

EUROPAS: CULTURAS, IDENTIDADES, RECONOCIMIENTO*

por JAVIER DE LUCAS MARTÍN

* No puedo dejar de reconocer que el título evoca el del libro de Yves HERSANT y Fabienne DURAND-BOGAERT (2000) que encontrará el lector en la nota bibliográfica, aunque la idea de «las Europas» sea ya casi un lugar común. Quiero aprovechar también para agradecer a Emilio MENÉNDEZ DEL VALLE y a Pedro APARICIO, eurodiputados en Estrasburgo, su amabilidad al proporcionarme materiales imprescindibles para realizar este trabajo.

SUMARIO:

- I. INTRODUCCIÓN
- II. EUROPA: ¿QUÉ IDENTIDAD CULTURAL?
 1. **La agónica identidad europea**
 2. **¿Una cuestión menor? Religión y laicismo en la identidad europea. La herencia de la Ilustración y la presencia del islam**
- III. EUROPAS: MULTICULTURALISMO, IDENTIDADES, RECONOCIMIENTO
 1. **Sobre el significado de los «nuevos» desafíos del pluralismo y del multiculturalismo**
 - A) *La necesidad de profundizar en el pluralismo*
 - B) *El pluralismo y las «políticas del multiculturalismo»*
 - C) *Sobre los déficit de la respuesta liberal al desafío del multiculturalismo*
 - D) *Acerca de la especificidad de los conflictos multiculturales*
 2. **Sobre el vínculo político en las democracias multiculturales**
- IV. UNA REFLEXIÓN FINAL SOBRE LOS INSTRUMENTOS DE LA INTEGRACIÓN EN SOCIEDADES MULTICULTURALES, ERGO EN EUROPA. A PROPÓSITO DE INTERCULTURALIDAD Y TOLERANCIA
 1. **Interculturalidad, integración social, integración cultural**
 2. **Superar la tolerancia**
- V. NOTA BIBLIOGRÁFICA
 1. **Sobre problemas del multiculturalismo y globalización**
 2. **Sobre identidad, cultura, políticas de reconocimiento**
 3. **Sobre los derechos de las minorías culturales y nacionales**
 4. **Sobre la identidad europea como identidad cultural**
 5. **Sobre la nueva ciudadanía y el vínculo político postnacional**

I. INTRODUCCIÓN

El propósito de estas páginas es ofrecer algunas líneas de reflexión acerca de las dificultades que afronta —y afrontará cada vez más acusadamente— la construcción europea, si pretende ser respetuosa con las exigencias que plantea una gestión, una *política* de la realidad multicultural que se pretenda acorde con el principio de la legitimidad democrática, es decir, con la primacía de los derechos humanos y el respeto de las reglas del Estado de Derecho. Más concreta y modestamente, me propongo facilitar unos pocos argumentos críticos acerca de alguna de las recetas más difundidas a ese respecto en el ámbito específico de la(s) identidad(es) cultural(es).

Comencemos por el primero de los lugares comunes. Por más que se repita la afirmación de que la integración europea exige ante todo un proyecto cultural, hasta el punto de que aquélla puede ser definida en sí como un proyecto cultural¹, está lejos de constituir un argumento pacífico. No hay nada parecido a una evidencia a propósito de la existencia de elementos que permitan sostener una identidad europea común y unívoca, sobre la que edificar la comunidad política que sería el sujeto de ese proyecto europeo. Se trata, pues, de una discusión previa a la que tantas veces se presenta como el verdadero y urgente objetivo, dotar de legitimidad democrática a esa idea en marcha que es la Unión Europea. Y lo cierto es que, si no hay acuerdo sobre aquello, difícilmente podremos obtener argumentos convincentes acerca de esa legitimidad. Pero, como saben todos los que se han acercado a la cuestión, esta de la identidad europea no es una pregunta sencilla. Exige, sobre todo hoy, plantear dos tipos de problemas, a cuál más complicado:

1. Por una parte, el sentido, el fundamento y alcance de la identidad cultural europea como ineludible estación de partida en la aventura del descubrimiento de la identidad en la que los europeos estamos embarcados, *velis nolis*. Porque habrá que insistir en que, cualquiera que sea el ritmo y aun los objetivos finales, no es posible mantener por más tiempo que se pueda apuntar hacia el establecimiento de un vínculo político (por débil que fuera) sin resolver antes la cuestión de qué es lo que nos permite reconocernos como parte de una comunidad, y eso supone acudir a la dimensión prepolítica, inevitablemente cultural. Y la mayor dificultad a ese propósito no radica en la amenaza excluyente del argumento identitario, de las identidades etnoculturales presentadas en términos esencialistas, cerrados, excluyentes y holistas, incompatibles con la lógica democrática (*a fortiori*, con lo que debieran ser las democracias en el siglo XXI, democracias multiculturales). En primer lugar, porque habrá que recordar que no toda identidad cultural ha de seguir necesariamente el *sendero luminoso* de las identidades primarias. Además, y sobre todo, porque el riesgo

¹ Más allá de los incontables textos políticos, y de las declaraciones más o menos retóricas y emotivas, la cuestión de las relaciones entre integración política, económica y cultural tiene una indudable complejidad. Baste pensar en los problemas no resueltos que esconde el axioma de que sin una comunidad cultural difícilmente pueden sostenerse comunidades políticas, instituciones, normas, reglas de juego, objetivos a medio y largo alcance; así lo subraya, por ejemplo, el interesante trabajo de SHORE (2000: 1-13).

de compatibilidad con la legitimidad democrática viene de la incapacidad para aceptar el pluralismo como resultado de la aceptación tácita de que existe algo así como la cultura verdadera (al menos la europea), que sería una (es decir, homogénea, pues traduciría un consenso) y definida (es decir, acabada, completa), frente a las demás, que serían grados o aproximaciones a ella. ¿Cómo hacer para que la identidad europea se libre de esos riesgos? ¿Con qué elementos contamos para definir esa identidad cultural?

2. Por otra parte, los problemas relacionados con la eclosión de las identidades subestatales dentro de los Estados miembros, hasta ahora casi exclusivos agentes del proyecto europeo. Los factores de ese florecimiento de la diversidad cultural intra-estatal, de esa ansia de reconocimiento de identidades plurales que no son tanto nuevas cuanto olvidadas/excluidas/suprimidas, son muy diversos, pero tienen en común el telón de fondo de la puesta en cuestión de algunos de los supuestos sobre los que se edifica el Estado nacional y en los que descansa su soberanía y su monopolio de la acción política en el orden interno y en el internacional (que no es sino interestatal). En realidad, lo que activa el mecanismo de sospecha hacia esas identidades es la convicción de que pueden provocar incluso el derrumbamiento o al menos el fraccionamiento de las fronteras de esos Estados nacionales, como se ha comprobado tras la caída del muro. Por si fuera poco, ese despertar de la conciencia identitaria —particularista, se dice— con fuerte carga reivindicativa se produce en el contexto de la revisión de la última manifestación histórica del Estado nacional como Estado de Derecho, los Estados del bienestar (quizá precisamente esas dos crisis, la caída del mundo de bloques y la decadencia del modelo de Estado de bienestar es lo que posibilitan aquella emergencia). Y es en ese momento de transición, de crisis, cuando se suma otro factor de aparente potencia desestabilizadora, al menos de acuerdo con los mitos del imaginario colectivo arraigados en la construcción del Estado-nación: la afluencia de los nuevos extranjeros, la presencia del agente alógeno, por excelencia, los nuevos flujos migratorios. ¿Cómo puede sobrevivir la comunidad nacional, incluso la comunidad cultural, sometida a ese acoso? ¿Qué nuevos lazos pueden contraerse con quienes no sólo no comparten nuestra cultura sino que son portadores de una cultura incompatible? ¿Qué reglas de juego han de afirmarse para esa nueva situación? ¿Cuáles son los límites del reconocimiento de la especificidad cultural que pretende extenderse en clave institucional, jurídica y política?

Probablemente, para hacer frente a estas dificultades que no conviene magnificar, pero menos aún ningunear, es preciso reconocer que uno y otro tipo de problemas son caras del mismo fenómeno, el pluralismo, o, mejor, de una de sus manifestaciones, el multiculturalismo (sería más adecuado hablar de los multiculturalismos). Lo que sucede es que no es nada fácil ponerse de acuerdo en torno a lo que denominamos «multiculturalismo», aunque quizá sí en algunos de sus rasgos. Ante todo, en el hecho de que, por más que no constituya una realidad objetiva sobre la que exista un consenso, el multiculturalismo (descrito como la compresencia en el espacio de soberanía de una misma comunidad política, de grupos que se reclaman de identidades culturales diversas y se afirman así como diferentes, reclamando el reconocimiento de esa diferencia, de esa especificidad) un hecho social que debemos tratar como *cosa*, en el sentido más ingenuo que puede atribuirse a la primera de las reglas del método sociológico que propuso Durkheim, porque el multiculturalismo es también una representación, una ideología (y de ahí la confusión con el «modelo multicultural»), sí es, con toda seguridad, uno de los rasgos definitorios más importantes de las sociedades europeas del cambio de siglo, ergo de

la misma Europa. Además, podemos y debemos constatar que, como tal, esa realidad multicultural no es estrictamente una novedad, y menos aún en eso que llamamos «Europa», pero seríamos ciegos si no advirtiéramos que se presenta ahora con unas características y especialmente con una urgencia social y política inusitadas. El problema es, en ese caso, cuáles son los modelos de gestión de esa realidad multicultural y de sus exigencias, cómo responder a los retos del reconocimiento de esas manifestaciones específicas del pluralismo² y, sobre todo, cómo hacerlo sin afectar a los principios básicos de la legitimidad democrática ya evocados (la primacía de los derechos humanos y de las reglas e instituciones propias del Estado de Derecho).

Desde luego, soy consciente de la imposibilidad de dar cuenta de todo ello en el marco de una reflexión como la que pretendo. Como he apuntado más arriba, el alcance de lo que sigue es más limitado. Se trata tan sólo de intentar aportar algo de claridad al debate, comenzando por criticar algunas tergiversaciones, algunos planteamientos que, a mi juicio, sólo conducen a la confusión (las más de las veces, interesada). Criticar asimismo alguna de las recetas con las que se pretenden gestionar las dificultades surgidas de esta nueva modalidad de multiculturalismo que no hace más que crecer en el suelo de Europa. Porque, por arraigadas y repetidas que sean algunas de esas soluciones —el principio de tolerancia, la invocación de la interculturalidad—, no faltan argumentos para sostener su inadecuación, cuando no pura y simplemente su vaciedad.

II. EUROPA: ¿QUÉ IDENTIDAD CULTURAL?

Comencemos, pues, por el primero y más general, más básico, de los dos órdenes de cuestiones, el de la identidad cultural europea. Lo que trataré de apuntar aquí es una tesis sencilla. Si tiene sentido invocar esa identidad es, precisamente, en cuanto pluralidad. No hay tanto una identidad europea común como la comprensión dialéctica, dialógica tal y como precisa Morin, de identidades plurales, es decir, de la multiculturalidad. De manera que, cuando hablamos de multiculturalismo, de esa marea que parece anegar Europa, lejos de enfrentarnos a un nuevo monstruo que la amenaza, lo que se nos ofrece más bien es la oportunidad de recuperar, aún más, de profundizar en aquello que es lo más propio de la identidad europea. En los dos apartados de este epígrafe intentaré ofrecer algunos argumentos sobre esa identidad plural europea (que no es armónica, sino difícil, incluso contradictoria) cuya mejor expresión es la idea misma de crisis, de crítica. Añadiré, además, algunas razones sobre un ejemplo concreto de esa tesis: cómo el islam, lejos de constituir nuestro antagonista, a la manera en que lo quieren los seguidores de Hungtinton, se encuentra en el corazón mismo de Europa, tal y como supo ver Machado, al escribir «Hombre occidental, / Tu miedo al oriente, ¿es miedo/a dormir o a despertar?»³.

² El error de planteamiento del punto de vista liberal consiste precisamente en considerar esta cuestión como tautológica, mediante el expediente de que precisamente el valor del pluralismo es la respuesta, sin advertir, como trataré de recordar más adelante, que se trata justamente de entender cuáles son las «nuevas» exigencias del pluralismo, más allá del respeto a la autonomía individual garantizado por las libertades negativas, los derechos nucleares de la tradición liberal.

³ MACHADO (1998/I: 787).

1. La agónica identidad europea

Es difícil encontrar alguien que haya definido mejor que Kundera el problema del que quiero ocuparme en estas páginas. Me refiero a un párrafo de su *L'Art du Roman*⁴, en el que, a propósito de la identidad europea, escribe: «Au Moyen Âge, l'unité européenne reposait sur la religion commune. À l'époque des temps modernes, elle céda la place à la culture (à la création culturelle), qui devint la réalisation des valeurs supremes par lesquelles les Européens se reconnaissent, se définissaient, s'identifiaient. Or, aujourd'hui la culture cède à son tour la place. Mais à quoi et à qui? Quel est le domain ou se réaliseront des valeurs suprêmes susceptibles d'unir l'Europe? Les exploits techniques? Le marché? La politique, avec l'ideal de la démocratie, avec le principe de la tolérance? Mais cette tolérance, si elle ne protège plus aucune création riche ni aucune pensée forte, ne devient-elle pas vide et inutile? Ou bien peut-on comprendre la démission de la culture comme une sorte de délivrance à laquelle il faut s'abandonner avec euphorie? Je n'en sais rien. Je crois seulement savoir que la culture a déjà cédé sa place. Ainsi, l'image de l'identité européenne s'éloigne dans le passé. Européen: celui qui a la nostalgie de l'Europe». Eso es: la identidad europea parece haber quedado reducida a la nostalgia de una Europa que se desvanece. Como se ha destacado⁵, esta evanescencia, por encima incluso de la noción de crisis, de profundas raíces filosóficas explicadas en páginas imprescindibles por Husserl⁶, es uno de los lugares comunes de casi todos los que se acercan al problema, de Morin a Derrida, de Valéry a Benda.

Lo que trato de recordar es algo tan sencillo como esto: en el debate acerca de las prioridades que ha de tener en cuenta el proyecto europeo, debiéramos tener presente uno de los tópicos al uso, que recuerda que no puede haber sociedad allí donde no hay al menos elementos básicos de la comunidad. Pero la empresa parece desesperada: ¿cómo encontrar vínculos comunitarios cuando nos separan tantos siglos de tradiciones enfrentadas entre comunidades, aún más, por el reconocimiento como tales comunidades *diferentes*? Es verdad que la retórica al uso desempolva viejos voluntarismos sobre la existencia de la casa común europea, en donde todos nos reconoceríamos, tal y como proponía Voltaire. Pero, si dejamos aparte los lugares comunes, no es menos evidente la diferencia con el caso americano (el de los EEUU) que tantos insisten en adoptar como modelo de gestión democrática de la diversidad cultural, pese a las radicales diferencias de origen.

En todo caso, la dificultad de la empresa no puede hacernos ignorar el punto de partida. Por encima de la exigencia de un espacio económico común, la prioridad sigue siendo la dimensión político-cultural, y la posibilidad de un espacio político no depende sólo —con ser muy importante— de la viabilidad de un proyecto estructurado conforme a exigencias de legitimidad (una Constitución, separación de poderes, control efectivo del poder por los ciudadanos, participación de los ciudadanos en la toma de decisiones y en la elaboración misma de la agenda política, ciudadanía activa, garantías judiciales efectivas, superación —superar es conservar también— de los elementos del Estado-nación), sino sobre todo de las posi-

⁴ KUNDERA (1986: 39).

⁵ Cfr., por ejemplo HERSANT y DURAND (2000: III).

⁶ HUSSERL (1936). También, HUSSERL (1950).

bilidades de encontrar el vínculo prepolítico, inevitablemente cultural, que permita crear una comunidad sobre la que construir ese espacio. Ya sé que esto puede entenderse en términos estrictos como un reclamo comunitarista. Pero el comunitarismo, al menos el comunitarismo *tout court* (el de Sandel o MacIntyre) como la única vía: junto a la comunidad prepolítica basada en identidades primarias según el modelo del Estado-nación, hay otras vías, en parte señaladas por quienes, como Habermas, insisten en la identidad posnacional: la comunidad republicana, la comunidad cosmopolita, que tratan de recoger ese «individualismo polifónico» descrito por Hirschmann (por otra parte, nada novedosas: antes que Hirschmann, Goffmann o Durkheim encontramos un argumento similar en algunos psicólogos franceses). En esa otra vía, el obstáculo es, al mismo tiempo, como querría Hölderlin, la salvación. Me refiero a la diversidad, a esa diferencia descrita por personajes tan diferentes como Mill, Tocqueville o Italo Calvino, como la mayor riqueza de Europa, y que habría que recuperar si se quiere reinventar esa democracia multicultural que debiera ser Europa, evitando al mismo tiempo el «narcisismo de las pequeñas diferencias» que tan justamente denunciara Freud como patología en *El malestar de la cultura*. Y es que en ese proyecto afrontamos dificultades de complejidad considerable: por un lado, las que atañen a la democracia misma, a las condiciones de legitimidad y de ciudadanía; por otro, pero tan relacionados que, en mi opinión, no cabe separarlas, las que derivan de ese carácter multicultural, dificultades que obligan a tomar en serio, de una vez, el pluralismo como condición de legitimidad, mucho más allá de la reducción del pluralismo que nos propone el liberalismo. Y esto es particularmente cierto por lo que se refiere en particular al pluralismo cultural, elevado a grados insospechados por la emergencia de grupos minoritarios eliminados, marginados o sojuzgados en el proceso de establecimiento del Estado nacional y en las sucesivas remodelaciones del mapa europeo con ocasión de las dos guerras mundiales que impusieron fronteras inadecuadas, no por artificiales, sino por impuestas a la fuerza. Como recordaba antes, todas las fronteras son artificiales: no hay realidades geopolíticas naturales, pues no es posible aceptar la idea romántica de los pueblos como «plantas de la Historia» que Herder o Möser propusieron y ha sido la coartada no sólo de los nacionalismos emergentes, *periféricos*, sino de los Estados centralistas que se enfrentaron a ellos.

Hay diversas maneras de aproximarse a la cuestión de la identidad europea. Quizá pueden reducirse a dos: la de quienes siguen sosteniendo que toda civilización (el sentido latino de cultura, su acepción elitista) procede de Europa, que habría proporcionado la mayor parte de los ideales, de los universales civilizatorios, olvidando que Europa ni siquiera es Occidente, o, mejor, que cada vez lo es menos, como apunta Morin («L'Europe a rétréci. Elle n'est qu'un fragment d'Occident, alors qu'il y a quatre siècles l'Occident n'était qu'un fragment d'Europe»⁷), y quienes señalan como núcleo de esa noción la idea de crisis, la capacidad de crítica, de revisión, de diálogo (de encuentro dialógico, más que dialéctico) y, por tanto, de apertura, de dinamicidad y de evolución. Ésa es la concepción de quienes destacan, como Castoriadis, que «sólo Occidente ha creado esa capacidad de crítica interna, de cuestionamiento de sus propias instituciones y de sus propias ideas, en nombre de una discusión razonable entre seres humanos que permanece indefi-

⁷ MORIN (1987: 4).

nidamente abierta y que no reconoce dogma alguno»⁸. Ése es, en realidad, el legado de la Ilustración, una de las tres fuentes de la identidad europea (junto a la tradición grecolatina y a la espiritualidad judeocristiana, con las que se encontraría dialógicamente), que propone la emancipación de la razón, el *sapere aude!* que exige despertar del sueño dogmático en que sumerge al ser humano toda forma de fundamentalismo. Ese espíritu que, como encontramos en la oración de Pericles, hace posible la democracia.

La verdad es que la historia de Europa muestra las dos caras, como señalara Lucacs, la de la creación de la razón y la del «asalto a la razón», o, como asegura de nuevo Morin, la de la creación de los universales (de los que la idea de razón y los derechos humanos son quizá los mejores exponentes) y la de «la mezcla de barbarie, tecnicismo y ciencia que se despliega en nuestra edad de hierro planetaria. Los peores enemigos del género humano proceden de Europa»⁹.

Pero todo ello no debe hacernos olvidar que el riesgo mayor para la identidad europea no procede tanto de la diversidad, sino del proyecto homogeneizador (económico, político e, inevitablemente, cultural) de quien ahora pretende monopolizar la visión occidental, su cultura, en un nuevo y posiblemente más eficaz afán globalizador, sólo comparable al del viejo Imperio romano. Es la razón instrumental, la mercantilización de la razón, la colonización de los mundos de vida por ella (tal y como lo simboliza el primado de la economía sobre la política) que hace posible hasta lo impensable el nuevo arsenal tecnológico, con su capacidad homogeneizadora (al servicio de un modelo de globalización al que sólo interesa la diversidad en cuanto mercancía integrada en el mercado global: la música étnica, los paraísos turísticos, la gastronomía y el folclore «primitivos», etc., de conformidad con el modelo de localismos globalizados que explica Santos) que tiene como epítome la red que abarca el planeta y que pretenden de nuevo monopolizar las grandes transnacionales.

La identidad europea es simultáneamente plural y (al menos tendencialmente) una. Pero lo importante es la conciencia de la riqueza de esa diversidad, que, como señala Morin, debe llevarnos más allá de una visión patrimonialista de la cultura europea (como legado que se hereda y que habría de preservarse para transmitir con la mayor fidelidad posible¹⁰), más allá de la analogía con la biodiversidad (que hace de las manifestaciones culturales de lo plural especies protegidas que deben mantener su condición «pura», incontaminada, primitiva), una concepción dialógica, que muestra el espíritu de incesante confrontación que permitió romper con una institución tan pretendidamente básica como la esclavitud y puede hacer romper con otra aún más supuestamente básica, la desigualdad de género. Una contradicción constante que expresa con el juego de palabras (*bouillon, brouillon*) que evoca la mixtura y las tentativas muchas veces frustradas, ensayo y refutación, al cabo. Lamentablemente, hay que reconocer que la política cultural europea (o quizá sería mejor decir la eurocultura, que es su sucedáneo, como señala Hersant¹¹) se orienta exclusivamente a la primera y en todo caso a la segunda de esas concepciones y sólo muy

⁸ CASTORIADIS (1988: 95).

⁹ MORIN (1987: 96).

¹⁰ Es en buena medida la que traduce la política cultural de «integración», como advierte SHORE (2000: 125 ss.), quien subraya que como integración queda reservada a la élite multinacional europea que simbolizan los euroburócratas y, en cuanto proyecto cultural, a ese objetivo de cuidado del patrimonio.

¹¹ HERSANT (2000: VII).

tímidamente a la tercera (el fomento del intercambio, que sí ha arraigado en el mundo académico europeo¹²).

Claro está que tomar en serio ese cuasioxímoron de la simultaneidad de lo uno y lo plural unidad obligaría a una profunda transformación en las orientaciones políticas empeñadas en que «el instrumento de la cultura» se oriente hacia la construcción (o recuperación) del consenso, de los valores comunes, del cemento cultural europeo, en el entendimiento de que «lo importante es lo que nos une». No se trata de negar cuanto de común tienen los europeos, desde el punto de vista histórico (movimientos intelectuales, categorías conceptuales, principios reguladores), sociológico (el sistema de «capitalismo europeo» del que habla Michel; el «capitalismo renano», en oposición al norteamericano; la tendencia a una clase media homogénea y amplia; la menor dualización social; la protección social, etc.), incluso desafíos o amenazas —según se quiera— comunes, pero el problema está en que la insistencia en esos elementos haga perder de vista que lo realmente característico de la cultura europea, si se puede hablar así, es su apertura crítica a otros modelos, a otras culturas, empezando por las no hegemónicas en su interior.

2. ¿Una cuestión menor? Religión y laicismo en la identidad europea. La herencia de la Ilustración y la presencia del islam

La discusión actual sobre las bases de la identidad europea ofrece un terreno de contraste particularmente interesante a propósito del componente religioso de esa identidad. Los términos del debate pueden ilustrarse a partir de dos tesis:

a) Por un lado, quienes, como el profesor Mowat¹³ o el papa Juan Pablo II, señalan que el cristianismo es un rasgo sin el que Europa no sólo no existiría como la conocemos, sino que no puede llegar a ser una.

b) Por otro lado, quienes entienden que Europa, como heredera de la Ilustración, tiene entre sus signos de identidad precisamente la separación entre Iglesia y Estado, la laicidad¹⁴.

Y es curioso que unos y otros coincidan en un corolario: el adversario de esa identidad es el fundamentalismo islámico. Una tesis ilustrada con la incompatibilidad entre islamismo y democracia (sobre todo por la confusión entre religión y Estado, entre códigos religiosos y jurídicos que ejemplificaría la *sharia*), con los conflictos de derechos derivados de la incomprensión de los derechos humanos desde el islam, en particular por lo que se refiere a la igualdad entre hombre y mujer.

Pero, como ha mostrado entre otros Balta¹⁵, el islam no es sólo nuestro vecino próximo, con quien estaríamos «condenados a entendernos», sino una de las fuentes de nuestra identidad, incluso de aquello de lo que presumimos como aportación europea a lo universal. Desde la filosofía de la historia, a la medicina o la aritmética,

¹² Baste pensar en el enfoque, todavía hoy miope, de la diversidad lingüística; aún no ha alcanzado el grado de principio el único criterio acorde con este modelo, el de la poliglosia.

¹³ Mowat en VVAA (1993: 31 ss.).

¹⁴ Por ejemplo, H. PEÑA-RUIZ, «Europa, necesitada de laicismo», *Le Monde Diplomatique*, 56/2000.

¹⁵ BALTA, en VVAA (1993: 88 ss.).

pasando por la filosofía o el derecho, no sería lo que es la cultura europea sin la aportación árabe y musulmana. Desde los logaritmos de al-Khawarizmi al sistema de óptica de al-Hazem, de la filosofía de la historia de Ibn-Jaldun a la distinción entre fe y razón o la recepción de Aristóteles que proporciona Ibn-Rus (Averroes), por citar tan sólo algunos ejemplos de máxima excelencia, de civilización.

Europa es no sólo la tradición occidental, sino la aportación árabe y otomana; no sólo la herencia judeo-cristiana, sino el legado musulmán. La tarea más urgente, como ya mostrara E. Said en un trabajo de consulta imprescindible¹⁶, es, sin duda, la de desembarazarse del prejuicio, de la estigmatización, de la simplificación que quiere hacer del otro la imagen previa que sirve para la propia afirmación (como esclavo/colonizado, imitador del amo, del conquistador, o bien como enemigo), evitando así el paso que del conocimiento lleva al reconocimiento.

El obstáculo más importante hoy se llama, en primer lugar, fundamentalismo, aunque sería mejor hablar de fundamentalismos. Aquí hay mucho de prejuicio y simplificación. Ante todo, porque resulta evidente la falta de motivos razonables para sostener esa ecuación de identidad entre islam y fundamentalismo, en ambos sentidos. Ni todo el islam es fundamentalista (tampoco todo el judaísmo, ni todas las confesiones cristianas después del constantinismo), ni el fundamentalismo es sólo una rama, un instrumento político de cohesión/dominación que está al servicio de los movimientos islámicos en los países árabes. Para empezar, hay que recordar la obviedad de que alguno de los países islámicos más importantes demográficamente (Indonesia) no son árabes. Y añadiremos que la historia de la utilización fundamentalista del cristianismo para justificar la dominación, el genocidio, la explotación, es anterior a las críticas de los ilustrados, como Voltaire o Condorcet, a la crítica de su carácter alienante realizada por los hegelianos de izquierda y por Marx, y todavía hoy encuentra ejemplos que van desde la confusión constantiniana a la demagogia de sectas al servicio del modelo imperial norteamericano. Para concluir que el tempo histórico de las sociedades musulmanas está realizando rápidamente las etapas en esa separación entre Iglesia y Estado que ya vivió el cristianismo, una religión siete siglos anterior. Depurado del fantasma del fundamentalismo que exporta terrorismo, una coartada que ha servido a Occidente (obviamente a Europa) para justificar y mantener regímenes dictatoriales que nos protegían de la contaminación fundamentalista, de la desestabilización (y no hablo de la Persia del sha, sino del Marruecos de Hassan y Mohamed VI, de la Argelia del golpe militar contra la victoria del FIS, o de las antidemocráticas Kuwait y Arabia Saudí), se trata de ayudar a ese proceso de democratización en los países islámicos¹⁷. La incompatibilidad con los derechos humanos no es tanto incompatibilidad con esta o aquella religión, sino de la concepción patriarcal/machista de no pocas tradiciones culturales respecto al mensaje emancipador de la modernidad profundizado por el feminismo, un mensaje con el que pugna todo tipo de fundamentalismo, como ejemplifica la posición del Vaticano en las conferencias de población o sobre la mujer.

Y un segundo obstáculo, el proyecto de integración cultural, que exigiría el abandono de cuanto de significativo haya en la religión musulmana, presuntamente incompatible con la tradición de los derechos humanos y con la democracia, debido al supuesto carácter globalizante, totalitario, del islam como religión. Detrás de

¹⁶ Me refiero a su *Orientalism*, Nueva York, 1988.

¹⁷ Cfr. W. KRISTIANANSEN, «El islam, agitado por la modernidad», *Le Monde Diplomatique*, 54/2000.

esto se encuentra, en mi opinión, la visión instrumental de la inmigración en Europa, que quiere servirse de la mano de obra próxima del Magreb, al tiempo que justifica el trato discriminatorio y la óptica policial hacia esa inmigración. Los conflictos tan publicitados del *shador* en los liceos públicos franceses no son tanto conflictos civilizatorios cuanto conflictos de legitimidad republicana¹⁸. Pero ¿cómo hablar de conflictos sin señalar la ausencia de voluntad de conocer y enseñar la cultura del islam, en lugar de estigmatizarla? Ése es el núcleo del problema de la interculturalidad, sobre el que volveré en el último epígrafe.

III. EUROPAS: MULTICULTURALISMO, IDENTIDADES, RECONOCIMIENTO

Pero la identidad plural no es sólo la tradición de Europa. Y, desde luego, no tiene sólo el aspecto positivo del mosaico de colores. Esa pluralidad es también la historia del conflicto violento, de la intolerancia, y de los monstruos que engendra el miedo a lo diverso: del racismo y la xenofobia al genocidio, al holocausto. Son las centenarias páginas oscuras de Europa que creíamos superadas en ese «fin de la historia» glosado como culmen y que nos ha dejado sin capacidad de respuesta ante la reaparición, en suelo europeo, de esos fenómenos. Y no sólo en Kosovo, Albania, Armenia, Azerbaiyán o Chechenia, sino en las calles de París, Marsella, Roma, Milán, Rostock, Berlín, Viena, Madrid o El Ejido. No son sólo esos nacionalismos excluyentes de los que tanto se habla en una nueva vuelta de tuerca del maniqueísmo que olvida la secular experiencia de exclusión de los Estados nacionales para ver como siempre la paja en el ojo ajeno, o la viga, pero olvidando siempre la propia. Es la reaparición del mito de Atenas que reaparece ante los nuevos flujos migratorios y los nuevos desplazamientos de población. En los dos epígrafes que siguen, trataré de explicar que esas Europas exigen tomar en serio los desafíos del nuevo multiculturalismo e intentaré mostrar que la respuesta a esos retos obliga a pensar en otros términos el vínculo político propio de las democracias multiculturales, lo que, paradójicamente, quizá sea más fácil de plantear en el caso de la Unión Europea.

1. Sobre el significado de los «nuevos» desafíos del pluralismo y del multiculturalismo

Por lo que se refiere a este segundo tipo de problemas, el que nos hace enfrentarnos con la realidad multicultural europea en términos de atomización de las Europas, derivadas del despertar de las minorías nacionales y culturales, creo que una de las claves reside en comprender que el multiculturalismo comporta para la democracia (*a fortiori* para la Unión Europea como proyecto democrático) unas exigencias que van más allá del desarrollo o la profundización en el pluralismo. Sin embargo, al decir esto no trato de minimizar la importancia del pluralismo, sobre todo porque creo que si algo no se ha explicado suficientemente bien es precisamente esto, qué significa el pluralismo desde el punto de vista de la legitimidad democrática.

¹⁸ Cfr., por ejemplo, Tariq RAMADAN, «Los problemas de la población musulmana en la UE», *Le Monde Diplomatique*, 56/2000.

A) *La necesidad de profundizar en el pluralismo*

Se trata de tomar en serio, profundizar en el pluralismo como el principio democrático del que más necesitadas estarán (junto a la igualdad) las sociedades multiculturales que se quieran efectivamente democráticas. El pluralismo como principio democrático, como valor constitucional, es algo más que un hecho o una condición. No es sólo el respeto a una realidad previa, es decir, el mantenimiento de la pluralidad social, la diversidad de opiniones o ideologías. Si fuera así, bastaría con la referencia a la libertad. Por el contrario, el pluralismo, tal y como sostiene Prieto Sanchís, es uno de los valores «fuertes», junto con la igualdad: «la importancia del pluralismo deriva de ser un valor muy vinculado a la igualdad y a la libertad, pues su violación se suele concretar en una interferencia de los poderes públicos que impide o dificulta el acceso de todos los individuos y grupos a una participación política, sindical, cultural, etc., en condiciones de igualdad. Cuando esa interferencia tiene carácter negativo o prohibitivo, es muy probable que, junto al pluralismo, quede afectada alguna de las libertades. En cambio, cuando la interferencia es de naturaleza positiva, promocional o proteccionista, se pone en peligro el principio-valor de la igualdad»¹⁹.

Pero entendámoslo bien. Precisamente ese carácter de valor superior hace que atendamos no sólo al pluralismo en su dimensión estrictamente política (quizá valdría mejor decir constitucional, por referirme a la crítica formulada en ese sentido por Walzer a Rawls o Richards), sino, como advierte Peces-Barba²⁰, pluralismo *in genere*. En cuanto al primero, es decir, el pluralismo político tal y como es invocado, por ejemplo, en nuestra Constitución en el artículo 1.1, habría que convenir con el mismo autor que «expresa el paso de la libertad autonomía a la libertad participación [...], representa la expresión de la reversibilidad del poder [...], es incompatible con posiciones ideológicas dogmáticas»; así, el pluralismo político (como advirtiera el pensamiento liberal, desde Tocqueville o Mill) es condición *sine qua non* de la democracia misma y del respeto a la autonomía individual y su expresión primera son los partidos políticos (pero también, como indica el art. 9.2, las demás manifestaciones básicas de la participación ciudadana, como recogen los arts. 7 ó 22, y entre ellas los sindicatos en primer lugar). Sin embargo, a nuestros efectos, es más interesante la consagración del pluralismo *in genere*, la que se produce en otros artículos de esa misma Constitución, como el 2 y el 3. Veamos:

En primer lugar, es necesario recordar que el pluralismo es hoy, desde luego más que en momentos anteriores, el marco mismo de la convivencia social entendida como el espacio en que se encuentran —y confrontan— diferentes visiones del mundo, diversas identidades culturales, distintos códigos valorativos. Por eso la exigencia de que sólo la educación *en* el pluralismo como valor posibilita la existencia de una sociedad democrática, cuando ésta se enfrenta al reto del multiculturalismo; esto es, el carácter enriquecedor de la diversidad de propuestas valorativas, la necesidad de conocerlas y comprenderlas como un elemento que aumenta nuestra propia autonomía, nuestra formación, la capacidad de elección, y eso es tanto como educar en el diálogo intercultural, en la mutua interpelación que no rehúye la discusión de los propios presupuestos, de la responsabilidad, de la autocrítica. Es así

¹⁹ PRIETO SANCHÍS (1984: 90).

²⁰ PECES-BARBA (1984: 167 ss.).

como lo veía Mill, cuando escribía: «¿qué ha hecho de la familia europea de naciones una porción de la humanidad progresiva y no estacionaria? Ninguna superior excelencia en ellas [...] sino su notable diversidad de carácter y cultura [...]. Europa, a mi juicio, debe totalmente a esta pluralidad de caminos su desenvolvimiento progresivo y multilateral. Pero empieza ya a poseer este beneficio en un grado considerablemente menor»²¹. En otras palabras, el pluralismo cultural exige evitar la identificación previa de una cultura como la única que proporciona la identidad social sobre la que se construye el orden jurídico y político, evitar su imposición como cultura superior. Al contrario, postula la búsqueda de una nueva cultura como resultado del diálogo entre las diversas culturas, esto es, un modelo intercultural. Ahora bien, el problema es cómo educar en ese pluralismo entendido como interculturalismo, y a ese respecto la dificultad fundamental surge de la conexión entre relativismo y pluralismo: ¿debe educarse en la convicción de que todas las identidades culturales y, principalmente, todas sus exigencias normativas que se apoyan en enunciados valorativos distintos tienen la misma legitimidad?, ¿se trata de una versión más del sincretismo?, ¿cabe establecer comparación, jerarquía entre ellas?, ¿es posible presentar algunas de ellas como rechazables, y, en ese caso, en nombre de qué criterio —de qué valores— superior? Para responder a ello es necesario, ante todo, desembarazarse del mito de la cultura pura, «auténtica», que crea sus propios valores, incomunicables para quienes pertenecen a otro grupo, de forma que a quienes tratan de salir de su grupo social y vivir en otro, no les queda más remedio que abandonar su visión del mundo y abrazar la del grupo de destino. Al contrario: no hay cultura sino como diversidad. La cultura como hecho social, como memoria heredada —no genética— de los grupos sociales, es producto de la comunicación, del intercambio y del dinamismo del grupo, tanto en su interior, como en la relación con otros. Y, como recuerda Juliano, es necesario retener la noción de dinamicidad presente como rasgo básico no sólo en el interior de cada cultura, sino en la propia diversidad cultural: «sólo la concepción dinámica de la variedad cultural [...] libera también de considerar las culturas de origen de las minorías como estáticas y acabadas y permite reconocerles su propio nivel de conflicto y cambio»²².

En segundo lugar, cabe distinguir entre pluralismo y relativismo cultural y, más concretamente, entre pluralismo axiológico y relativismo ético. El problema fundamental consiste en la discusión acerca de la posibilidad de llegar a acuerdos sobre los límites del pluralismo como valor. Que el pluralismo sea en sí un valor no significa necesariamente que haya que poner en pie de igualdad todas y cada una de las plurales ideologías, tradiciones culturales y pretensiones valorativas, sobre todo cuando se trata de extraer de ellas pautas de conducta, deberes y derechos. La respuesta más aceptada acerca de los límites del pluralismo es la que insiste en la necesidad de entender los derechos humanos como contenido que no se puede relativizar. Esa respuesta es aceptable si reconocemos que los derechos humanos, que, desde luego, son una ruptura con todas las tradiciones culturales (también con la occidental, aunque el complejo de culpa colonial —un complejo con grandes dosis de fundamento— tienda a vincularlos como un producto cultural occidental), no son universales en el sentido de ahistóricos, inmutables. Al contrario, son el producto de la conciencia histórica de justicia y de luchas sociales que persiguen la libertad y la

²¹ MILL, *On liberty* (1859).

²² JULIANO (1993: 23).

igualdad. La universalidad sería universabilidad en el sentido de posibilidad de aceptación por todos de esos criterios, tras ser argumentados, lo que hoy significa que quienes discutan su aceptabilidad deben razonar su crítica y sus alternativas, y, en caso contrario, aceptar lo que se ofrece como derechos. Es aceptable si entendemos además que los derechos humanos no son una caja de caudales intocable y cerrada a la inclusión de otros derechos. Así, tendríamos que reconocer que los derechos no son sólo individuales, que hay derechos colectivos, de grupos, y que esos derechos son especialmente relevantes cuando hablamos de pluralismo cultural. El límite en el reconocimiento de esos derechos colectivos es que no se obligue a nadie contra su voluntad a ser titular en cuanto miembro del grupo, pero eso está muy lejos de la propuesta que, desde el liberalismo individualista, trata hoy de obstaculizar a toda costa el reconocimiento de esos derechos.

Una vez así formulados, todo lo que resulte incompatible con los derechos habría de renunciar a encontrar cobertura jurídica. Dicho de otra manera: como ha advertido, entre otros, Berlin²³, pluralismo y relativismo no son idénticos, y menos aún habría que aceptar un nexo causal entre pluralismo cultural y relativismo ético-jurídico: el reconocimiento del derecho a la diferencia no significa el consentimiento, la equiparación de toda pretensión de diferencia. Lo importante sería la diversidad cultural, más que la pureza de los contenidos históricos concretos de las diversas culturas. El pluralismo puede coexistir lógicamente con la capacidad de juicio y discriminación entre las propuestas plurales (y, a su vez, no tiene por qué convertirse en dogmatismo si se acepta que la preferencia entre ellas no obedece a ningún tipo de criterio «objetivo y absoluto», a su contraste con un dogma ético, sino a lo que nos aparece como más razonable después de argumentar). Aún más, el diferencialismo como principio de política jurídica, esto es, la preservación a toda costa de las exigencias propias de cada identidad cultural, su reconocimiento como bienes jurídicos defendibles (sólo en el ámbito interno), llevaría a la destrucción del mínimo que cualquier Derecho trata de asegurar. Por mucho que debemos respetar, comprender y juzgar desde los propios universos simbólicos, eso no nos obliga a aceptar como derecho cualquier demanda, y menos aún aquellas que carecen de argumentos para justificar semejante pretensión, como es el caso de la práctica de torturas, sacrificios humanos, o de todas aquellas que suponen, por ejemplo, la consideración de la mujer o de los niños como no-persona (como, por ejemplo, la negación de la mujer en el acceso a la educación). Por otra parte, tampoco creo que nos veamos obligados a aceptar como universal (en el sentido de justificado racionalmente como el único preferible y, por tanto, digno de la protección que llamamos derechos), por ejemplo, un modelo concreto de institucionalización de las relaciones de pareja (heterosexual y monogámica) o de la familia (monogámica, heterosexual), etc. Hay que distinguir entre pretensiones que resultan razonablemente dignas de la protección y garantizaría que comporta su reconocimiento como derechos, y las que no se hacen acreedoras a ese instrumento, bien porque no lo necesitan, bien porque pueden ser satisfechas por otras vías más adecuadas, bien porque no lo merecen.

²³ BERLIN (1992). Es una diferencia que se encuentra, entre otros, en el conocido trabajo de JASPERS, a propósito de la tolerancia. En el fondo, es el argumento que sirve decisivamente contra el relativismo: si éste es coherente (relativismo «absoluto»), no puede reconocer el principio de tolerancia como principio universal. En el mismo sentido, a propósito de los conflictos derivados de la multiculturalidad, ÁLVAREZ DORRONSORO (1993: 124 ss.).

Es ahora cuando podemos comprender mejor el alcance del desafío que supone el multiculturalismo (que no puede reducirse a simple modalidad del pluralismo) para las sociedades democráticas. En mi opinión, un planteamiento correcto de ese desafío exige evitar algunos errores conceptuales. En primer lugar, como he tratado de apuntar en otros trabajos, evitar la confusión entre sociedad multicultural y políticas de gestión de la multiculturalidad. En segundo lugar, subrayar las diferencias entre las diversas propuestas de gestión de la sociedad multicultural. Esto nos conducirá a distinguir entre los conflictos típicos del pluralismo y los propios del multiculturalismo y a discutir la respuesta liberal —que insiste en la idea de tolerancia y de libertades individuales como claves— sobre todo a la hora de formular respuestas en el orden jurídico y político.

B) *El pluralismo y las «políticas del multiculturalismo»*

La mayor parte de las estrategias políticas y jurídicas diseñadas para hacer frente a la sociedad multicultural afrontan la realidad del multiculturalismo enfatizando únicamente su carácter de riesgo para la democracia. Se trata de propuestas políticas y jurídicas que se basan en el argumento de la imposibilidad de mantener cierto grado de estabilidad y homogeneidad, mínimo imprescindible de las democracias, si no se reducen los conflictos derivados del multiculturalismo o, más claramente aún, apuestan por la incompatibilidad de determinados modelos culturales respecto a las exigencias de la democracia.

Como he apuntado en otras ocasiones, las respuestas tradicionales ante el fenómeno de la multiculturalidad que sostienen esta tesis del riesgo para la democracia son las que se orientan a reforzar la homogeneidad en términos de identidad cultural, étnica o demográfica, la vía escogida por las políticas de asimilación impuesta y por las de segregación, propuestas tras las que se encuentra un reduccionismo bien conocido, el que sostiene el carácter imprescindible de la homogeneidad social como requisito para la pervivencia y estabilidad de cualquier grupo social. Asimismo, en ellas subyace (el paradigma es la tesis de Huntington) la tesis de la incompatibilidad de convivencia de esos modelos culturales y del inevitable conflicto cultural. Obviamente, el corolario es la superioridad jerárquica del modelo occidental. Todo eso se traduce en medidas sociales, económicas y jurídicas que, a la vista de la incompatibilidad de las diferentes propuestas o identidades culturales (de la inviabilidad misma del multiculturalismo y, *a fortiori*, de la propuesta intercultural), están presididas por el modelo de asimilación impuesta o, en todo caso, por el de segregación. Me parece indiscutible que esa visión, reproducida aquí esquemáticamente (y, por tanto, también rozando la caricatura), ha comenzado ya a ser admitida y puesta en práctica: basta examinar los «escenarios de conflicto» adoptados por la OTAN. Baste pensar también en cómo se analiza el fenómeno de la inmigración (especialmente el de origen africano, vinculado a la identidad musulmana) por parte de los países de la Unión Europea, y en las tímidas respuestas, a su vez, al crecimiento de las demandas de las minorías nacionales, étnicas o religiosas en los países de ese ámbito. Por eso el conflicto se centra en la incompatibilidad del modelo occidental con la cultura propia del fundamentalismo islámico, la más significativa y la más cercana.

C) *Sobre los déficit de la respuesta liberal al desafío del multiculturalismo*

Creo que los errores en la gestión de la sociedad multicultural propia de los modelos asimilacionista o segregacionista se apoyan en lo que podríamos denominar el «prejuicio liberal». Me refiero a la respuesta liberal, que postula minimizar las dificultades del multiculturalismo sosteniendo que no constituyen ninguna novedad, pues se trataría, sin más, de los conflictos propios del pluralismo frente a los que disponemos de recetas adecuadas; las libertades individuales y el principio de tolerancia.

Como han mostrado Taylor o Walzer, lo que singulariza las demandas propias de los grupos culturales que concurren en la sociedad multicultural es principalmente un problema de reconocimiento, de identidad, es decir, de la pertenencia al grupo como bien primario, en cuanto es la llave para el acceso a la satisfacción de las primeras necesidades, lo que significa ante todo la llave de la inclusión. Eso quiere decir, y es lo que se descuida casi siempre en el análisis liberal acerca de la multiculturalidad, que se trata, en primer lugar, de un problema de *participación en la riqueza y en el poder*. Esa multiplicación se traduce, inevitablemente, en un incremento del conflicto social, pero un tipo específico de conflicto, como trataré de mostrar.

Además el planteamiento liberal yerra en su análisis de la sociedad multicultural al incurrir en dos reducciones relacionadas con el vínculo entre cultura y derechos. La primera es la reducción que consiste en sostener como únicos titulares de derechos a los individuos, ignorando la posibilidad de que también los grupos (los colectivos) puedan serlo, siempre que ello no suponga anular el respeto a la autonomía individual (lo que podríamos caracterizar, con Raz y Kymlicka, como el respeto del grupo a la cláusula de libre elección, *free choice*, de la que es titular todo miembro del grupo). La verdad es que uno de los déficit de la teoría liberal-democrática es el no haber resuelto adecuadamente las relaciones entre los derechos individuales y el grupo al que los individuos pertenecen (y los derechos de esos grupos o colectivos). La segunda, también muy conocida, consiste en una modalidad de la tradicional diferenciación entre los derechos de primera generación y los derechos económicos, sociales y culturales. En efecto, en estos planteamientos la cultura (los derechos culturales) aparece como algo secundario, muy lejos de las necesidades básicas, cuando, por el contrario, no hace falta leer a Rawls, Dworkin o Kymlicka para reconocer que la cultura es un bien primario, y una condición para el ejercicio de la autonomía individual. Finalmente, los límites del planteamiento liberal se ponen de manifiesto en su miopía al proponer el recurso a la tolerancia para resolver estos conflictos, cuando, como he intentado mostrar en otros trabajos, la lógica de la tolerancia es previa a la de los derechos, y, en una sociedad en la que éstos se encuentran reconocidos y garantizados, reclamar tolerancia es retroceder en la garantía efectiva de las conductas que deben ser protegidas con los instrumentos propios del lenguaje de los derechos fundamentales.

D) *Acerca de la especificidad de los conflictos multiculturales*

La tesis que sostengo es que esos conflictos nacidos de la multiculturalidad son sobre todo, cada vez más, conflictos de identidades (que se presentan como no negociables) y de reconocimiento, y por ello conflictos de inclusión. La consecuencia es que el planteamiento y las instituciones liberales no son un medio suficiente para gestionarlos. La respuesta a esos conflictos se encontraría más bien en la revisión de la noción de ciudadanía o pertenencia al grupo (cuya percepción por los

agentes sociales cambia también como consecuencia del multiculturalismo), la existencia y el alcance del vínculo sociopolítico, que ahora ya no puede ser definido o, mejor, resuelto, con el expediente de la nacionalidad. Hoy, el incremento de la exclusión genera la búsqueda de otros elementos de inclusión, arraigo y pertenencia, y por eso la multiplicación de la diversidad identitaria que están en la raíz, como han señalado Hirschmann, Pizzorno o Nair, de la multiplicación de los conflictos no compatibles que amenazan la cohesión social. En mi opinión, es así como hay que ver hoy los problemas del multiculturalismo, y no —al menos no exclusivamente— en los términos de conflictos de bien, de los propios del politeísmo de valores presentado por Weber como horizonte de la Modernidad.

El punto de partida está en que la diferencia entre los conflictos propios del pluralismo y los específicos del multiculturalismo es que, si bien ambos presuponen la idea de conflicto potencial entre los diferentes agentes sociales concurrentes, el primero se refiere a situaciones en las que los agentes fundan sus acciones en la promoción y defensa de intereses negociables, en el marco de una identidad común (no negociable), mientras que en el multiculturalismo el enfrentamiento se produce entre agentes que simbolizan en el espacio público identidades presentadas como no negociables, reivindicando ese espacio. En la perspectiva pluralista el conflicto es entendido como positivo, enriquecedor, condición misma del juego democrático. Por el contrario, en la sociedad multicultural el conflicto es percibido en términos negativos, como potencialmente destructor, como amenaza.

Como he señalado en alguna ocasión, me parece útil a este respecto el análisis de Gianni, que, de acuerdo con Pizzorno y Hirschmann, propone la distinción entre identidades negociables y no negociables: son negociables las que se fundan a partir de intereses particulares, es decir, identidades parciales, que se pueden negociar en función de la transformación del contexto en el que aparecen, por una decisión de voluntad. Las no negociables remiten a referentes de identidad como la raza, la etnia, el sexo y, en algunos casos, la religión o la clase social, que no surgen tanto de una elección cuanto de una imputación, de una inserción social (no son elegidas). De ahí su dimensión simbólica; son formuladas como totales, exclusivas, rígidas.

Hablar en estos términos no significa, y esto es importante, que acepte que haya identidades «naturales», «esenciales», que el individuo se defina exclusivamente en términos de pertenencia, y no en los de ser y actuar. Se trata más bien de mostrar por qué se presentan (es decir, cuál es la razón) como no negociables esas identidades. Por supuesto que la construcción de la identidad —de la cultura— es un proceso de interacción caracterizado por el dinamismo, por la transformación, por la polimorfía de las identidades constituidas. Entre identidades negociables y no negociables en realidad, más que contraposición, hay un *continuum*. Así, la construcción del Estado moderno como Estado-nación es el resultado de dos grandes principios de orden que se configuran como identidades no negociables, la comunidad nacional y la comunidad de fe, dos concepciones fundamentalistas irreconciliables con cualquier identidad que amenace su hegemonía, su proyecto de homogeneización social, y la historia contemporánea es la transformación de esas identidades no negociables en negociables. En resumen, una identidad puede ser vivida como no negociable *hic et nunc*, en relación con un contexto, un momento histórico, la conciencia de un grupo, y revelarse luego como negociable, y viceversa: un interés compartido puede convertirse en un principio de identidad. En todo caso, lo que trata de concluir, con el análisis de Gianni, es que el pluralismo se refiere a situaciones en las que los agentes fundan sus acciones en la promoción y defensa de intereses

negociables, en el marco de una identidad común (no negociable), mientras que en la situación de multiculturalismo se trata del enfrentamiento entre agentes que simbolizan en el espacio público identidades presentadas como no negociables, reivindicando ese espacio.

2. Sobre el vínculo político en las democracias multiculturales

La conclusión más evidente es que la inexistencia en Europa —más aún que en los respectivos Estados nacionales— de un sustrato de identidad prepolítico (cultural, económico, social) de carácter homogéneo altera radicalmente la definición del vínculo político que se puede predicar de las democracias multiculturales. Esta constatación ha llevado al debate sobre las identidades postnacionales, tal y como ejemplifica la obra de Habermas²⁴. En ese debate, las alternativas más usuales apuntan hacia el modelo de ciudadanía republicana, corregida en su sentido inclusivo por las exigencias de la ciudadanía cosmopolita²⁵.

No pretendo resolver ahora esta ardua cuestión, sino sólo llamar la atención sobre un sofisma que se desliza no pocas veces bajo el manto del cosmopolitismo, en la medida en que se ha querido presentar a la Unión Europea como marco idóneo para emprender el proceso del cosmopolitismo y, en ese sentido, la solución cosmopolita como la más adecuada para la unión política europea, para su modelo de ciudadanía.

En efecto, creo que una buena parte de los *soi-dissants* europeístas, internacionalistas, y cosmopolitas en sus esfuerzos de descalificar ese tipo de razón ideosincrásica que sería el nacionalismo, ocultan las más de las veces a su vez otro tipo de nacionalismo, no menos sujeto a los tres defectos que aquellos le critican: belicoso, burgués, localista, que son los tres estigmas con los que se suele identificar a los nacionalismos emergentes y minoritarios.

Es verdad que en buena medida el europeísmo de muchos no es sino una astucia propiamente nacionalista, es decir, la oportunidad de imponer el propio Estado frente al nacionalismo demonizado (Francia *versus* Alemania sería el paradigma inicial; ahora se trataría de oponer el europeísmo franco-alemán al aislacionismo británico). Únicamente los ingleses no lo disimularían. Que en la UE vivimos hoy bajo un proyecto supuestamente europeísta pero en realidad de hegemonía alemana (por supuesto, del Bundesbank) me parece difícilmente discutible. Por supuesto, si en lugar de europeísmo hablamos en el orden interno, estatal, la belicosidad de los nacionalismos centralistas se hace todavía más evidente.

Es verdad que el internacionalista que critica el interés burgués tras los proyectos nacionales, que denuncia la manipulación burguesa de buena parte de los proyectos pretendidamente nacionalistas, resulta no menos burgués en su defensa de las aventuras coloniales, aunque me parece que eso no alcanzaría al internacionalismo

²⁴ A partir de HABERMAS (1989). Véase sobre todo la reflexión de HABERMAS (1998), a propósito de los límites de la democracia inclusiva en sociedades multiculturales, caracterizadas por la agudización de lo que con TAYLOR y HONNETH (con HEGEL, al fin y al cabo) denomina «luchas por el reconocimiento».

²⁵ La opción por el cosmopolitismo —o por sus peldaños, como escribe MUGUERZA (1996)— es una respuesta que pretende avanzar en la vía inalcanzable, por utópica, de las propuestas de ciudadanía universalista (la más coherente con la lógica de una ciudadanía de inclusión, atenta a las exigencias de polifonía individual, por utilizar la expresión de HIRSCHMANN). A ese respecto, THIEBAUT (1996).

contemporáneo, sino al del XIX y primera mitad del XX. En ese sentido, me parece clara la crítica del movimiento de países no alineados, como lo muestra quizá por primera vez, valga la referencia en un año de aniversarios, la crítica del Che en la conferencia de Argel de febrero de 1965.

Es verdad, por fin, que el cosmopolitismo de otros es en no pocos casos no ya un cosmopolitismo vacío, sino un monopolio nacional que identifica la cultura, lo universal, con la producida por uno o cuatro grupos etnoculturales occidentales y que propicia el colonialismo, también el cultural, para el que hay pase para el nacionalista siempre que se encierre en el coto inofensivo del folclore o del dialecto. En eso la coincidencia con Pla es menor: Pla quiere ser, a un tiempo, ampurdanés y cosmopolita (no universalista ni europeo siquiera). Creo que no pocas veces, detrás del cosmopolita se esconde un *cosmopaleta*, por utilizar el parónimo que ha divulgado J. Muguerza. Creo que el único universalismo aceptable es el que sigue la *ratio* de universalización de los derechos humanos y del reconocimiento de la condición de sujeto de todo ser humano sin más aditamentos, aunque eso no quiere decir que sea defendible el modelo robinsoniano de exención de supuestos que hoy nos predicán los liberales. Y, aun así, ese universalismo ha de hacer frente a críticas, como las que provienen del incremento y de los cambios cualitativos del fenómeno del multiculturalismo. Creo también que la idea a desarrollar es el modelo de *cosmopolitismo plurinacional*, por complejización, en el sentido que Muguerza atribuye a Kant, aunque no creo que sea tan clara esa visión en Kant, que no es, desde luego, la del *cosmopolitismo multicultural* de McCarthy o Walzer, o incluso Kymlicka, coherentes a su vez con el *individualismo polifónico* de A. Hirschmann²⁶. Ese modelo, que tiene en cuenta las diferencias entre cultura y civilización, es un buen terreno para matizar el debate acerca de la tensión universalismo-multiculturalismo y para insistir en la importancia de lo que se ha dado en llamar «peldaños del cosmopolitismo».

Y, por todo ello, permítanme acabar con otra reticencia, o quizá con una cierta impertinencia: creo que no es menos cierto que el nacionalismo, que tiene la fuerza y buena parte de la razón desde el punto de vista cultural y, en ciertos aspectos, desde el punto de vista moral, en cambio, como proyecto político —en su vertiente de identificación nación/Estado, nación/ciudadanía—, es un mensaje anacrónico, insuficiente y que plantea más dificultades que soluciones para el proyecto inaplazable de una democracia multicultural.

IV. UNA REFLEXIÓN FINAL SOBRE LOS INSTRUMENTOS DE LA INTEGRACIÓN EN SOCIEDADES MULTICULTURALES, ERGO EN EUROPA. A PROPÓSITO DE INTERCULTURALIDAD Y TOLERANCIA

He tratado de subrayar algunas de las dificultades que debe plantearse la construcción europea si pretende ser respetuosa con las exigencias que plantea la reali-

²⁶ Por más que, en coherencia con lo enunciado en el artículo segundo definitivo de *La paz perpetua* —el *ius gentium* ha de basarse en la federación de Estados libres y no en un Estado supranacional, en el *Völkerbund* y no en el *Völkerstaat*—, en el suplemento primero de *La paz perpetua* se sostenga que la idea de *ius gentium* presupone la de diversidad nacional, en el sentido de respetarla, lo que acercaría a KANT a las tesis del Romanticismo, a HERDER, más que a las de la Ilustración (en todo caso, y pese a KEDOURIE, KANT no es FICHTE y no hipostasía la idea de nación).

dad multicultural desde el punto de vista de la legitimidad democrática y, en particular, facilitar argumentos críticos frente a algunas de las recetas más difundidas a ese propósito. Pero no quisiera terminar esta modesta contribución sin referirme a dos de esas herramientas continuamente invocadas, la interculturalidad y la tolerancia. Lo que pretendo, como proponía al principio, es tratar de esclarecer los tópicos al uso y creo que estos dos cumplen hoy la función más negativa que los tópicos pueden desempeñar, la de excusar la tarea de pensar en serio sobre los problemas, pues, a base de repetir que lo que necesitamos es diálogo intercultural y ejercicio de tolerancia, hemos acabado por acostumbrarnos a la pasividad, eso sí, con buena conciencia, claro.

1. Interculturalidad, integración social, integración cultural

Reza el tópico bienintencionado que toda gestión de la diversidad cultural debe orientarse hacia la integración social y no a la mera asimilación (ni, desde luego, a la segregación). Pero la integración social es un concepto complejo que no debiera identificarse con integración cultural y que no puede describirse en los términos unidireccionales que sugieren que el anfitrión ingiere al de fuera permaneciendo inalterado²⁷. Estamos hablando de procesos de interacción, de adaptación mutua, que exigen cambios de ambas partes y que harán crecer la pluralidad. La imagen de una sociedad de acogida que «integra» a los de fuera permaneciendo igual a sí misma —como el cristal atravesado por la luz, como en la concepción inmaculada— es, por encima de un mito, un error, salvo que se imponga el modelo de asimilación impuesta, de aculturación brutal, basado en la negación de la condición de persona de todo otro, en la negación de reconocimiento, de valor a cuanto es y cree el otro.

La verdad es que no es difícil deconstruir el mito de la «cultura anfitriona» como paradigma y, aún más, como molde en el que debe desaparecer toda cultura alógena que pretenda su integración. Se trata de un supuesto contrafáctico, pues resulta de todo punto imposible un proceso social de interacción y que a la vez se traduzca en un solo sentido, esto es, que la cultura anfitriona incorpore a las alógenas sin quedar transformada a su vez. Más que una tesis, ésta es una propuesta ideológica, la que acompaña por ejemplo a la concepción de la cultura propia de la *KulturNation*, que desemboca, como ha mostrado Stolcke, en fundamentalismo cultural, en esencialismo. Por el contrario, resulta evidente la necesidad de someter a crítica tales concepciones esencialistas/naturalistas de la identidad y mostrar cómo la construcción de la identidad, como ya advirtieran Barth o Glazer y recuerda Taylor, es precisamente un proceso, que se lleva a cabo en contraste dialógico con los otros, una «operación basada en el juego de semejanzas y diferencias». Las identidades culturales son precisamente esas relaciones, esas estrategias de adaptación para la interacción social. Como ya hemos visto, la conclusión es que la mayor parte de los conflictos que se presentan como identitarios pueden resolverse en conflictos de intereses acerca de la distribución de la riqueza y de la participación en el poder y de las condiciones para esa participación y distribución. En otros términos, pueden traducirse en negociación razonable de las reglas de juego de la convivencia plural, en lu-

²⁷ Entre nosotros, los trabajos de DELGADO (1999), GIMÉNEZ (1996), STOLCKE (1998) o ÁLVAREZ DORRONSORO (1998) son claros exponentes de esas tesis.

gar de permanecer anclados en la estrategia funcional al grupo dominante, una estrategia que, como ha descrito Bourdieu, se basa en el monopolio de la tarea de segmentación, de taxonomía social, como instrumento privilegiado de las estrategias simbólicas de legitimación-naturalización del orden, herramientas clave para perpetuar el *statu quo* (la «estrategia de sociodiceas», en expresión de sociólogo y politólogo francés).

Pero tampoco se persigue en serio la integración si olvidamos la situación de asimetría en la relación de acogida que se da en los procesos de inmigración a los países de la UE. Nosotros estamos en la mejor posición, en la de dominio, y por ello tenemos la carga de enseñar las reglas de juego (y parte importante de ello son los derechos y los deberes de quienes vienen de fuera) y de comenzar nosotros por reconocer nuestros deberes, antes que exigirlos por la vía de la amenaza, de la imposición, a quien es estigmatizado de entrada como sospechoso de ponerlos en peligro aunque ni siquiera le hayamos dado la oportunidad no ya de pronunciarse sobre ellos, sino de conocerlos. Quienes estamos en la posición de poder somos los obligados a empezar y ésta es una consecuencia que no se destaca en planteamientos como los de Sartori, Todd o incluso Agnes Heller. La sociedad de acogida debe dar el primer paso, que no es el de la tolerancia, la condescendencia paternalista o los buenos modales propios de la gente civilizada, sino el de la garantía de derechos y, por tanto, la iniciativa a la hora de enseñarlos —como también, desde luego, de enseñar los deberes—. Esto tiene especial importancia desde el punto de vista de la relación entre integración y reconocimiento de derechos (que no son una consecuencia, sino una condición para la integración) y en particular acerca de la atribución de derechos políticos.

Sólo desde una perspectiva rabiosamente etnicista, que sostenga la presunción de que la sociedad de acogida es siempre superior²⁸, a la par que homogénea en esa identidad superior —al menos culturalmente, se dice— y que esa superioridad y homogeneidad no precisan ser discutidas, sólo desde esos puntos de partida, insisto, puede defenderse la viabilidad de semejante modelo, cuya conclusión a propósito de la inmigración es que hay que acoger sólo a quienes cumplan dos condiciones: ser útiles en nuestro mercado de trabajo y ser fácilmente integrables porque están más próximos a nuestra cultura, a nuestra civilización, como ha defendido Herrero de Miñón, quien, evidentemente, no comparte las tesis de Balibar o Castoriadis. Por eso se da hoy en Europa una tendencia a la preferencia por la inmigración del este o en todo caso por la latinoamericana, definidas como «integrables». De nuevo un análisis simplista de las diferencias culturales que parece ignorar la diversidad cultural que existe entre las sociedades latinas y las eslavas, o dentro de estas últimas.

La integración no se persigue, pues, si se mantienen los fobotipos, el mecanismo de sospecha que hace de todo extranjero —hoy, el extranjero es el extracomunitario pobre— sujeto de sospecha y, por ello, sostiene la consecuencia «natural» de que la discriminación en el trato, la no equiparación en derechos, está justificada. Que subsisten los fobotipos lo muestran, por ejemplo, algunas de las políticas de extranjería como, en el caso español, la hoy tan mitificada LODYLE (la Ley Orgánica

²⁸ O que debiera serlo, como en el hermoso texto de Alberto SAVINIO, el hermano de G. DI CHIRICO, *Ciudad, escucho tus latidos*. En el horizonte normativo, en el plano del deber ser, es donde juega sus mejores bazas otra perspectiva, menos burda, pero que lleva a menudo a idénticas conclusiones. Me refiero a la visión universalista abstracta, a veces disfrazada de cosmopolita, que en realidad suele esconder la etnocentrista, o, por decirlo con B. SANTOS (1987), un «localismo globalizado».

4/2000); por ejemplo, su artículo 3.2 (sobre todo si se piensa que se suprimió el 3.3), que lanza el mensaje de que las otras identidades culturales (al parecer, no la nuestra) son el origen de violaciones de los derechos humanos, o el modelo de reagrupamiento familiar del artículo 17.a), en el que se excluye un modelo de familia, como si nosotros tuviéramos a nuestra vez un único y necesario modelo. Dicho a las claras, toda diferencia cultural es sospechosa de incompatibilidad con los derechos humanos. Y esto se sostiene como si, por ejemplo, la violencia doméstica o el abandono de los ancianos —tan arraigados en ciertos hábitos culturales que son muy nuestros— no fueran atentados a derechos elementales. Lo cierto es que la mayor parte de las violaciones de derechos las sufren los inmigrantes, y no al revés, aunque sean tan cotidianas que resulten invisibles hasta que se produce el estallido. Los preceptos que transmiten fobotipos como éstos deberían desaparecer.

Por consiguiente, conviene ser precavido a la hora de hablar de interculturalidad. Para que haya interculturalidad en serio es preciso tomar en serio a su vez las otras culturas. No proyectar sobre ellas el estigma de inferioridad ni juzgarlas sólo de acuerdo con criterios culturales (los nuestros) identificados apriorísticamente como los únicos aceptables, los únicos civilizados, los únicos compatibles con las exigencias de la legitimidad democrática, es decir, con los derechos humanos y el Estado de Derecho.

Creo que no se puede hablar de interculturalidad si no existe la menor voluntad de conocer las demás culturas y, *a fortiori*, de reconocer el derecho a la identidad cultural de los otros. La reivindicación del derecho a la cultura en términos de derecho a la «propia cultura», entendida como cultura diferenciada (inevitadamente, minoritaria), pone el énfasis en un aspecto relativamente distinto, más específico, respecto al sentido que atribuimos al derecho a la cultura *in genere*. Mientras que este último es considerado como un elemento o incluso como una condición de la libertad y del desarrollo individual, esto es, como un requisito que hace posible la emancipación del individuo (en ese sentido, un requisito paralelo a la educación), el primero pone el acento en la dimensión comunitaria de la cultura y por eso las reivindicaciones del derecho no se detienen en el área de los derechos individuales, lo que constituye una de las razones fundamentales de su problematización. Es así precisamente porque en este caso lo relevante es la vulnerabilidad de la propia cultura, junto a la condición de precariedad que define a los grupos diferenciados —minoritarios en el sentido normativo: que se encuentran en una posición de inferioridad, de desigualdad, de perjuicio e incluso de discriminación— y a los individuos que forman parte de ellos.

Por supuesto que, además, hay un tercer factor que especifica el sentido de la apelación a la identidad cultural. Si tal identidad no aparece de forma expresa como contenido básico del derecho a la cultura hasta muy recientemente, es precisamente porque ésta, la cultura, se da por supuesta como un concepto pacífico, unitario, aún más, obvio: *nuestra* cultura. Sólo cuando se reconoce, o, mejor, cuando se toma en serio el fenómeno del pluralismo (concretamente del pluralismo cultural), es cuando se advierte la imposibilidad de mantener como idénticos el derecho a la cultura en el sentido genérico de acceso al bien de la cultura y el derecho a la identidad cultural, que aparecen confundidos en el planteamiento de homogeneidad cultural propio de los Estados nacionales hasta prácticamente ayer, pues se da por hecho que el Estado es monocultural, que compartimos una cultura. Es entonces cuando se da paso al plural: a las culturas, a la diversidad cultural. Con el incremento del pluralismo cultural, con el reconocimiento de que las nuestras son (siempre lo han sido,

aunque sólo ahora es visible) sociedades multiculturales, es posible e incluso necesario distinguir: una cosa es el derecho al acceso y participación en la cultura como bien primario, en el sentido del acceso, participación y disfrute de la cultura, de la vida cultural, como requisito para el desarrollo y la emancipación individual; otra, el derecho a la propia identidad cultural, al propio patrimonio y herencias culturales. En la primera, el objetivo es que todos seamos iguales; en la segunda, lo importante es la garantía de la diferencia y de que esa diferencia constituye igual punto de partida para participar en la vida pública, para constituirla.

Como he apuntado en otras ocasiones, las respuestas tradicionales ante el fenómeno de la multiculturalidad que sostienen esta tesis del riesgo para la democracia son las que se orientan a reforzar la homogeneidad en términos de identidad cultural, étnica o demográfica, la vía escogida por las políticas de asimilación impuesta y por las de segregación, propuestas tras las que se encuentra un reduccionismo bien conocido, el que sostiene el carácter imprescindible de la homogeneidad social como requisito para la pervivencia y estabilidad de cualquier grupo social. Asimismo, en ellas subyace (el paradigma es la tesis de Huntington) la tesis de la incompatibilidad de convivencia de esos modelos culturales y del inevitable conflicto cultural. Obviamente, el corolario es la superioridad jerárquica del modelo occidental. Todo eso se traduce en medidas sociales, económicas y jurídicas que, a la vista de la incompatibilidad de las diferentes propuestas o identidades culturales (de la inviabilidad misma del multiculturalismo y, *a fortiori*, de la propuesta intercultural), están presididas por el modelo de asimilación impuesta o, en todo caso, por el de segregación. Me parece indiscutible que esa visión, reproducida aquí esquemáticamente (y, por tanto, también rozando la caricatura), ha comenzado ya a ser admitida y puesta en práctica. Baste pensar también en cómo se analiza el fenómeno de la inmigración (especialmente el de origen africano, vinculado a la identidad musulmana) por parte de los países de la Unión Europea, y en las tímidas respuestas, a su vez, al crecimiento de las demandas de las minorías nacionales, étnicas o religiosas en los países de ese ámbito. Por eso el conflicto se centra en la incompatibilidad del modelo occidental con la cultura propia del fundamentalismo islámico, la más significativa y la más cercana.

De ahí la necesidad del proyecto intercultural, que entraña una enorme dificultad. La interculturalidad como proyecto se articula, en mi opinión, en tres planos distintos: el ideológico o simbólico, en el que el papel determinante lo tiene la educación (educación intercultural y mediación), tal y como ha desarrollado y propuesto con extraordinario acierto Carlos Giménez (1997); el normativo, en el que la clave es el discurso jurídico político (las nociones de ciudadanía inclusiva, por ejemplo en el modelo de ciudadanía diferenciada o multicultural, la soberanía compartida, la economía de codesarrollo son los instrumentos clave), y la praxis social, en la que de nuevo la educación y cierta ética pública son imprescindibles.

Como apunté antes, pocos como Carlos Giménez, desde los análisis de Young, Perotti o Lipjhardt, han trabajado eficazmente en señalar las condiciones del proyecto intercultural, y por eso seguiré sus propuestas en este punto. Para evitar los fracasos a los que se vieron abocados otros intentos de gestión de la multiculturalidad, para evitar el riesgo de que el proyecto intercultural aparezca como sucedáneo de la buena conciencia (ya saben: la ideología Benetton), que termine en folclorismo, en aditivo étnico, en culturalismo, es preciso contextualizar el proyecto intercultural. Estamos en un mundo globalizado, en el que la hegemonía de un modelo (el que podemos sintetizar en la fórmula «MacWorld frente a la Yihad», propuesta por B. Barber) ame-

naza con hacer desaparecer toda diferencia. La primera de las condiciones de la interculturalidad es la simetría, la igualdad de los interlocutores, que parece exigir, como en la propuesta de Habermas sobre universalismo moral, la asunción por cada cultura de su propia relatividad, lejos de todo esencialismo, de todo monopolio de la verdad o superioridad cultural dogmáticas, para posibilitar la convergencia. No hay diálogo intercultural sin igualdad en las posiciones de partida y eso es muy difícil de predicar hoy, y por esa razón la primera queja es que con frecuencia los proyectos interculturales (como las políticas *soi-disant* multiculturales) no son más que una nueva coartada del etnocentrismo. Para asegurar esa condición *sine qua non*, Giménez ha propuesto vincular el debate intercultural al desarrollo (y al etnodesarrollo, como se ha propuesto a propósito de los derechos de las minorías), a la construcción de una ciudadanía inclusiva, a un modelo de poder compartido (quizá por la vía de la descentralización, de la importancia de los poderes locales y regionales o, de forma más ambiciosa, según propone Castells, por el modelo de sociedad-red, de Estado-red).

Creo que estos datos hacen concluir que es muy difícil ser optimista sobre el proyecto intercultural, al menos en la escala macro. Este no puede consistir (ni siquiera en el terreno educativo) en el milagro seudoespontáneo de una suerte de Arcadia o Babel originaria donde Nemrod reina sobre todas las culturas que conviven en armonía. No basta con yuxtaponer todas las diferencias culturales. Hay que dar oportunidad para el diálogo y para el juicio, y ahí reside la dificultad.

En todo caso, es posible establecer algunos criterios, ciertamente mínimos, pero también por esa razón eficaces.

En primer lugar, parece difícilmente discutible que, si aceptamos como un bien digno de protección jurídica los valores y la cultura propias de las minorías, se trata de garantizar su supervivencia y desarrollo, y eso requiere en muchos casos medidas del tipo de sanciones positivas y aun de lo que conocemos como discriminación inversa²⁹. Ese criterio, que está lejos de resolver las dificultades que se presentan de hecho, supone, entre otras cosas, que el planteamiento del problema en los términos que ya hemos mencionado (asimilación *versus* gueto) falsea el debate. De lo que se trata es de integración, no de asimilación. Entiendo por integración un proceso guiado por el objetivo de la equiparación en el reconocimiento jurídico, en la ciudadanía, lo que no supone clonación, sino igualdad en la diferencia. Al contrario, el modelo de asimilación condiciona el reconocimiento de los derechos a un proceso de mimetización respecto a la mayoría, lo que conduce al sacrificio indiscriminado de esas diferencias. En otras palabras: en mi opinión, es muy difícil justificar ese modelo de asimilación si inevitablemente supone —como de hecho, antes o después, así sucede— aculturación y aun pérdida de elementales rasgos de identidad (de lengua, étnicos, religiosos, de organización social, etc.³⁰), aunque no cabe olvidar que hay procesos de asimilación voluntaria³¹. El segundo criterio es asimismo elemental: el

²⁹ Sobre discriminación inversa debe consultarse el ejemplo clásico del caso *De Funis v. Odegaard*, que es objeto de una reflexión de consulta imprescindible en DWORKIN (1984, pp. 327 ss.). Cfr. también el estudio de la técnica de sanciones positivas o normas «premiales» en Facchi (1991) y Ruiz Miguel.

³⁰ Máxime cuando en no pocos casos detrás de la asimilación hay únicamente razones de eficacia o maximalización de beneficio.

³¹ Como recordaba BARRY (1991, p. 17), a propósito de un análisis del punto de vista escéptico y liberal de los derechos, detrás de los fenómenos de conversión religiosa, en no pocos casos, subyace lo que los norteamericanos llaman las *trading up denominations*, que permiten escalar en el *status* social (ser presbiterano, o episcopaliano), o el deseo de asociarse a una cultura más poderosa.

respeto a la diversidad no puede suponer menoscabo de los derechos fundamentales, ni de las reglas de juego propias de la legitimidad democrática, y entre ellas que, siempre que se respete el derecho de participación de todos en la toma de decisiones jurídico-políticas y en los resultados (una segunda instancia en la que, ciertamente, como recuerda E. Díaz³², se insiste menos), la concreción de la legitimidad democrática se encuentra en la voluntad de la mayoría. Dicho de otro modo, no hay integración posible si no se acepta la primacía del respeto a los derechos, porque son ellos los que constituyen el mínimo común denominador en el que es posible el reconocimiento. No se puede renunciar a ese mínimo sin echar por tierra la legitimidad jurídica y política. No es posible admitir ninguna diferencia, ningún (pretendido) signo de identidad propio que resulte irreconciliable con esos derechos³³, sin eliminar precisamente lo que hace posible el proceso de reconocimiento. La interculturalidad no será más que una cáscara vacía hasta que los pueblos de Europa no tomen en serio la advertencia de Condorcet en el período 10.º de su *Esquisse*, contra el colonialismo y el paternalismo: «los pueblos aprenderán que no pueden convertirse en conquistadores sin perder su propia libertad».

2. Superar la tolerancia

Pero no basta con tomar en serio la interculturalidad, más allá de vacuas proclamaciones retóricas. Una segunda idea recibida actúa como coartada para evitar la discusión en profundidad de los retos del pluralismo cultural. Me refiero a la idea de tolerancia. En efecto, ante la dificultad de hacer frente a los problemas de convivencia en una sociedad multicultural es casi imposible no encontrarse como respuesta un tópico, elevado al rango de principio básico de las sociedades pluralistas, la tolerancia.

Creo que ese equívoco se muestra bien, por ejemplo, en algunos recientes trabajos de Giovanni Sartori, que ofrecen excelentes argumentos acerca del callejón sin salida al que obliga el recurso a la tolerancia. Leído con atención, el suyo es un discurso sobre el sentido y los límites del pluralismo —probablemente el reto más importante que han de afrontar las democracias hoy—, un razonamiento que, precisamente, exige la superación del viejo discurso de la tolerancia. Pero el hecho es que ni siquiera un maestro como Sartori parece libre del óbolo impuesto por las conciencias bien pensantes, el homenaje a ese principio, históricamente fecundo pero hoy casi agotado en su función pública.

A mi modo de ver, la clave no es la relación entre pluralismo y tolerancia, una vinculación en la que ésta aparece como requisito o condición de aquél y, sobre todo, de la constitución de la «comunidad pluralista». El problema es, más bien, la dificultad de tomar en serio el pluralismo, una dificultad multiplicada en el contexto de

³² El mismo E. DÍAZ es quien insiste en que la primacía de las mayorías (cuyo único límite es el respecto de los derechos) debe ser vista desde la perspectiva de la universalidad, siempre que ésta no se entienda en términos de universalidades ideales, en las que —*extrema se tangunt*— no acaba habiendo diferencia perceptible entre los fundamentalismos y las comunidades angélicas.

³³ Y, desde luego, no estoy pensando en supuestos de laboratorio: prácticas que responden a determinadas identidades culturales y religiosas, y que suponen la exclusión de la mujer del acceso y ejercicio en condiciones de igualdad en derechos como la educación, la libertad sexual, o la participación política son ejemplos de esa incompatibilidad.

sociedades multiculturales como lo son las sociedades multilingües, por el incremento de los flujos migratorios y por el activismo creciente de las minorías. Sucede que, entre los elementos de la legitimidad democrática, éste del pluralismo es el que menos se ha desarrollado. Tomar en serio el pluralismo como elemento constitutivo de la democracia significa ir más allá de la dimensión de libertad autonomía, de «politeísmo de los valores», para hablar con Weber, para llegar al de la comunidad libre de iguales. Es así porque la versión liberal del pluralismo lo identifica exclusivamente con la libertad-autonomía (sin advertir que de ser así estaríamos ante una tautología): es un concepto *débil*. Y lo es porque pluralismo significa mucho más que lo que de nuevo nos propone Sartori —«vivir juntos en la diferencia y con las diferencias [...] respetándose»—.

La noción de comunidad plural, escribe Sartori, es «una adquisición reciente, difícil y obviamente frágil» y plantea «la cuestión más espinosa de todas»: qué relación mantienen entre sí pluralismo y comunidad. Si entendemos pluralismo en el sentido fuerte que he propuesto más arriba, creo que eso de «comunidad plural» se aproxima mucho al oxímoron. Apuntar esa dificultad no significa abandonar la noción de comunidad, sino transformarla. En el contexto de la comunidad, en el ámbito prepolítico, la tolerancia es útil, tiene cabida. Pero si nos hallamos en el estadio de organizaciones sociales que llamamos Estados, si, más aún, hablamos de Estados constitucionales, y si esto se plantea en el contexto de Estados postnacionales, la discusión cambia completamente:

a) porque en esos Estados lo que impera es el discurso de los derechos, no el de la tolerancia;

b) porque en esos Estados la vinculación con otro u otros no resulta de la comunión de individuos identificados en términos exclusivos, totales y estáticos con identidades primarias, de origen (como la raza, la lengua), sino del consenso, del acuerdo negociado desde identidades múltiples, que resultan de los procesos de identificación y no de vínculos «naturales».

Pero una sociedad democrática que toma en serio el pluralismo no debe plantearse el problema en términos de *los extranjeros culturales*, los otros (las minorías lingüísticas, los inmigrantes alófonos): ésa es una pregunta propia de las comunidades primarias. La cuestión no es cuál es la *diferencia cultural* (coartada para no decir la extranjería) no debemos admitir so pena de traspasar el límite del pluralismo aceptable, del pluralismo no suicida. La cuestión es quién y con qué criterios tiene la competencia de definir ese límite. La cuestión es por qué excluimos *a priori* de la negociación de esos límites a quienes son diferentes culturalmente.

El principio de lealtad a la comunidad política-marco, la estatal, no es un buen criterio porque no resuelve el problema: cuando Sartori afirma que «ni debe ni puede existir una ciudadanía gratuita, concedida a cambio de nada», no desata el nudo gordiano, sino que lo enreda aún más.

Pero el de tolerancia, insisto, es aún peor: el problema más interesante hoy es si desde el punto de vista jurídico y político no erramos el tiro con tanto alegato por la tolerancia, en lugar de insistir en la igualdad de derechos y el pluralismo como principios irrenunciables. Recordaré en primer lugar que no es infrecuente que quienes se ocupan de analizar el concepto de tolerancia pierdan de vista que se trata de una categoría histórica, un concepto que aparece en el siglo XVII como cauce histórico (y en determinados contextos mantiene hoy esa utilidad) para abrir el camino hacia el

reconocimiento y positivación de derechos y libertades (de la libertad de conciencia, religiosa, de expresión, etc.), pero precisamente por eso no puede ser hoy proclamada como un objetivo a alcanzar, sin retroceder al mismo tiempo en el estatuto obtenido para las conductas respecto a las que se reclama el «beneficio» de la tolerancia, teniendo en cuenta que no se trata de discutir el valor de la tolerancia como «virtud privada».

Precisamente por eso, en segundo lugar, es necesario subrayar una tesis que, en apariencia, puede resultar provocativa, pero no lo es tanto si se piensa dos veces: la incompatibilidad entre el lenguaje de la tolerancia y el de los derechos, o, para ser más exactos, *la irrelevancia hoy de la tolerancia desde el punto de vista jurídico y político*.

Y es que, si nos despojamos de la retórica habitual y situamos el principio de tolerancia en el contexto histórico, es decir, si nos preguntamos qué significa hoy la tolerancia en el contexto de un Estado democrático de Derecho, en el contexto del reconocimiento y la garantía de los derechos fundamentales, ese principio, identificado las más de las veces con el tan sufrido «respeto por la diferencia», deja de ser útil. Más bien, hoy habría que convenir que en sistemas democráticos en los que están reconocidos y garantizados los derechos (los despliegues de los derechos básicos de libertad e igualdad), la tolerancia es un problema metajurídico, o, como lo expresa Ferrajoli, que es superado por el principio moderno de igualdad jurídica, que, como principio complejo, incluye las diferencias personales y excluye las sociales.

Así pues, lo que algunos llaman tolerancia y otros respeto, hoy significa otra cosa, o, si se prefiere, es sustituido con ventaja por otro concepto: el de respeto a la igualdad y la libertad en los derechos. Por eso propongo reconocer que el interés por reclamar la institucionalización de la tolerancia como virtud pública, o, mejor, como principio jurídico y político, desaparece allí donde está garantizada la igualdad y las libertades; en mi opinión, la constitucionalización del pluralismo, la igualdad y las libertades hace innecesaria la tolerancia en el ámbito público y resuelve las aporías del concepto «puro» de tolerancia, la discusión sobre la imposibilidad del carácter absoluto de la tolerancia. Más aún, allí donde existe ese grado de reconocimiento jurídico, apelar a la tolerancia como principio público es rebajar el estatuto de los derechos y volverlos a configurar, en el mejor de los casos, como privilegios, o, para ser más exactos, como concesiones graciosas, otorgación de permisos. Como decía Goethe, hemos llegado al punto en que, de verdad, «tolerar es ofender».

V. NOTA BIBLIOGRÁFICA

1. Sobre problemas del multiculturalismo y globalización

- DE LUCAS, J. (1992): *Europa: ¿Convivir con la diferencia?*, Tecnos, Madrid,
 — (1994a): «¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del Derecho frente al proyecto intercultural», *ACFS*, n.º 31.
 — (1994b): *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia en una sociedad plural*, Temas de Hoy, Madrid.
 — (1996): *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*, Icaria, Barcelona.
 — (1999): «Derechos humanos y globalización», *Jueces para la Democracia*.
 DELGADO, M. (1997): *Inmigració i ciutat*, CCCB, Barcelona.
 — (1998): «La llengua com a vehicle d'integració social» y «Diversitat cultural e integració social», en *Inmigració, integració, llengua*, CCOO, Barcelona, pp. 17-33 y 11-141.
 — (1999): *Integració, diversitat, democràcia*, Ampuries, Barcelona.

- GIMÉNEZ, C. (1996): «La integración de los inmigrantes y la interculturalidad», *Arbor*, 607.
- GIMENEZ, C. y MALGESINI, G. (1997): *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, La Cueva del Oso, Madrid.
- JULIANO Corregido, D. (1991): *Educación intercultural, escuelas y minorías étnicas*, Eudema, Madrid.
- KYMLICKA, W. (1996): *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
- (1997): «Justicia etnocultural», *Debats*, 1999.
- MORIN, E., y NAIR, S. (1998): *Politique de la civilisation*, Arlea, París.
- RAWLS, J. (1993): *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York.
- RAZ, J. (1986): *The Morality of Freedom*, Clarendon, Oxford.
- (1992): «Rights and Individual Well-Being», *Ratio Juris*, 5.
- (1994): «Multiculturalism. A Liberal Perspective», en *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon, Oxford.
- SANTOS, S. (1997): *Toward a Postmodern Rationality*, Yale University Press, New Haven.
- TAYLOR, Ch., (1993): «El multiculturalismo y la política del reconocimiento», en VVAA, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México.
- (1995): «Irreducibly Social Goods», en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, Ma.
- (1999a), «Las fuentes de la identidad», *Debats*.
- (1999b): *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*, Gakoa, San Sebastián.
- VELASCO, J.C. (1999), «El debate sobre el multiculturalismo. Una nueva perspectiva político-social», en J. C. Velasco y F. J. Bermejo, *Multiculturalismo: aspectos político, económico y ético*, Sal Terrae, Santander.
- VIOLA, F. (1997). «Le ragioni della comunità: il vincolo prepolitico», en VVAA, *Una democracia de minorías*, UIMP, Valencia, pp. 87 y 95.
- VVAA (1989): *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1994): «Immigrazione e Xenofobia. Nazionalismo, razzismo e odi interetnici. Multiculturalismo e diritti delle minoranze», *Ragion Pratica*, n.º 2.
- (1995): «Liberalismo, comunitarismo, democracia», *La política*, 1.
- (1996): «Tolleranza», *Ragion Pratica*, n.º 5.
- (1997): *Pluralismo, justicia e igualdad*, FCE, México.
- WALZER, M. (1983): *Spheres of justice*, Basic Books, Nueva York.
- (1992a): «The New Tribalism», *Dissent*, 2.
- (1992b): «L'esclusione, l'ingiustizia e lo stato democratico», *Micromega*, pp. 100-101.
- YOUNG, I. (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton.
- (1995): «Polity and Group Difference: A Critique of Idea of Universal Citizenship», en Y. Beiner (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany.

2. Sobre identidad, cultura, políticas de reconocimiento

- BADÍA, A. (1988): En VVAA, *La Declaración Universal de los Derechos Humanos*, Icaria, Barcelona, pp. 415 ss.
- BERLIN, I. (1992): *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*, FCE, México.
- CASTELLS, M. (1997): *The Power of Identity*, Blackwell, Londres, en especial, por lo que se refiere a estas cuestiones, las pp. 65-67 con las que concluye el cap. 1.
- FUENTES, C. (1994): con el título «El abrazo de las culturas», discurso en el premio Príncipe de Asturias.
- GUIDARA (1988): «Le droit à la langue et la politique linguistique des États (Réflexions sur un problème du droit international de la culture)», en VVAA, *Actualités juridiques et politiques en Asie. Études en memoire de Y. Minh*, Pedone, París.
- HÄBERLE, P. (1999): *La Constitución como ciencia de la cultura*, Tecnos, Madrid.
- NAIR, S., y DE LUCAS, J. (1997): *Le déplacement du monde. Immigration et thématiques identitaires*, Kimé, París (hay trad. castellana: IMSERSO, Madrid, 1999).
- PÉREZ LUÑO, A. E. (1999): *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, 6.ª ed., pp. 494 ss., en particular 512, Tecnos, Madrid.
- PRIETO DE PEDRO, J. (1992): *Cultura, culturas y Constitución*, CEC, Madrid.
- RAZ, J. (1994): *Ethics on Public Domain. Essays on Morality of Law and Politics*, Clarendon, Oxford, pp. 129 ss.
- SAN ROMÁN, T. (1990): *Gitanos de Madrid y Barcelona, Ensayos sobre aculturación y etnicidad*, UAB, Barcelona.
- TAYLOR, Ch. (1993): «El multiculturalismo y la política del reconocimiento», en VVAA, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México.

- (1995): «Irreducibly Social Goods», en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, Ma.
- (1999a), «Las fuentes de la identidad», *Debats*.
- (1999b): *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*, Gakoa, San Sebastián.
- VILLORO, L. (1998): *Estado plural. Diversidad de culturas*, Paidós, México.
- VIOLA, F. (1997): «Le ragioni della comunità: el vincolo prepolitico», en VVAA, *Una democracia de minorías*, UIMP, Valencia.
- VVAA (1992): *The Strength of Diversity. Human Rights in a Pluralist Democracy*, M. Nijhoff, Dordrecht.
- WEEREMANTRY, C. G. (1997): «The Quest for Congruence between Culture and Legal Systems in Recently Liberated Societies», en *Justice without Frontiers: Furthering Human Rights*, Kluwer Law, Londres.

3. Sobre los derechos de las minorías culturales y nacionales

- AÑÓN, M. J. (1999): «Ciudadanía diferenciada y derechos de las minorías», en VVAA, *Los derechos de las minorías en una sociedad multicultural*, CGPJ, Madrid.
- BARCINA, C. (1996): «Las minorías culturales en Europa: sobre los diversos mecanismos de protección en Europa», *RVAP*, vol. 46.
- BENOIT-ROHMER, F. M. (1995): «La Convention cadre du Conseil d'Europe sur la protection des minorités nationales», *EJIL*, 6, 584 ss.
- (1996): *The Minority Question in Europe. Texts and Commentary*, Council of Europe, Estrasburgo.
- BOKATOLA, I. (1992): *L'Organisation des Nations Unies et la protection des minorités*, Bruylant, Bruselas.
- (1993): «La Declaration des Nations Unies sur les droits des personnes appartenant à des minorités nationales, ou ethniques, religieuses ou linguistiques», *R.D.I.P.*
- DE LUCAS, J. (1993): «Algunos problemas del estatuto jurídico de las minorías», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* 15.
- (1994): «Droits universels, égalité et pluralisme culturel (À propos des droits des minorités culturels)», *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, 2.
- (1997), «Sobre las dificultades del proceso de la (re)construcción europea. La identidad, entre el vínculo nacional y la realidad multicultural», *Debats*, 61.
- FERNÁNDEZ LIESA, C. (1999): *Derechos lingüísticos y Derecho Internacional*, Dykinson/Universidad Carlos III, Madrid.
- GARZÓN VALDÉS, E. (1997): «El consenso democrático: fundamento y límites del papel de las minorías», en VVAA, *Una democracia de minorías*, UIMP, Valencia.
- GUIDARA, M. (1991): «Cadres juridiques et règles applicables aux problèmes européens de minorités», *AFDI*, XXXVII, pp. 349-386.
- GONZÁLEZ VEGA, J. A. (1999): «La protección internacional de las minorías en Europa», en VVAA, *Cursos de derechos humanos de Donostia-San Sebastián. Volumen I. Derechos de las minorías*, Bilbao, UPV, pp. 49 ss.
- GURR, T. (1993), *Minorities at Risk: A Global View of Ethnopolitical Conflict*, Institute of Peace Press, Washington.
- LERNER, N. (1991): *Group Rights and Discrimination in International Law*, M. Nijhoff, Dordrecht.
- MALINVERNI, T. (1995): «La Convention-Cadre du Conseil d'Europe pour la protection des minorités nationales», *RSDI*, 5.
- MARIÑO, F. (1994): «Protección de las minorías y Derecho internacional», en *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*, Escuela Libre Editorial, Madrid.
- (1996a): «Desarrollos recientes en la protección de los derechos de las minorías y de los grupos diferenciados», en VVAA, *Tolerancia y minorías. Problemas jurídicos y políticos*, Universidad Castilla-La Mancha, Cuenca.
- (1996): «Los grupos humanos en Derecho internacional», *Revista de Extremadura*, n.º 20.
- MATSCHER, M. (1994): *The Protection of Minorities, Collected Texts of the European Commission for Democracy through Law*, Council of Europe Press, Estrasburgo.
- POCAR, F. (1998): «Nota sulla giurisprudenza del Comitato dei Diritti dell'uomo in materia di minoranze», en VVAA, *La tutela giuridica delle minoranze*, Cedam, Padua, pp. 31 ss.
- RAWLS, J. (1993): «The Law of the Peoples», en S. Shute/S. Hurley, *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures*, Basic Books, Nueva York.
- SPILIPOULOU-AKERMAK, A., *Justifications of Minority Protection in International Law*, Kluwer Law, Londres, pp. 188-196.

- THORNBERRY, A. (1980): «Is there a Phoenix in the Ashes? International Law and Minority Rights», *TILJ*, vol. 15, n.º 3.
- (1991): *International Law and the Rights of minorities*, Oxford University Press, Oxford.
- VAN DYKE, L. (1985): *Human Rights, Ethnicity and Discrimination*, Greenwood, Westport.
- VERNET Y LLOBET, J. (1999): «Principios constitucionales y derechos en un Estado plurilingüe», en VVAA, *Los derechos de las minorías en una sociedad multicultural*, CGPJ, Madrid, pp. 30-40.
- VVAA (1991a): *The Future of Human Rights Protection in a Changing World. Fifty Years since the Four Freedoms Address. Essays in Honour of T. Opsahl*, Universitetsforlaget, Oslo.
- (1991b): «Minorités. Quelle chance pour l'Europe?», *L'Evenement Européen*.
- (1992a): *The Protection of Minorities and Human Rights*, M. Nijhoff, Londres.
- (1992b): *The Strength of Diversity. Human Rights in a Pluralist Democracy*. M. Nijhoff, Londres.
- (1993a): *The UN Minority Rights Declaration*, Londres.
- (1993b): *Broadening the Frontiers of Human Rights. Essays in Honour of A. Eide*, Oslo, Scandinavian University Press, Oslo.
- (1994): *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*, ONCE, Madrid.
- (1996): *Minoranze, multiculturalismo, cultura della mondialità*, Quaderni della Fondazione Courmayeur, Courmayeur.
- (1999a): *Los derechos de las minorías en una sociedad multicultural*, CGPJ, Madrid.
- (1999b): *Cursos de derechos humanos de Donostia-San Sebastián, vol. I, Derechos de las minorías*, UPV, Bilbao.
- YACOB, J. (1995): *Les minorités. Quel protection?*, Desclée de Brouwer, París.
- YAKEMTCHOUK, B. (1996): «La protection internationale des minorités», *Studia Diplomatica*.

4. Sobre la identidad europea como identidad cultural

- ARGULLOL, R., y TRÍAS, E. (1992): *El cansancio de Occidente*, Destino, Barcelona.
- ARROYO, J. (1999): *Europa, casa de la razón y de la libertad*, Acento, Madrid.
- BAUMAN, Z. (1997): *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Madrid.
- FONTANA, J. (1991): *Europa ante el espejo*, Crítica, Barcelona.
- GADAMER, H-G. (1990): *La herencia de Europa*, Crítica, Barcelona.
- (1997): *Mito y razón*, Paidós, Barcelona.
- (1998): «Europa y la *oikoumene*», *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid.
- HERSANT, Y., y DURAND-BOGAERT, F. (eds.) (2000): *Europes. De l'Antiquité au XX^e siècle. Anthologie Critique et commenté*, Laffont, París.
- HUSSERL, E. (1990): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona.
- JÁUREGUI, G. (1997): *Los nacionalismos minoritarios y la Unión Europea*, Ariel, Barcelona.
- JÁUREGUI, J.A. (2000): *Europa. Tema y variaciones. La identidad y variedad cultural europea*, Maeva, Madrid.
- MORIN, E. (1988): *Pensar Europa*, Gedisa, Barcelona.
- NOTTEBOOM, C. (1995): *Cómo ser europeo*, Siruela, Madrid.
- PATOCKA, J. (1991): *Platón y Europa*, Península, Barcelona.
- SHORE, C. (2000): *Building Europe. The Cultural Politics of European Integration*, Routledge, Londres/Nueva York.
- TODD, E. (1988): *Pensar Europa*, Gedisa, Barcelona.
- VVAA (1993a): *Action de la Communauté dans le monde et identité culturelle européenne. Colloque scientifique de Bourglinster*, Institut R.Schuman pour l'Europe, París.
- (1993b): *Reflexions sur l'Europe*, Complexe, París.
- (1994): *Europe Horizon Cultures*, Rencontres Internationales, París.
- (1995): «El futuro de Europa», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 5.
- (1998): *L'Union Européenne en l'an 2000*, Institut Français des Relations Internationales, París.
- (1999): *Conscience européenne, citoyens européens*, Le Bercy, París.

5. La nueva ciudadanía y el vínculo político postnacional:

- BALIBAR, E. (1992a): «Inégalités, fractionnement social, exclusion», en VVAA, *Justice social et inégalité*, Esprit, París.
- (1992b): *Les frontières de la démocratie*, La Découverte, París.

- CASTEL, R. (1991): «De l'indigence á l'exclusion: la dessaffiliation», en VVAA, *Face á l'exclusion*, Esprit, París.
- (1992): «De l'exclusion á la vulnerabilité», en VVAA, *Justice social et inegalités*, Esprit, París.
- CASTELLS, M. (1997): *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. I, *La sociedad red*, Alianza, Madrid.
- CONNOLLY, W. (1991): *Identity/Difference. Democratic Negotiations of Political Paradox*, Cornell University Press, Ithaca.
- DAHL, R. (1989): *Democracy and its Critics*, Yale University Press, New Haven/Londres.
- DAHRENDORF, R. (1993): «Cittadinanza: una nuova agenda per il cambiamento», *Sociologia del diritto*, 1.
- DE LUCAS, J. (1993): «Universalismo y ciudadanía. La justificación de la diferencia en los derechos», *Jueces para la Democracia*, n.º 18/19.
- FERRAJOLI, L. (1996a): *Sovranità: una idea confusa*, Laterza, Bari.
- (1996b): *Derecho y razón*, Trotta, Madrid.
- GUTMANN, A. (1988): *Democracy and the Welfare State*, Princeton University Press, Princeton.
- HABERMAS, J. (1991): *Identidades nacionales y postnacionales*, Taurus, Madrid.
- (1996a): *Die Einbeziehung des Anderes*, Suhrkamp, Francfort.
- (1996b): *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Francfort.
- HAMMAR, T. (1992): *Democracy and the Nation State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*, Avesbury, Aldershot.
- HELD, D. (1995): *Democracy and the Global Order*, Polity Press, Oxford.
- HONNETH, A. (1996): *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, MIT Press, Cambridge.
- KYMLICKA, W. (1996): *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona.
- KYMLICKA, W., y NORMAN, W. (1994): «Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory», *Ethics*, 104, 2, pp. 352-381.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (1995): «Fronteras culturales», en VVAA, *Culturas, Estados, ciudadanos*, Alianza, Madrid.
- LECA, J. (1992): «Nationalité et citoyenneté dans l'Europe des immigrations», en VVAA, *Logiques des Etats et immigrations*, Kime, París.
- LOCHAK, D. (1991): «La citoyenneté: un concepte juridique flou», en *Citoyenneté et nationalité. Perspectives en France et au Québec*, PUF, París.
- MAIRET, G. (1997): *Le principe de souveraineté. Histoires et fondements du pouvoir moderne*, Gallimard, París.
- MARSHALL, T. H. (1973): *Class, Citizenship and Social Development*, Greenwood Press, Westport.
- MCCARTHY, Th. (1996): «Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions», *Cardozo Law Review*, 17.
- (1997): «Unidad en la diferencia: reflexiones sobre el Derecho cosmopolita», *Isegoría*, 16.
- MUGUERZA, J. (1996): «Peldaños del cosmopolitismo», *Sistema*, 130.
- NAÏR, S. (1994): *Lettre á Charles Pasqua de la part de ceux qui ne sont pas bien nés*, Seuil, París (2.ª ed., Arléa, París, 1997).
- REQUEJO, F. (1996): «Pluralismo, democracia y federalismo», *RIFP*, 7.
- RUSCONI, G. E. (1993): *Si cessiamo d'essere una nazione*, Il Mulino, Bolonia.
- STERNBERGER, D. (1990): *Verfassungspatriotismus*, Insel, Francfort.
- TAYLOR, Ch. (1992): *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton (hay que consultar también, por los apéndices, la edición francesa: *Multiculturalisme, démocratie et différence*, Aubier, París, 1993; hay traducción castellana: «El multiculturalismo y la política del reconocimiento», en VVAA, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México).
- (1995): «Irreducibly Social Goods», en *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge, Ma.
- (1997): «¿Qué principio de identidad colectiva?», en VVAA, *Ciudadanía, un debate contemporáneo. La política*, Madrid.
- (1999), *Acercar las soledades. Federalismo y nacionalismo en Canadá*, Gakoa, San Sebastián.
- VECA, S. (1990): *Cittadinanza. Riflessioni filosofiche sull'idea di emancipazione*, Feltrinelli, Milán.
- VIROLLI, M. (1997): *Por amor a la patria*, Acento, Madrid.
- VVAA (1994a): *La Cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Bari.
- (1994b): *The Condition of Citizenship*, Sage, Londres.
- (1995): *Pluralisme et équité. La justice social dans les démocraties*, Esprit, París.
- (1997): *Cosmopolitas o patriotas*, FCE, México.
- ZAPATA, R. (1996a): «Ciudadanía y Estados del bienestar», *Sistema*, 130.

- (1996b): «La responsabilidad ciudadana como fundamento de los derechos sociales: una cuestión polivalente», *REP*, 94.
 - (1998a): «Thinking about European Citizenship from the Perspective of a Potential Euro-foreigner», en VVAA, *European Citizenship, Multiculturalism and the State*, Nomos, Baden-Baden.
 - (1998b): «Ciudadanía europea y extranjería», *Claves de Razón Práctica*, 87.
- ZOLO, D. (1997): «La ciudadanía en una era postcomunista», en VVAA, *Ciudadanía, un debate contemporáneo. La política*, Madrid.