legitimación*, *ideología*, *postmodernidad* o *sociedad civil*, el multiculturalismo suma a su dispar valoración política una imprecisión semántica notable.

Literalmente el término parece tener tantos significados como bocas lo pronuncian. Su auge se inscribe en el contexto de un renacido interés por el tema de las identidades en el ámbito de la filosofía y de las ciencias sociales. Políticamente alude, además, a la idea de la democracia entre las culturas, a la posibilidad de organizar institucionalmente, en un marco pluralista, la diversidad de intereses e identificaciones emanados de la heterogeneidad cultural a la que parecen irremisiblemente abocadas las sociedades modernas. Como ha señalado Robert Hughes, "el multiculturalismo afirma que las gentes con distintas raíces pueden coexistir, que pueden aprender a leer los repertorios de imágenes de otros, que pueden y deben mirar más allá de las fronteras de la raza, la lengua, el género y la edad sin

prejuicios o engaños y aprender a pensar contra el trasfondo de una sociedad híbrida”¹.

La ambigüedad del término estriba en que puede entenderse indistintamente como la descripción de un hecho social, de un modelo político o de una ideología. Estas tres dimensiones están en realidad vinculadas, pues las políticas calificadas de “multiculturales” se han diseñado para dar respuesta a toda una serie de movimientos que reclaman formas específicas de integración en las estructuras políticas de las sociedades democráticas. El multiculturalismo, a diferencia de las políticas de asimilación, entraña una voluntad de reconocimiento².

Una definición tan genérica, sin embargo, no permite distinguir la complejidad que entrañan los movimientos en favor del pluralismo cultural. Una desafortunada asociación de ideas, como la identificación sin más del multiculturalismo con lo que se ha dado en llamar las *políticas de la identidad*, o la presentación de éstas como sucesoras históricas de las *políticas de clase*, ha terminado por añadir confusión al tema, ya que con ello se da por supuesta una etiología común para toda una serie de movimientos sociales que persiguen estrategias y objetivos muy heterogéneos. Así, por ejemplo, los movimientos feminista *ogay*, los nacionalismos, las reivindicaciones de minorías étnicas, de comunidades de inmigrantes o de poblaciones indígenas, apenas si comparten entre sí el rasgo de presentar sus reivindicaciones en términos de una especificidad cultural. Todos ellos plantean sus exigencias, sin embargo, mediante el lenguaje de los *derechos*³.

1 R. Hughes. *Culture of Complaint*. New York-Oxford, Oxford University Press, 1993. p. 83.

2 Citando las palabras de Taylor, “la tesis es que nuestra identidad se configura parcialmente por el reconocimiento o por su ausencia, a menudo por el **infrareconocimiento** de otros, de manera que una persona o grupo de personas puede sufrir un auténtico daño, una auténtica distorsión, si las personas o la sociedad que las rodea refleja sobre ellas una imagen limitada o degradante o despreciable de sí mismas”. Ch. Taylor. “The Politics of Recognition”. En: Ch. Taylor et. al. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1992. p. 25.

3 Ferrán Requejo ha elaborado a este respecto una tipología sumamente esclarecedora. Mediante la aplicación de cinco variables (temporalidad, territorialidad, derechos de grupo, posibles soluciones federales y estatuto en el marco constitucional) se podrían distinguir en términos formales los cuatro grandes movimientos de pluralismo cultural citados. Los criterios de *territorialidad* y *autogobierno* resultan así decisivos para distinguir a los movimientos nacionalistas e indigenistas en Estados plurinacionales, más interesados en una diferenciación política y cultural, de los grupos inmigrantes o monotemáticos (*single issue groups*), que suelen reclamar una integración política igualitaria. Véase F. Requejo Coll. “Pluralismo, democracia y federalismo”. *Revista Internacional de Filosofía Política*. No 7. Madrid, UAM-UNED, Mayo de 1996. pp. 93-120. Sobre este mismo punto, véase

Esta confusión terminológica y conceptual no es gratuita y tiene unas raíces sociales y políticas específicas. El ascenso de las *políticas de la identidad* se encuentra vinculado al reflujo de los modelos de protección social instaurados en los años sesentas y, más concretamente, a la adscripción cultural de las experiencias comunes de exclusión o discriminación social sistemática. La crisis del Estado de bienestar manifestaría así la quiebra de los resortes públicos -productores de solidaridad nacional- y su sustitución por unas instancias comunitarias que proyectarían sobre el espacio público la pugna por el reconocimiento social y político de unas identidades construidas narrativamente a partir de los agravios compartidos. Esto es particularmente cierto en el caso de los Estados Unidos, cuna de la ideología multiculturalista. Ya en los años sesentas se señaló desde la izquierda americana cómo "la historia [del país] parece demostrar que un grupo no puede alcanzar la **integración** -esto es, la igualdad- sin haber desarrollado antes instituciones que expresen y generen el sentimiento de su propia diferencia"⁴. Ese tipo de sentimiento es el que ahora, con el debilitamiento de la cohesión social, se esgrime políticamente apelando al multiculturalismo.

Un mínimo de rigor intelectual reclama acotar el significado de los problemas que vayamos a tratar. En toda esta discusión el término *cultura* ha sido manejado con absoluta ligereza. En la tradición sociológica y antropológica la cultura se ha entendido como una dimensión específica de los grupos humanos referida a sus prácticas simbólicas. El papel de la cultura en la constitución de identidades colectivas se plasma en narraciones que aportan referencias de sentido

F. Requejo Coll. "Pluralismo, democracia y federalismo". *Revista Internacional de Filosofía Política*. No. 7. Madrid, UAM-UNED, Mayo de 1996. pp. 93-120. Sobre este mismo punto, véase también W. Kymlicka. *Multicultural Citizenship*. Oxford, Clarendon Press, 1995. p. 10 y ss. Siempre quedan, por supuesto, casos concretos de más difícil encasillamiento, como el de las minorías negras americanas descendientes de la esclavitud y el de las etnias gitana y judía en algunos países europeos. En estos casos se trata de minorías étnicas no inmigrantes con una historia documentable de discriminación y segregación.

4 Ch. Lasch. *The Agony of the American Left*. New York, Alfred Knopf, 1969. p. 127. La diferencia entre la *asimilación* y la *inclusión* como modelos de integración social fue ya señalada por Talcott Parsons en la misma época. De hecho, Parsons propuso lo que denominó la *solución pluralista* para el problema étnico, esto es, "la participación plena combinada con la preservación de la identidad", como una concepción política que los Estados Unidos podrían ofrecer a nivel mundial como alternativa al comunismo, desmarcándose así del estereotipo del "capitalismo". Véase T. Parsons: "Full Citizenship for the Negro American: a Sociological Problem". *Daedalus* Vol. 94, 1965. pp. 1009-1054.

compartidas en la regulación del comportamiento, sobre las que converge toda una serie de factores lingüísticos, religiosos, raciales e históricos. Aún a costa de forzar el significado tradicionalmente admitido para el término, las experiencias de género o de orientación sexual han encontrado también un lugar propio en el debate, en la medida en que las formas de discriminación social de mujeres y homosexuales se encuentran siempre culturalmente mediadas. Sin embargo, la discusión política sobre los problemas planteados por el multiculturalismo se ha centrado de forma predominante en torno a las *identidades etnoculturales*, entre las cuales las *identidades etnoterritoriales* constituyen un caso diferenciado.

Este cúmulo de matices ha dado lugar a formas distintas de entender el fenómeno. Así, por ejemplo, Canadá, uno de los países pioneros en consagrar constitucionalmente los derechos culturales de las minorías y sobre el que, como es sabido, pesa una profunda división de identidades nacionales, ha desarrollado agencias estatales específicas para el tratamiento de cada uno de estos problemas⁵. Por otro lado, como ha señalado Daniel Bell, en los Estados Unidos la discusión multiculturalista ha cuajado en un nuevo episodio de sus periódicas *guerras culturales* y, en el plano académico, en un patrón de "corrección política" que persigue la reinterpretación y relativización de las narraciones culturales dominantes⁶. El multiculturalismo se ha convertido también, por último, en parte integral de la política europea. En algunos países se ha establecido como una ideología oficial legítima que proclama el reconocimiento de la herencia cultural y la supervivencia de los grupos étnicos, mientras que en los demás constituye un lenguaje político que, en nombre del derecho a la autonomía cultural de esos grupos, reclama recursos sociales y cuotas de influencia.

-
- 5 Desde coordenadas étnicas, el multiculturalismo es entendido administrativamente en Canadá como un caso particular de las políticas de integración: "una doctrina oficial, con su correspondiente conjunto de prácticas y políticas públicas, por medio de las cuales las diferencias etnoraciales se promueven e incorporan formalmente como un componente integral del orden político, social y simbólico". A. Fleras y J. L. Elliott: *Multiculturalism in Canada*. Scarborough, Nelson. Canadá, 1992. p. 22.
 - 6 Cfr. D. Bell: "Las guerras culturales en USA (1965-1990)". *Claves de la Razón Práctica*. No. 32, Mayo de 1993. pp. 9-19 y "Los Estados desunidos de América". *Revista de Occidente*. No. 173, Octubre de 1995. pp. 5-24 (aparecido originalmente en *Times Literary Supplement* del 9 de junio de 1995). Sobre el uso del multiculturalismo como instrumento "deconstructivo" véase T. Goldberg (ed.). *Multiculturalism: a Critical Reader*. Oxford, Basil Blackwell. 1994.

Todos estos aspectos resultan difícilmente comprensibles sin tener en cuenta la particular evolución política e ideológica de la izquierda norteamericana. Las corrientes teóricas y políticas etiquetadas en los Estados Unidos como *liberales*, *radicales* o *conservadoras* no son fácilmente traducibles al registro conceptual europeo. En última instancia responden a experiencias y a actores políticos distintos de los de este lado del Atlántico. Como es sabido, el marxismo nunca consiguió arraigar con fuerza en los Estados Unidos, mientras que su clase obrera, continuamente renovada por sucesivas olas migratorias y por las expectativas de un rápido ascenso social, se organizó sindicalmente al margen del sistema de partidos. Por lo demás, la sociedad americana se encuentra atravesada por divisiones raciales y étnicas de un carácter muy distinto a las que puedan observarse en Europa⁷. Todo ello impidió la aparición de la figura, tan típica de la Europa de postguerra, del "intelectual comprometido": el intelectual que desde el ámbito de la cultura actúa como conciencia crítica de su propia sociedad y milita políticamente en un movimiento comprometido con la transformación global de la misma⁸.

Pese a la ausencia en los Estados Unidos de una unidad orgánica entre las fuerzas políticas y culturales, del tipo europeo, resulta posible identificar cierta afinidad entre las etiquetas intelectuales y determinados proyectos políticos. Los programas de asistencia social creados por el *New Deal* de Roosevelt o bajo el emblema de la *Great Society* de Johnson suelen ser considerados como un producto del liberalismo norteamericano. Curiosamente, el declive de estos programas sociales a finales de los años setenta coincidió con el auge de su justificación normativa mediante una serie de debates filosóficos en torno a la idea de la *justicia*. Esa discusión, de la que el encuentro con los comunitaristas sería una prolongación, es la que finalmente ha precipitado el término de *liberalismo político*, en el cual pueden encuadrarse autores como Rawls, Dworkin, Walzer o incluso Sen.

En el lado opuesto del espectro ideológico, el denominado *neoconservadurismo*, otro destilado de la efervescencia político intelectual de los setenta, ha combinado sus ataques contra el supuesto efecto disgregador de las políticas sociales con el conocido repertorio de argumentos en favor de la recuperación del patriotismo, de

7 Véase M. Walzer (ed.). *The Politics of Ethnicity*. Cambridge, Harvard University Press, 1982.

8 Sobre el fracasado arraigo del marxismo en la sociedad norteamericana y el consiguiente aislamiento político de sus intelectuales críticos, cfr. Ch. Lasch. *Op. cit.* Capítulos 1 y 2.

los valores de la familia, del sentido de la comunidad, de la responsabilidad individual, de la religión, etc. Estos argumentos han sido combinados en la práctica con las conocidas políticas *neoliberales* consistentes en la privatización de los bienes estatales, la desregulación de los mercados, la reducción del gasto social, la limitación de la progresividad fiscal, etc.⁹

Es, sin embargo, en las posiciones de lo que se llamó la *nueva izquierda* donde se sitúa el origen del debate que aquí nos interesa. Según Bell, pese a la progresiva pérdida de influencia política por parte de los movimientos izquierdistas surgidos en los años sesenta al calor de la guerra de Vietnam, de las revueltas estudiantiles y de los movimientos por los derechos civiles, un último reducto de la nueva izquierda habría sobrevivido en el ámbito de los departamentos universitarios. Perdidas o desaparecidas muchas de las causas sociales que la motivaron e inexistentes los vínculos con el movimiento obrero, los representantes de la nueva izquierda, ahora con posiciones de poder en los centros creadores de opinión, se habrían embarcado en una serie de guerras culturales con los *campus* universitarios como terreno de batalla. Es así como la izquierda norteamericana ha provocado lo que podríamos denominar un "segundo giro lingüístico" en la orientación de las prácticas intelectuales, ya que el nuevo frente político es ahora el de la crítica cultural, la determinación del *curriculum* y la retórica académica.

Los instrumentos heurísticos de que se ha dotado para esta nueva filosofía de la sospecha no son ya los del viejo marxismo francfortiano o gramsciano, sino los del deconstruccionismo, el estructuralismo o una cierta arqueología del saber de inspiración foucaultiana¹⁰. La cruzada por la "corrección política" en el lenguaje no es sino un derivado natural de este planteamiento. El supuesto de partida es que las formas culturales, sus repertorios simbólicos y códigos narrativos son *constructos* sociales que reproducen las relaciones de dominación de los contextos en que se inscriben. La lucha política, por consiguiente, tiene que llevarse al corazón de las prácticas culturales, empezando por el propio lenguaje y por los dispositivos institucionales de jerarquización cultural.

9 Aunque estas medidas no son necesariamente coherentes en términos ideológicos con el neoconservadurismo, como a menudo se quiere hacer ver.

10 Véase P. Brooks. "El miedo sin causa: malentendidos de las guerras culturales". *Revista de Occidente* No. 173, Octubre 1995, pp. 25-34 (aparecido originalmente en el *Times Literary Supplement* del 26 de mayo de 1995).

Las *políticas de la identidad* han encontrado así su vía de acceso al ámbito académico norteamericano mediante la proliferación de los programas de *cultural studies* clasificados por categorías étnicas, genéricas, de orientación sexual, etc. Obviamente, estos programas y sus representantes académicos han exigido su respectiva cuota de reconocimiento en la determinación de lo que es culturalmente valioso, dando lugar a los conocidos debates sobre el canón, la deconstrucción de los clásicos o el propio multiculturalismo.

2. La invisibilidad de las identidades culturales en los lenguajes políticos de la modernidad

Uno de los focos tradicionales de atención de la filosofía política lo constituye el análisis crítico y la justificación de las formas de participación en la vida pública. La desacralización de la autoridad política a partir de las revoluciones del siglo XVIII, dejó abierto todo un espacio de discusión en torno a los fundamentos morales e institucionales de las nuevas sociedades emancipadas cuyos términos aún hoy son familiares. Ciertamente, estos términos tampoco eran completamente nuevos en el momento en que hicieron su aparición en los debates del Congreso Continental americano o de la Asamblea Nacional francesa. Las ideas del consentimiento como fundamento de la dominación legítima, del compromiso entre los intereses particulares bajo la figura del contrato social o la concepción de la división de poderes y del principio de representación como profilaxis frente a la corrupción política, que hoy calificamos de *liberales*, tienen su origen, cuando menos, en el pensamiento político generado por la revolución inglesa. En un sentido distinto, la reivindicación de la virtud cívica como fundamento regenerador de la vida pública, la concepción de la soberanía popular como expresión de una voluntad general o el principio del mandato imperativo responden a un vocabulario *republicano* cuyas raíces son susceptibles de rastrear en la democracia ateniense y en la Italia renacentista.

Es ya una costumbre presentar ambos repertorios de ideas como si de dos "tradiciones" se tratase: liberal y republicana respectivamente, dotadas de coherencia interna y de continuidad discursiva en el tiempo. Sin embargo, ninguna de estas corrientes ha gozado de la codificación canónica, de la recepción acrítica y de la continuidad de portadores sociales que una verdadera tradición requiere. Esta terminología sería quizá más apropiada en el caso del marxismo. Por ello me referiré a ellas como *lenguajes políticos* cuyos términos han modificado su contenido semántico en virtud de los contextos de

acción social en que han sido empleados¹¹. Si bien la reiteración de estos lenguajes en el tiempo demuestra la relativa inteligibilidad de sus términos a lo largo de la historia moderna, las distintas prácticas sociales alumbradas por sus significados y la sistemática reinterpretación y crítica de sus presupuestos en cada periodo histórico, obligan a relativizar, al menos en su formulación fuerte, las tesis que dan por supuesta una transmisión temporalmente ininterrumpida y acumulativa de sus ideas.

El liberalismo y el republicanismo se entenderán aquí, por consiguiente, como lenguajes particulares que nos ayudan a orientarnos semánticamente en un universo de terminologías políticas afines, sin conceder por ello que constituyan tradiciones tales que nos permita trazar, sin más, un *continuum* o un principio de autoridad entre, valga el caso, Locke y Hayek o entre los textos de la oración funeraria de Pericles y los de la Constitución jacobina de 1793.

2.1 El liberalismo y el lenguaje de los derechos

El liberalismo y el republicanismo justificaron en términos distintos las condiciones y los ámbitos para la participación de los individuos en la formación de la voluntad política. Sin embargo, ninguno de ellos le reconoció a las identidades culturales un papel explícito en la definición de esas condiciones de participación. Esto mismo puede afirmarse, con mayor razón aún, del socialismo de inspiración marxista, en cuya escatología social encontraban mal acomodo las formas de identidad colectiva no vinculadas directamente a las relaciones de producción.

Como es sabido, el liberalismo es una doctrina política construida fundamentalmente en torno al lenguaje de los derechos individuales. La interacción de los sujetos concebidos como portadores de derechos se plantea, por tanto, como un problema de equilibrio entre las obligaciones que comporta la pertenencia a un entramado de relaciones sociales y la preservación de una autonomía individual que permita el ejercicio de esos mismos derechos. El liberalismo es, en este sentido, un lenguaje político específicamente moderno que plantea a los sujetos una pluralidad de relaciones de pertenencia que sólo

11 Como ha señalado Q. Skinner, "el signo de que [...] una sociedad ha entrado a tomar posesión consciente de un nuevo concepto es que haya desarrollado el vocabulario correspondiente, un vocabulario que puede ser entonces empleado para resaltar el concepto y discutirlo con consistencia". Q. Skinner. "Language and Social Change". En J. Tully (ed.). *Meaning and Context*. Princeton, Princeton University Press, 1988. p.120.

son posibles en el seno de estructuras sociales diferenciadas. La libre adquisición y el disfrute de la propiedad, las obligaciones para con el soberano y los conciudadanos, la observancia voluntaria de las prácticas y creencias colectivas que conducen a la salvación del alma o el ejercicio de la autoridad patriarcal en el seno de la familia sólo son concebibles, en términos de derechos individuales, si las relaciones de dominación política, económica y social en que se inscriben los sujetos han llegado a cobrar un cierto grado de autonomía funcional¹².

Junto con el lenguaje de los derechos individuales, la metáfora del *contrato* como instrumento creador de tejido social, constituye otro rasgo teórico característico del pensamiento liberal. Imaginados los sujetos como individuos naturalmente autónomos y potencialmente hostiles, y excluida la ley natural como capaz de generar por sí sola la integración social, se asume que el tránsito desde el estado de naturaleza a la sociedad constituida, sólo resulta concebible a partir de la acción disuasoria de un agente externo y neutral: el soberano monopolizador de la violencia y garante de la paz social. Este *constructo* teórico, típico del iusnaturalismo racionalista del siglo XVII, ha sido frecuentemente adelgazado en sus términos morales hasta hacer de él una argumentación puramente utilitarista y supuestamente vacía de elementos normativos. Su lógica interna sería posteriormente reelaborada por la Ilustración escocesa, confiando la cooperación social a las fuerzas del libre mercado, prodigioso mecanismo autorregulativo que parecía transformar la persecución de los intereses individuales en beneficios colectivos. La devaluación de lo político en esta formulación mercantilista del liberalismo se vio acentuada al presentar sus elementos motivacionales como potencialmente peligrosos, particularmente en lo tocante al revestimiento político de las creencias religiosas. De ahí la recomendación típicamente protoliberal de aplacar las pasiones políticas mediante el cultivo de los intereses, así como su concepción de la sociedad civil como una esfera cualitativa y funcionalmente diferenciada de la sociedad política¹³.

12 Bajo la rúbrica del "individualismo posesivo" la crítica marxista ha identificado tradicionalmente la primera de esas autonomías, la de la propiedad, como el principio liberal de individuación por excelencia. C.B. McPherson. *The Political Theory of Possesive Individualism*. Oxford, Oxford University Press, 1962.

13 Cfr. J. Smith. *Teoría de los sentimientos morales*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978; A. O. Hirschmann. *Las pasiones y los intereses*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978; P. Rosanvallon. *Le libéralisme économique*. Paris, Éd. du Seuil, 1979. pp. 34-62.

Esta combinación de Estado fuerte y mercado libre, con sus consiguientes estructuras de dominación, ha configurado la realidad histórica del liberalismo y ha concentrado buena parte de las críticas dirigidas contra él desde la izquierda. Si bien es innegable el papel de la propiedad como principio liberal de individuación, no es menos cierto que uno de sus primeros y principales teóricos, John Locke, fue el autor de un tratado sobre la tolerancia, sobre la coexistencia, por tanto, de orientaciones morales diversas. Es quizá en este sentido como el liberalismo responde más literalmente a la definición que de él se ha hecho como el "arte de la separación"¹⁴. La preservación de la autonomía individual y la participación política en el seno de un orden social definido por el monopolio soberano de la violencia, por la persecución generalizada de los intereses particulares y por la búsqueda individual de la felicidad tan sólo resultaba posible mediante una delimitación cualificada de las obligaciones recíprocas. Las esferas de la privacidad doméstica, de la sociedad civil y de la sociedad política configuraban espacios diferenciados de derechos y obligaciones que se complementaban entre sí, a través de los roles del sujeto liberal en cuanto padre de familia, propietario y actor político.

Sin embargo, como marxistas y feministas han venido señalando, cada una de estas esferas suponía un contrato previo mediante el cual determinadas categorías de sujetos resultaban sistemáticamente marginadas de la estructura política liberal. La autonomía del padre de familia se sustentaba sobre un contrato sexual que hacía de la esposa un ser jurídica y económicamente dependiente, a la vez que descargaba sobre ella las responsabilidades de la gestión doméstica y de la maternidad. Por otra parte, según la crítica marxista, la autonomía del propietario se apoyaba en un contrato laboral mediante el cual se adquiría trabajo vivo para la extracción de plusvalía y se perpetuaba la condición asalariada del trabajador. En este esquema, la determinación de los derechos civiles y políticos vinculados al rol de propietario prescindía de toda fijación cultural. La cooperación social podía perfectamente explicarse aludiendo a sujetos moral y materialmente autónomos que maximizaban sus utilidades mediante el respeto mutuo y a unas mínimas reglas de juego.

Por último, con el derecho de gentes, y particularmente con las diversas elaboraciones que se hicieron del derecho de conquista, esa particular invisibilidad de las determinaciones culturales latentes bajo el contractualismo liberal se tornaba

14 M. Walzer. "Liberalism and the Art of Separation". *Political Theory*. Vol. 12. No 3, August 1984. pp. 315-330.

más precaria. En este caso la capacidad contractual de los pueblos bárbaros, cuando no era simplemente negada, quedaba condicionada a su sometimiento a la autoridad de los portadores occidentales de la verdadera religión, la civilización o el progreso. El establecimiento de imperios y protectorados supuso así la génesis de toda una gama de estatutos de sumisión con sus respectivos conjuntos de obligaciones inherentes, desde la figura contractualmente disminuida de los súbditos conquistados hasta la radical negación de la humanidad del esclavo.

2.2 El republicanismo y el lenguaje de la virtud

El imperativo de la libertad se vería completado, en el esquema descrito, por el republicanismo y su postulado de la formación de la voluntad soberana a través de la participación política de quienes se sometieran a ella. Como señaló a este respecto Tocqueville, "quizá el único medio para interesar a los hombres en la suerte de su patria sea el de hacerlos participar en su gobierno"¹⁵. La participación política y la prevención de la tiranía a través del imperio de la ley señalaron un punto parcial de confluencia entre los lenguajes políticos del liberalismo y del republicanismo. Parafraseando a Rousseau, no existiría mayor libertad que la de obligarse a las leyes que uno autónomamente se ha dado. Sin embargo, es preciso recordar que la doctrina liberal del Estado de derecho difiere notablemente de la doctrina republicana de la soberanía democrática, pues el postulado de que sean las leyes, y no los hombres, quienes gobiernen no alude tanto al origen de la soberanía como a las características estructurales que deben conformar las leyes emanadas del poder soberano, fundamentalmente, el principio de la generalidad de las mismas.

Expresado con una terminología más moderna, la idea liberal del Estado de derecho constituye un **postulado procedimental** (el de la generalidad de la ley y la separación de los poderes), mientras que la concepción republicana del Estado alude a un **postulado fundacional**: la formulación de la voluntad política soberana como expresión de un bien común cincelado por la virtud cívica. Aun así, en términos normativos, como ha recordado Habermas, no existe un Estado constitucional sin democracia, ya que el principio de la soberanía popular reclama los derechos fundamentales sin los cuales no puede

15 A. Tocqueville. *La democracia en América*. Vol. 1. Madrid, Aguilar, 1988. p. 233.

haber derecho legítimo¹⁶. En cualquier caso, la construcción política del Estado prescindía en ambos modelos de toda consideración explícita sobre las identidades culturales de sus ciudadanos. Los regímenes nacidos de las revoluciones americana y francesa, sesgados respectivamente por concepciones liberales y republicanas, coincidieron en justificar su existencia en términos exclusivamente políticos. De sus ciudadanos se esperaba patriotismo, esto es, lealtad al Estado, no identificación con contenido etnocultural alguno. Los requisitos para el acceso a la ciudadanía fueron por ello originalmente muy flexibles. En la Francia revolucionaria se llegó a reconocer como ciudadano a todo aquél que simplemente hubiera residido durante un determinado periodo de tiempo en el país o hubiese establecido lazos familiares con un ciudadano francés¹⁷. En el caso norteamericano, el país se proclamaba abierto a todos aquellos que desearan acudir a poblarlo y tan sólo se esperaba de ellos un compromiso ideológico con las ideas abstractas de la igualdad, la libertad y el republicanismo¹⁸.

Todo esto cambió rápidamente con el proceso de construcción de los Estados nacionales. Los Estados surgidos tras las revoluciones democráticas del siglo XVIII no podían ya constituirse como un mero agregado de propietarios individuales. La creación de cohesión social, una función asignada por el primer liberalismo al monopolio estatal de la violencia, precisaba ahora de una identidad unificadora que permitiera la persecución de objetivos colectivos. Expresado con términos que son familiares, la libertad y la igualdad necesitaban de la fraternidad. La nación sería concebida desde este momento como la principal fuente de solidaridad y de lealtad política, dotándose para ello de los instrumentos burocráticos, militares, culturales y simbólicos necesarios: instrucción y administración pública, fiestas nacionales, ejército popular, etc.

-
- 16 J. Habermas: "Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat". En: Ch. Taylor et al. *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt. A.M. Fischer, 1993. p. 164
- 17 "Todo hombre nacido y domiciliado en Francia, mayor de veintiún años cumplidos; todo extranjero mayor de veintiún años cumplidos que, domiciliado en Francia desde hace un año, vive aquí de su trabajo, o adquiere una propiedad, o se casa con una francesa, o adopta un niño, o alimenta a un viejo; en resumen: todo extranjero que el cuerpo legislativo piense que ha merecido bien de la humanidad, está en posesión de los derechos de ciudadano francés" *Acta Constitucional de 1793, Art. 4.*, reimpresa en A. Martínez Arancón (comp.). *La revolución francesa en sus textos*. Madrid, Tecnos, 1989. p. 30.
- 18 Cfr. R. Brubaker. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, Harvard University Press, 1992 y M. Walzer. *What it Means to be an American*. New York, Marsilio, 1992.

El lenguaje político de los derechos individuales se vio así complementado por el lenguaje republicano de la ciudadanía y de la virtud cívica. La idea de ciudadanía comporta un sentido de identidad común, de bien compartido, una creencia en la posibilidad de elaborar propósitos comunes. En torno a ella las sociedades liberales han articulado toda una serie de derechos en las esferas civil, política y económica. Se trata, en definitiva, de una abstracción universalizadora que equipara públicamente a los individuos prescindiendo del problema de la igualdad en la esfera privada. Los sujetos de la república eran ciudadanos, esto es, individuos con una vocación pública, pero también burgueses, sujetos con intereses particulares. El marxismo centró su crítica a la democracia liberal precisamente en esta contraposición entre el interés general y el interés privado.

2.3 El marxismo o la emancipación del trabajo

Tal y como aparece meridianamente expuesto por Marx en *La cuestión judía*, la emancipación política del ciudadano era ficticia en la medida en que no implicaba la emancipación humana en general, determinada según él por las relaciones materiales de producción. La emancipación política suponía en este sentido una liberación puramente alegórica que dividía al ser humano en individuo egoísta y en persona moral, aislándolo como sujeto frente a su *ser genérico*¹⁹. Por lo demás, los determinantes culturales de la acción y de la organización política en el marxismo se tornaban tan invisibles como en los lenguajes liberal y republicano, ya que toda su escatología social se resumía en la eliminación de las alienaciones del ámbito del trabajo.

Un rasgo característico del marxismo consiste precisamente en su tendencia a acoplar categorías estructurales y formas de acción social, de tal manera que las identidades colectivas tomadas en consideración son fundamentalmente aquéllas generadas por las estructuras de propiedad de los medios de producción. De ahí la secular dificultad de transformar la crítica marxista de la economía política en una ciencia de la revolución, esto es, de traducir las categorías sobre las relaciones de producción en una teoría de la acción social estratégicamente planificable. Por todo ello, las identidades colectivas ajenas a la esfera de la producción difícilmente podían ser consideradas como valiosas en sí mismas, cuando no eran directamente

19 K. Marx. *Zur Judenfrage*. En K. Marx - A. Ruge (Hgb.). *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Leipzig, Verlag Philipp Reclam, 1981. pp. 266-291.

denigradas en tanto que formas "ideológicas", es decir, enmascaradoras de privilegios e intereses particulares²⁰.

2.4 El conservadurismo y el lenguaje de la tradición

Curiosamente, las críticas del joven Marx a la escisión provocada por el liberalismo en la totalidad concreta del hombre se asemejan en su planteamiento, y no en su intencionalidad política, a las que se realizaron desde concepciones organicistas de la sociedad, con las que el comunitarismo contemporáneo está de alguna forma emparentado. Figuras tan distintas en su orientación conservadora como Burke, de Maistre o Hegel coincidieron en cuestionar del liberalismo tanto la justificación contractualista del orden social como la descarnada individuación de sus sujetos. Para Burke, una sociedad no quedaba constituida por un mero documento fundacional enumerador de derechos y principios, sino por una comunión orgánica que transmitía intergeneracionalmente a través de sus leyes e instituciones la sabiduría práctica acumulada. En este mismo sentido, de Maistre subrayó que la realización de todo contrato suponía un conjunto de expectativas recíprocas y, por tanto, un tejido desarrollado de normas y convenciones sociales. Un pacto social *ex nihilo* era pues, cuanto menos, un contrasentido. Un tono similar se aprecia en la crítica de Hegel al formalismo ético kantiano: su principio de universalidad era contradictorio ya que o bien la regla argumentativa del

20 Estas referencias al marxismo lo son, por supuesto, en su dimensión filosófico social. En cuanto movimiento político sus relaciones históricas con otros movimientos de base sociocultural, como los nacionalismos, son mucho más complejas y variadas. A este respecto fueron particularmente relevantes la actitud de la Primera Internacional frente a las unificaciones alemana e italiana, el fracaso de la Segunda Internacional ante la guerra de 1914 o la fusión de ideas marxistas y nacionalistas en las ideologías del tercermundismo durante la guerra fría. En un plano estrictamente teórico habría que tener en cuenta, además, las reflexiones de los austromarxistas Otto Bauer y Karl Renner sobre las identidades nacionales en el Imperio Austro-Húngaro y sobre sus posibilidades de articulación en términos corporativos. Cfr. O. Bauer. *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*. Wien, Wiener Volksbuchhandlung, 1924. Por último, cabría destacar en el ámbito del marxismo español la figura un tanto excepcional de Andreu Nin, quien señaló la liberación de las naciones oprimidas como un objetivo irrenunciable de la revolución socialista. No obstante, su evaluación de la "cuestión nacional" era feudataria en última instancia de la ortodoxia marxista, ya que supeditaba el valor político de los movimientos de emancipación nacional a su vinculación con el socialismo revolucionario. Esto queda patente en su distinta apreciación del nacionalismo catalán frente a los nacionalismos vasco y gallego. Cfr. A. Nin *La cuestión nacional en el estado español* Barcelona. Fontamara, 1979

imperativo categórico incluía sus premisas de justificación, y era por consiguiente tautológica, o bien comportaba asunciones normativas sustantivas y dejaba de ser, por tanto, puramente formal.

Los argumentos de comunitaristas contemporáneos como McIntyre, Taylor o Sandel han retomado estas críticas desde una perspectiva filosófico política renovada. Según ellos, el discurso universalista sobre principios y derechos propio de éticas procedimentales, como la de John Rawls, adolece de una debilidad inherente: la de no enraizar esos principios y derechos en las prácticas concretas y en los significados colectivamente compartidos por las comunidades en las que se han de aplicar. Puesto que los derechos son expresión de una determinada idea de justicia, la consecuencia práctica de situar los mismos por delante de toda idea sustantiva del bien sería la de no poder ofrecer una imagen de la vida buena y justa que precisamente se pretende promover. El ciudadano de semejante "república procedimental" es, según esta crítica, un sujeto abstracto, asocializado, sin vínculos ni ataduras morales.

En la base de esta crítica moral se encuentra un argumento de carácter primordialmente ontológico: la construcción liberal del ciudadano, como un mero sujeto de derechos abstractos, ignora las precondiciones sociales desde las que se ejerce la capacidad de autodeterminación que caracteriza al sujeto moderno como tal, precondiciones que remiten al contexto de los referentes morales concretos que el individuo comparte con sus semejantes. El liberalismo, una vez más, habría dividido al sujeto, escindiendo al *ciudadano* de la *persona*. Ser persona, como su etimología latina recuerda, supone desempeñar una pluralidad de roles sociales, ser portador de múltiples máscaras. El desarrollo de la personalidad se realiza a través del tanteo y la experimentación con las opciones que la vida ofrece a los sujetos, y esto sólo es posible, nos recuerda Taylor²¹, en el seno de contextos sociales plenos de significado compartido, al abrigo, en definitiva, del horizonte de sentido proporcionado por una cultura.

3. El reconocimiento político de las identidades

El debate entre comunitaristas y liberales tiene el mérito de haber arrojado a la palestra filosófica los referentes normativos de la cooperación social y su vinculación con las intuiciones morales de las personas. El tránsito desde este debate hasta el del multiculturalismo ha tenido lugar, prácticamente con los mismos

21 Ch Taylor. *Ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.

autores y términos, mediante la asociación de la *dignidad humana* con la *identidad cultural*. El argumento básico reza como sigue: la dignidad de las personas se ve con frecuencia maltratada, no tanto por su identidad y cualidades particulares en cuanto individuos, sino por su pertenencia a un grupo social desfavorecido. Por consiguiente, el restablecimiento de su dignidad como ciudadanos iguales a los demás exigiría un doble tipo de reconocimiento: en cuanto personas, independientemente de su género, raza o etnia, y en cuanto miembros de grupos culturales específicos, admitiendo las particulares necesidades que se derivan de tal condición²².

Ante esta doble dimensión del reconocimiento, el Estado puede asumir una actitud distinta: la *neutralidad política* frente a las distintas concepciones de la vida buena o la *promoción de unos valores culturales concretos* bajo ciertas condiciones políticas, como son el respeto a los derechos ciudadanos básicos, la renuncia a la manipulación y la garantía de acceso democrático a los puestos de decisión cultural. Según Walzer, cada una de estas dos posibilidades constituiría una modalidad del liberalismo cuya diferencia estriba en el respectivo compromiso moral con las nociones formal o compleja de la igualdad y en el distinto peso atribuido a las necesidades de reafirmación cultural de los grupos frente a los derechos y libertades de sus miembros. Con respecto a este delicado último punto, Taylor ha afirmado que “es preciso distinguir las libertades fundamentales, aquéllas que nunca debieran violarse y que, por consiguiente, habría que proteger frente a cualquier ataque, de los privilegios e inmunidades que, aún siendo importantes, se pueden rescindir o limitar por razones de política pública (si bien se necesitaría una poderosa razón para hacerlo)”²³.

Llegado a este punto, la cuestión estriba en justificar cuáles pueden ser las razones aducibles para desplazar al individuo del centro de la protección jurídica y reorientar ésta hacia los derechos de los grupos culturales. Ciertamente, el reconocimiento de derechos específicos de grupo representa un desafío teórico para las concepciones liberales tradicionales. También, la idea de que el Estado puede abandonar su neutralidad para promover una determinada concepción de la vida buena. Según el cánón liberal consagrado por el constitucionalismo americano y por la filosofía política de Rawls, los derechos de ciudadanía deben evitar toda

22 A. Gutmann “Introduction” En *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition* *Op cit* p 8

23 Ch Taylor *Op cit* p 59

forma de particularismo y el Estado debe asumir una neutralidad cultural, étnica y religiosa. La expresión de las diferencias se relega así a la sociedad civil y a sus organizaciones voluntarias. El Estado, por el contrario, es concebido como una asociación de ciudadanos establecida para proteger coercitivamente los derechos individuales. Aunque ambas esferas están en interacción continua, se mantienen como formalmente distintas.

La respuesta de los teóricos del multiculturalismo liberal a este problema ha tendido a destacar el carácter constitutivo que la cultura posee para la identidad de los individuos. Taylor, partiendo del ideal romántico de la autorrealización, apela a una ética de la *autenticidad* mediante la cual los sujetos desarrollan su proyecto vital buscándose a sí mismos²⁴. En esa búsqueda se moverían necesariamente bajo un horizonte de significados compartidos y proporcionados por la comunidad cultural a la que pertenecen. Desde un punto de vista funcional, pues, todas las culturas serían en principio igualmente valiosas, ya que proporcionan los instrumentos para la constitución moral y la maduración biográfica de los sujetos. De ahí que la falta de reconocimiento de una identidad cultural, la puesta en peligro de su supervivencia, sean algo más que faltas políticas contra la tolerancia y el respeto hacia el prójimo: representan un auténtico atentado a la potencia ontológica de los individuos.

Raz y Kymlicka transitan rutas muy próximas a la de Taylor, si bien con matices que los alejan del intuicionismo comunitario de éste. Sus argumentos se tejen en torno a la idea de la capacitación de los ciudadanos para la participación en la vida pública y la formación del juicio político. La vida democrática presupondría, ante todo, la creación de una estructura común de acción entre los sujetos. Esa estructura depende en gran medida de las referencias culturales desde las que se interpreta el mundo, se traban relaciones con los semejantes y resulta posible ejercer la autonomía moral tan apreciada por el liberalismo. Ser moralmente autónomo significa no sólo ser capaz de evaluar opciones morales. Supone, igualmente, la capacidad de interpretar y revisar las propias necesidades y jerarquías de preferencias. La capacidad de ser libre depende por tanto, concluye Raz, de un conocimiento práctico que se encuentra incorporado en las normas sociales y culturales desde las que se ejercen las opciones y se revisan los objetivos vitales²⁵.

24 Ch. Taylor. *Ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994.

25 J. Raz. *Ethics in the Public Domain*. Oxford, Clarendon Press, 1994. p. 174.

Kymlicka argumenta de forma muy similar. Aunque el Estado se mantenga neutral frente a las concepciones de la vida buena, las estructuras culturales de los grupos amenazados deben preservarse mediante ciertos mecanismos políticos y jurídicos con el fin de no privar a sus miembros de las condiciones necesarias para tomar decisiones relevantes sobre la vida buena²⁶.

Las críticas a estos planteamientos han sido de diversa índole. Las más agudas han intentado reformular la actitud tradicional del liberalismo ortodoxo ante la cultura. La intencionada ceguera de éste ante las identidades culturales, se arguye, no sería fruto de la casualidad o de la negligencia, sino de un compromiso con el valor del individuo por sí mismo, no mediado por sus formas de vida²⁷. La identificación de la dignidad con el reconocimiento cultural supondría desplazar el peso de la preocupación moral desde las necesidades de autonomía del individuo hacia las necesidades expresivas del grupo. Esta carencia sería particularmente grave en el caso de la tolerancia con grupos y culturas antiliberales, ya que limitarse a garantizar el derecho de los individuos a desertar de su placenta cultural equivale aquí a condenarlos al ostracismo, al exilio permanente. La única alternativa viable, sostiene esta posición, es educar a las culturas antiliberales en los valores del liberalismo, lo que nos situaría en el territorio de siempre: en las coordenadas igualitarias y antidiscriminatorias usuales del Estado liberal.

El punto débil de este tipo de críticas suele consistir en plantear los dilemas del reconocimiento cultural en términos límite, frente a culturas totalizadoras o antiliberales, y en no tematizar el propio contexto desde el que se postula la separación de las identidades entre los espacios público y privado. Ciertamente, la pertenencia a un orden político comporta siempre una serie de obligaciones y restricciones para sus miembros. En este sentido, los derechos individuales protegidos por las democracias liberales sólo han sido históricamente posibles en el marco de solidaridad institucionalizado por los Estados nacionales. Estos se han construido inevitablemente sobre los mosaicos culturales de las sociedades premodernas. La tolerancia y la sensibilidad política frente a ese pluralismo ha sido distinta según la experiencia histórica de cada Estado. En cualquier caso, el grado de homogeneidad

26 W. Kymlicka. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford, Clarendon Press, 1989. p. 165.

27 Véase D. Bromwich. "Culturalism, the Euthanasia of Liberalism". *Dissent*, Winter 1995. pp. 89-102.

requerido para el funcionamiento de los instrumentos políticos, jurídicos y administrativos de los Estados modernos limita necesariamente a un número muy reducido los patrones de integración cultural disponibles. Sin embargo, lo históricamente necesario no reporta un plus de legitimidad moral. Por ello, las posibles respuestas a las reivindicaciones culturales de las minorías, más allá de la instrumentalización estratégica de su lenguaje, merece una reflexión moral y política adecuada para cada caso.

Tres son los niveles posibles de respuesta a estas demandas. El primero es la asimilación pura y simple de las minorías a un patrón cultural dominante. La *tolerancia cultural*, por el contrario, es una vieja virtud liberal que ha sido también políticamente practicada por sociedades preliberales. Consiste básicamente en permitir que las minorías se comporten con cierta libertad en la medida en que no interfieran con la cultura dominante. Los derechos individuales contra la discriminación por motivos raciales, religiosos, de género o de orientación sexual se encuentran, además, ampliamente respaldados por las constituciones democráticas contemporáneas. La aceptación del *multiculturalismo* con todas sus consecuencias es, por último, una circunstancia infrecuente, dada la tremenda complejidad de los problemas políticos que plantea. De hecho, apenas un par de países han hecho un esfuerzo por integrar el multiculturalismo en sus narraciones nacionales. En Canadá o en Australia, por ejemplo, es entendido como el derecho de sus ciudadanos a preservar con el apoyo público la herencia cultural de sus antepasados. La mayoría de las naciones de nuevo cuño, creadas por sucesivas oleadas de inmigrantes, ha optado, sin embargo, por el modelo republicano de integración: la asimilación a un modelo político de ciudadanos individuales en donde las referencias culturales comunes son presentadas como meramente instrumentales.

La cuestión fundamental consiste en distinguir las formas de multiculturalidad que caracterizan a una determinada comunidad política. Kymlicka ha acuñado al respecto los conceptos de *Estado multinacional* y *Estado poliétnico* para distinguir entre los derechos que puedan atribuírseles a las minorías nacionales confinadas en una estructura política más amplia y a las minorías etnoraciales forjadas por la inmigración²⁸. Estas categorías no se excluyen recíprocamente y, de hecho, la mayoría de los Estados comparte en cierta medida alguno de los dos rasgos. Cada una de estas realidades configura una gama de posibles exigencias de reconocimiento por parte de sus minorías, pero cuando esas exigencias no se formulan desde

28 W. Kymlicka. *Multicultural Citizenship*. *Op. cit.* p. 11 y ss.

el separatismo cultural o político, lo que late tras ellas suele ser una demanda de lo que Walzer ha denominado *igualdad compleja*²⁹. Una de las paradojas de la democracia consiste precisamente en que los ciudadanos deben ser tratados, a veces, desigualmente con el fin de que devengan igualmente libres. Lo que aquí está en juego, pues, no es ya la obtención de mera tolerancia, sino el orgullo de la identidad compartida, el reequilibrio de las relaciones de poder y la afirmación de la diferencia³⁰.

Tanto las minorías nacionales como las minorías etnoraciales políticamente conscientes, suelen denunciar su identidad como fuente de una desventaja relativa frente a un entorno que es percibido como hegemónico y amenazador. Para evitar que las minorías se vean privadas de sus propios horizontes de referencia, o sencillamente para evitar males mayores, los derechos específicos de grupo resultan a menudo inevitables. Estos derechos, sin embargo, no tienen por qué ser necesariamente un atentado contra el principio de igualdad, sino el resultado usual de la dinámica política liberal-democrática. La disputa en torno a los derechos individuales y colectivos es bastante estéril si sólo se plantea en términos de una relación de prioridad. Los derechos culturales, por ejemplo, aunque se ejerzan individualmente, sólo tienen sentido si se practican en el seno de una colectividad. Los derechos de grupo pueden en algunos casos justificarse para proteger intereses y actividades que no pueden ser defendidos de otra manera, ya que son inherentemente colectivos, como hablar una lengua, practicar una religión o disfrutar de la gratificación subjetiva que algunas personas obtienen al participar de una identidad compartida³¹. La cuestión verdaderamente crucial estriba en las razones que

29 M. Walzer. *Spheres of Justice*. New York, Basic Books, 1983, p. 17.

30 T. Modood: "Ethnic Difference and Racial Equality". En D. Miliband. *Reinventing the Left*. Cambridge, Polity Press, 1994. pp. 86-100.

31 "Los derechos de grupo se adscriben a colectivos de individuos y tan sólo pueden ser ejercidos colectivamente o, al menos, en nombre del colectivo [...] Adicionalmente, el bien asegurado por el citado derecho es con frecuencia un bien colectivo, en el sentido de que si se garantiza será accesible a todos o a casi todos los miembros del grupo. Aún más, podemos también afirmar que [...] los intereses servidos por el grupo son los intereses que los individuos, en cuanto miembros del grupo, tienen en los bienes colectivos del grupo: participar en las actividades comunes y en la persecución de objetivos compartidos por el grupo". A. Buchanan. *Secession*. Boulder, Westview Press, 1991. pp. 74-75. Los derechos de secesión, de anulación legislativa, de veto o de propiedad colectiva serían para Buchanan otras formas de derechos de grupo no tan infrecuentes en los sistemas constitucionales liberales. Ver así mismo M. McDonald. "¿Should Communities have rights? Reflections on Individual Liberalism". *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*. No. 2. 1991. p. 229.

pueden aducirse para conceder un determinado derecho a una colectividad, así como las condiciones de su legitimidad desde una perspectiva democrática.

Como ha señalado Habermas, la supuesta contradicción de las diferencias culturales con las intuiciones liberales sobre los derechos depende de su adecuada formulación filosófico política³². El bien social que regulan estos derechos es el de la autonomía de sus portadores, pero ésta no es puramente privada. La autonomía no es un nicho para desarrollar aisladamente los proyectos vitales, sino que constituye el presupuesto y el punto de llegada de su derecho de participación en la vida pública. En un Estado constitucional democrático todos los ciudadanos deben ser capaces de percibirse como autores de las leyes a que están sometidos como sujetos de derecho privado. La actualización democrática de esos derechos puede ser perfectamente sensible al contexto social y político de los ciudadanos que los reformulan, ya que no es la neutralidad moral del sistema jurídico lo que marca los conflictos, sino las cambiantes valoraciones que de forma inevitable acompañan la redefinición de los derechos básicos.

Son, en definitiva, las garantías jurídicas del Estado democrático de derecho las que deben permitir a los ciudadanos, a través de los mecanismos representativos para la formación de la voluntad, decidir el grado de importancia que deseen conceder a determinados rasgos culturales con vistas a la organización política de su vida en común. El derecho de cada individuo al respeto, el reconocimiento de la identidad propia en definitiva, no tiene nada que ver con el valor de la cultura en que se inscribe, sino con el reconocimiento de sus miembros como portadores de unos derechos básicos en cuanto sujetos libres, iguales y capaces de raciocinio moral.



32 J. Habermas: "Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat". *En Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1996. p. 242.