

El derecho a la identidad cultural: reconocimiento y multiculturalismo

José Luis Villacañas Berlanga

1. *La tesis*

Me propongo analizar las dimensiones normativas de las relaciones entre las culturas, la forma ideal en que pueden desplegar su vida en condiciones de pluralidad cultural. Desde este punto de vista analizaremos la vida de las culturas con independencia de sus relaciones políticas, al margen del hecho de si son mayoritarias o minoritarias, y de si una de ellas mantiene relaciones especiales con un cuerpo político.

Defenderé una primera tesis: bajo ciertas condiciones de su constitución interna, existe un claro derecho moral de los grupos culturales minoritarios a su reconocimiento por parte del todo social. Este derecho moral no tiene una traducción unívoca o inmediata como derecho jurídico. En realidad, la tesis defenderá que ni existencia ni identidad, como dimensiones ontológicas, comportan por sí mismos derechos de reconocimiento morales y jurídicos. Para ello se necesitan ulteriores criterios que exceden la mera ontología. Estos ulteriores criterios están relacionados en el terreno moral con una comprensión de la cultura como espíritu, y en el terreno jurídico, con la injusticia insuperable que tanto la sociedad mayoritaria como el propio organismo estatal realicen sobre una cultura minoritaria.

Naturalmente, estos criterios son de muy distinta calidad. Primero, la noción de espíritu requiere un meticuloso análisis. Segundo, en relación con los derechos y deberes jurídicos, los casos de injusticia no sólo deben ser concretos, sino que sólo se discriminan a instancia de parte. Por tanto, exigen una definición precisa de la parte en cuestión. Además, el problema que plantea el reconocimiento

de derechos jurídicos, sin embargo, es que exige un sujeto identificado, respecto del cual hablamos de sus derechos subjetivos. Mientras que el reconocimiento de derechos morales afecta a cualquiera, el reconocimiento de derechos jurídicos siempre tiene un contexto en el que está definido ante quién se reclama. Si bien los derechos morales son exigibles a cualquiera, los derechos jurídicos sólo pueden ser atendidos por cuerpos jurídicamente definidos. Este carácter institucional de los derechos jurídicos, referidos a una instancia ante la que se reclama, exige un tratamiento específico de los derechos políticos según las reclamaciones y las instituciones ante las que se exige el reconocimiento.

Desarrollaré este argumento en lo que sigue. Mi contribución desea colocarse más allá de la literatura generada a partir, sobre todo, del ensayo de Charles Taylor sobre «Multiculturalismo y la política del reconocimiento». En cierto sentido, mi aspiración consiste en realizar distinciones que no pueden ser desplazadas fuera de nuestro campo de atención. Sólo tras estas distinciones estaremos en condiciones de analizar la cuestión más debatida, a saber, si la esfera de la política democrática debe ser neutra¹ en relación con la cultura. A fin de cuentas, en este debate está en juego sobre todo una buena teoría de la democracia como forma normativa de existencia social. Y la cuestión de fondo reside en esto: si la democracia puede sobrevivir sin afectar a la totalidad de las actitudes ante las cosas humanas. En el límite la pregunta es: ¿puede sobrevivir la democracia dejando fuera de su ámbito de normatividad la dimensión de la cultura? ¿Existe democracia sin espíritu? ¿Podemos dejar las cosas en el sitio en que las puso Thomas Mann en 1914, en *Las consideraciones de un apolítico*, cuando defendió que la cultura y la civilización democrática son incompatibles? ¿O más bien tenía razón Heinrich Mann al considerar que poder democrático y espíritu son compatibles?

1. Los grupos culturales tienen derecho moral a ser reconocidos

2. ¿Qué comunidad?

Ya he manifestado en otro sitio² mis reservas ante cualquier consideración ontológica de la comunidad. Weberianamente, asumo que debemos hablar de procesos sociales, no de realidades metafísicas. Aunque no voy a repetir las implicaciones de la tesis weberiana que afirma la diferencia sólo gradual entre los

1- La palabra viene usada por Amy Gutmann en su introducción a Taylor, *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993, pág. 15.

2- «Tönnies versus Weber. El debate comunitarista desde la teoría social». en Cortes y Monsalve, Ed. *Liberalismo y Comunitarismo. Derechos Humanos y Democracia*. Encuentro de Medellín. Alfons el Magnànim, Valencia, 1996, pp.19-55.

procesos comunitarios y societarios, definiré las características de los procesos comunitarios de la siguiente manera: se trata de procesos de relación social más bien estables, que asumen el sentimiento de pertenencia más bien intenso, y que despliegan una contraposición más bien nítida respecto de otra realidad social reconocida como «ellos». Este mayor o menor cierre del grupo genera un sentimiento de coacción y pertenencia que no necesita estar recogido en un estatuto jurídico. Este sentir coactivo determina una cierta irreversibilidad de pertenencia, de insustituibilidad o imprescindibilidad de las personas que entran en la relación social comunitaria. Esa coacción genera una carga psicológica de culpa en caso de violación del sentido del grupo. En resumen, el hombre que tiene una relación comunitaria se siente inclinado a dotar a esa dimensión de pertenencia de centralidad en su existencia. Todo lo que tiene que ver con el sentimiento de culpa afecta a la felicidad, de la que la conciencia de culpa es su reverso. Podemos afirmar sin excesivas cautelas que lo que pone en juego tales sentimientos condiciona el centro de la existencia. En este sentido, por tanto, mediante la relación comunitaria se conquistan determinados bienes humanos que implican disfrutar –o perder– el goce de la existencia, no en tanto medios o instrumentos para lograrlo, sino en tanto fines. A esos bienes que son fines, o afectan a la aceptación o rechazo de la existencia, –y que se reflejan en sentimientos como la dicha y la culpa– los llamaré bienes morales.

En todo caso, la condición *moderna* de toda relación social, incluida la que está en la base de la comunidad, ha de ser la libre aceptación de la relación social misma. En este sentido, sólo nos sentimos inclinados a aceptar las formas coactivas que, de alguna manera, pueden ser presentadas como autocoacciones. De esta manera, la carga de culpa sólo se asume si se ha violado un compromiso libremente aceptado. En la medida en que la conciencia de culpa o de felicidad interesa a un bien moral, vemos desde el principio que la relación social comunitaria –tal y como la hemos definido– afecta a la vida buena. La clave del asunto, sin embargo, es que sin la libertad reflexiva y sin la pertenencia voluntaria, los procesos de comunitarización no respetan las estructuras de derechos subjetivos que se han abierto camino en la modernidad, como axiomas de los derechos humanos. Sin el cumplimiento de la estructura normativa de los derechos humanos, basados en luchas tremendas³, los grupos se quedan sin fundamento normativo para ver reconocidos sus derechos. En este sentido, sólo pueden tener derechos morales los grupos que respetan la autonomía del ser humano, la capacidad soberana del hombre de vincularse libremente a la norma y valor que guía su conducta. La tolerancia ante la actitud de un ser humano

3- Cf. el clásico libro de G. Jellinek, sobre el origen de la declaración de derechos humanos en las Constituciones de Virginia y demás estados originarios de los Estados Unidos de Norteamérica. Un estudio del mismo se podrá encontrar en mi Introducción a la *Ética Protestante y el espíritu del Protestantismo* Akal., Madrid. 1998.

está condicionada por la autonomía con que éste realiza su acción. Ante alguien que funcionase como un robot, no tendría sentido decir que somos tolerantes.

La autonomía, la libertad y la reflexividad modernas no imposibilitan los procesos comunitarios. Al contrario, el mayor potencial innovador de la modernidad se abrió camino justo mediante formaciones comunitarias superactivas, cerradas, libres, reflexivas, casi irreversibles, capaces de reconocer fines en sí, que estuvieron en condiciones de dotar a la personalidad de los sujetos de un núcleo duro y coherente. Grupos comunitarios de esta índole fueron las sectas protestantes en las que crecieron las formas carismáticas típicas de la modernidad.

3. El destino de la comunidad en la postmodernidad

Estas sectas, nuevos portavoces de la vida buena, jugaron siempre con préstamos culturales procedentes de la antigua comunidad eclesial europea. Sin embargo, la autonomía humana, que la Ilustración definió de una forma demasiado unilateral, ahora se refracta sobre diversas esferas de acción y genera, en el fondo, más bien una pluralidad de autonomías, cada una con sus actitudes ante determinado bien humano y con estrategias móviles en la administración de las relaciones entre cada una de ellas. La conciencia precisa de la división de la acción social en esferas autónomas y parciales, con el abandono de toda nostalgia de salvación global, altera la forma sublimada de comprensión del valor, endémica a la forma moderna de la comunidad. Ya no es posible privilegiar un valor, ni idealizar una dimensión del ser humano. No es posible sintetizar todos los valores en uno, ni deducir una idea de vida buena desde una cosmovisión cerrada.

Una personalidad plural, así definida, anclada en diferentes escenarios de relación social, no puede tener una noción unívoca o global de copertenencia. No puede entrar en relaciones radicalmente irreversibles, ni con personas completamente insustituibles. Al contrario: la dimensión de la sustituibilidad se enraíza profundamente en nuestra existencia. El «ellos» que se toma como referencia para cualquier «nosotros» está también necesariamente segmentado. Dada esta flexibilidad de las relaciones sociales, la pertenencia está muy influida por la libre vinculación reflexiva. La pluralidad de valores y esferas potencia la opcionalidad frente a la contraposición radical. Ninguno de estos ámbitos se impone por su especial evidencia, ni por esa coacción natural que le brindaría su valor exclusivo para la dicha, la felicidad o el sentido de la existencia.

El resultado de todos estos fenómenos del presente no es que la comunidad no tenga relevancia: es que no generará una cosmovisión cerrada, ni un sentido

global unívoco y exclusivo de vida buena, ni permitirá una contraposición omni-lateral entre un *nosotros* y un *ellos* cerrados. En la medida en que la bondad de la vida tiene que implicar unas relaciones más o menos conflictivas entre diferentes valores y esferas de acción, dependerá de un constructo de equilibrios, normas y deseos que en último extremo reflejará la historia particular y las opciones más o menos reflexivas de los individuos a través de las diversas estructuras societarias y comunitarias. Dificilmente se formaran así conciencias sublimadas, ancladas en la aceptación de un grupo comunitario como soberano, como realidad que determina el corazón de la vida buena.

4. *El individuo como vía muerta*

La dimensión comunitaria no puede desaparecer de nuestra vida. La razón de ello es clara: el individualismo es una vía muerta en la evolución de la personalidad moderna. De hecho es una representación ideológica, en sí misma ilusoria, que no dice la verdad de la vida humana. El individuo sólo es significativo en el seno de la relación social. No puede conquistar ningún sentido sin entrar en esa relación social. Además, el hombre no puede *fundar* un sentido de valor, de fines, y de vida buena, sin participar en las estructuras estables de relación social, de corte más o menos comunitario.

La actitud weberiana sigue aquí a la filosofía clásica. Pues fue Hegel quien dijo que la vida individual solitaria es locura, lo más contrario a la vida buena. El test de esa locura consiste en la imposibilidad de dotar de sentido a la muerte. La experiencia de esta imposibilidad se presenta en el hombre como resentimiento, conciencia de culpa, inquietud, megalomanía, supervaloración de lo privado, expulsión de la muerte del horizonte de la vida, etcétera, todas ellas actitudes tejidas en las galerías del inconsciente que están en la base de las enfermedades psíquicas⁴. De hecho, la forma de vida que resulta de esa soledad es el narcisismo⁵. En sí mismo considerado, el narcisismo es la forma mínima en la que existe el espíritu. Por tanto, sin integración comunitaria, cualquiera que sea, no es posible entender una vida saludable.

La comunidad es un grado especialmente intenso de relación social. Este grado está relacionado con la capacidad de supervivencia del grupo frente al individuo. Por ejemplo, la comunidad estética proyecta un sentido que supera el presente

4- cf. el libro de Daniel Berthold-Bond, *Hegel's Theory of Madness*. State Univ. New York, 1995.

5- cf. mi *Formas de narcisismo, formas de ética*. VII Semana de Ética. UIMP. Cuenca, Septiembre de 1996.

y reconoce un futuro que trasciende al individuo: una tradición o una literatura, un mito o un sentido que circula en el tiempo, un grupo de lectores más o menos identificado que seguirá disfrutando de un libro, etcétera. Lo mismo puede decirse de la comunidad amorosa de la familia, o de la comunidad política, de la comunidad ética o de la religiosa.

La comunidad, por tanto, integra un sentido y un bien que supera la muerte. Por eso, para Hegel, la comunidad era una realidad espiritual, pues sólo el espíritu sobrevive al individuo y a la muerte. Espíritu es sentido compartido en el espacio y el tiempo. Los átomos de sentido de las realidades espirituales son eternos. Ruedan por el tiempo y llegan hasta cualquier presente en el que son entendidos, comprendidos, recreados, experimentados, transformados: por eso son el más firme soporte de la vida individual. Su forma de vida es la metamorfosis, la estrategia más alejada de la violencia⁶.

Las esferas comunitarias actuales no dejan de cumplir su papel de trascender al individuo, pero ninguna agota el sentido de la vida buena. Sólo la administración de relaciones y conflictos entre esas esferas, realizada por el ser humano concreto, permite conformar un sentido, siempre amenazado y lábil, de la vida buena. Podemos decir que la vida buena, y la elaboración del duelo personal, se convierte en obra de uno mismo. Cualquier acción social puede generar una esfera que contribuya a que el hombre pueda reconciliarse con la muerte, pero ninguna monopolizará este sentido, a no ser que la vivamos de forma muy sublimada. La elaboración del duelo, así, no está garantizada por la pertenencia, sino por la negociación de las pertenencias en una forma de existencia integrada. Ninguna de estas experiencias por separado le permiten reconciliarse con la muerte. No se reconoce exclusivamente en una de ellas, sino en su síntesis personal. Su instinto de muerte le dice que el placer de morir sólo puede asociarse a una historia única y compleja que cumple su único tiempo a través de pertenencias sociales múltiples. En todo caso, la autenticidad, como propone Taylor, sólo se conquistará a través de la exterioridad social.

Hasta ahora creo haber dado argumentos para reconocer el valor moral de los procesos comunitarios en la medida en que determinan el sentido de la vida buena y, a su través, permiten a los hombres elaborar el duelo. Ahora deseo defender que este valor moral, anclado en comunidades, es portador de derechos y de deberes morales.

6- Esta vinculación entre sentido y metamorfosis como formas de existencia del espíritu –desde luego liberadas de la dialéctica hegeliana de carácter esencialmente teológico– constituye la clave más profunda de la esfera estética, sobre todo en el ámbito de la literatura. Cf. *Allegories of Writing, The subject of Metamorphosis*, de Bruce Clarke, State University of New York, 1995.

5. Derecho moral de la comunidad al reconocimiento

Supongo en todo este argumento la cláusula básica de toda comunidad moderna, a saber, la garantía de la libre autoadscripción del individuo al grupo y la reflexividad de sus miembros sobre la vida que se teje en su seno. Sobre este supuesto creo que se puede asegurar que todo derecho moral o humano aspira a garantizar un bien que forma parte fundamental del concepto de vida buena. Tenemos derecho moral a todo lo que sea un bien moral fundamental. Integrarnos en plexos estables de acción social capaces de sobrevivirnos es un bien moral fundamental, como forma de destruir el poder que sobre nosotros tiene la muerte. Por eso tenemos derecho a ver reconocidos estos plexos estables de acción social y, en particular, a los que poseen una estructura comunitaria. Bajo estas condiciones “modernas” de la comunidad, tenemos derecho moral a ver reconocidos estos «nosotros» que configuran un sentido en nuestra vida.

En coherencia con lo dicho, los grupos comunitarios deben neutralizar todo sentido sublimado extremo de los valores y sentidos sobre los que se organizan. Bloquear este sentido sublimado extremo *forma parte fundamental de la vida buena y saludable*. Esto es: la función que asegure la vida buena no puede exigir la diferencia irreductible, radicalmente heterogénea, con otro grupo de hombres, de tal manera que nuestro grupo monopolice la disposición del sentido referido a un valor. Cualquier sentido de la vida buena que incluya este hecho es contradictorio. El derecho moral que genera una comunidad no exige la promoción de una heterogeneidad radical con otro grupo tal que a uno se le confiera un valor sublimado como vía de salvación y a otro un valor degradado en tanto vía de condenación.

Aquí Hegel puede sernos de mucha utilidad, de nuevo. Hemos dicho que, para Hegel, la comunidad es siempre una relación espiritual. Ahora bien, si lo que une a los hombres es siempre el espíritu, entonces nada *absolutamente exclusivo* puede unirlos. Cualquiera que sea el elemento espiritual que vincule a los hombres en un «nosotros», siempre es posible una interpretación de su sentido más o menos abierta a cualquier otro hombre. Cualquier cultura comunitaria, por tanto, puede ser asimilada por cualquier ser dotado con la capacidad wittgensteniana de seguir una regla. Esto quiere decir que la flexibilidad humana puede llegar hasta el extremo de que cualquier hombre, bajo ciertas condiciones, puede ser acogido en el seno de cualquier *nosotros* previamente constituido. Basta acordar la interpretación de acogida.

El mantenimiento de estos lazos espirituales, en tanto sentido vivido en el presente a través de las relaciones comunitarias –por contraposición a la desnuda dimensión existencial del grupo– es necesario si se quiere seguir hablando de derecho moral de la comunidad a ser reconocida. Esto es: la comunidad tiene un

derecho a ser reconocida en la medida en que existe en el presente de forma autoconsciente expresa. Su derecho le viene dado por su contribución a la vida buena de sus miembros. Ese presente es el que fundamenta su exigencia de futuro, a la que se reduce su derecho. El espíritu, por eso, sólo vive en el presente. Ningún derecho histórico, como ningún hecho natural, es atendible si no está connotado espiritualmente y reivindicado como tal por el grupo en *este presente*.

6. *El deber moral del reconocimiento de una comunidad*

Ahora quiero defender que el deber moral de reconocer un grupo, es mi deber no sólo para con *alter*, con el grupo y sus miembros, sino para conmigo mismo. Un grupo debe reconocer a otro grupo no sólo en un acto de generosidad hacia *alter*, sino siempre y al mismo tiempo en un acto de responsabilidad consigo mismo.

Cuando dos grupos culturales se reconocen entre sí, se ven a sí mismos como representantes de diversas formas de la vida buena. Este hecho ha sido llamado por Amy Worman respeto⁷. Pero si llegan a verse así, deben entender que la profundidad con que se comprenda cada uno a sí mismo, depende de la profundidad con que interpreten al otro. De esta forma, el otro es espiritualmente necesario, se eleva a momento dialéctico en el camino del autoconocimiento y entra en una relación conmigo que permite superar la autorreferencialidad con que continuamente está amenazada la vida de un grupo. Entonces, el deber moral de reconocimiento de *alter* es a la vez para *ego* deber moral de responsabilidad hacia la propia opción de vida buena. El *nosotros* sigue siendo significativo en relación con un *ellos*, pero la profundidad del significado de lo nuestro depende ciertamente de lo que hayamos entendido de *ellos*. Hölderlin lo dijo muy bien: sólo nos haremos con lo propio tras el difícil camino de hacernos con lo ajeno⁸. Reconocimiento de lo ajeno y autorreconocimiento son virtudes intelectuales y morales paralelas.

La profundidad del planteamiento de Hegel depende de este hecho elemental: lo que sea el concepto de *ellos* no puede obtenerse sin que *ellos* mismos colaboren en su formación. Por mucho que la interpretación de *alter* dependa de *ego*, éste no la puede generar responsablemente en soledad. *Alter* tiene derecho moral a intervenir en la opinión que *ego* tenga de él. La autonomía interpretativa no es

7- cf. la introducción a Ch. Taylor, *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, 1993.

8- Cf. del autor el ensayo sobre Hölderlin, *Narcisismo y objetividad*. Editorial Verbum, Madrid. 1998.

autorreferencialidad absoluta. La vida buena no es el narcisismo de verse sólo a sí mismo. Al contrario, el elemento dialéctico, incluso agónico, habitualmente trágico, de la interpretación de *alter* por parte de *ego*, de ellos por parte de nosotros, reside en que *alter* y ellos quieren influir en la interpretación que de ellos se haga y que, por eso, deben ser reconocidos y escuchados.

El derecho moral a la existencia de una comunidad, y a sus elementos de cultura, entonces, no es contestado sólo con el deber moral del reconocimiento del otro, sino con el deber intelectual de que su visión de las cosas afecte a mi visión propia, por el bien y la salud de ésta. Se trata de un deber intelectual-moral también en relación con nuestra vida buena, pues la autointerpretación que de *nosotros* mismos logremos será tanto más genuina cuanto más reconozcamos la dimensión cultural en que *ellos* cifran su vida buena. Por lo tanto, la interpretación de *nosotros* y de *ellos* crecerá en profundidad y en responsabilidad siempre al mismo tiempo. De otra manera, el reloj de la barbarie iniciaría su cuenta atrás, con sus procesos fanatizantes de sublimación e idealización, de represión y de imposición de tabúes. El último momento en este proceso de reducción de la complejidad hermenéutica se dará cuando *ellos* queden reducidos a mera facticidad existencial que no representa sino un otro radical, ajeno a todo reconocimiento y diálogo, a toda relación moral e intelectual. Frente a ello, he defendido que el reconocimiento, o es diálogo recíproco asentado en la comprensión de que en ambas posiciones se expresa el espíritu, el sentido que puede ser vivificado aquí y ahora por el hombre, o no es nada.

7. *Historicidad de la comunidad*

Como se puede ver, Hegel no estaba interesado en negar la existencia de toda diferencia entre *nosotros* y *ellos*. Pero estaba más bien predispuesto a reconocer su carácter histórico y relativo. Al acogerse a este esquema, los grupos viven de forma coherente con su función moral en la configuración de la vida buena de los hombres que participan en ellos. Lo fundamental de todo este planteamiento es su apuesta por el futuro. De esta forma, se distancia de las formas dogmáticas y cosificadas que incumplen las exigencias morales e intelectuales de la vida buena. Hegel, como es sabido, llamó esencia a lo ya sido de cualquier grupo, asentado culturalmente en un pasado del trabajo del espíritu. Lo más importante de esta esencia no es su propia existencia pasada. Al contrario, la esencia, como lo sido, es lo máximamente en peligro, pues ninguna existencia pasada garantiza por sí misma su propio futuro. Para ello le hace falta un presente que la vivifique y el lugar de ese presente siempre es la autoconciencia de los hombres. No opera en la historia la esencia pasada, sino su autoconciencia en el presente.

Ahora bien, la relación entre la esencia y la autoconciencia sólo puede venir mediada por la libertad reflexiva, provocada por un problema del presente. Pero el problema que todo presente propone a la libertad reflexiva que se ejerce sobre nuestro pasado esencial viene siempre simbolizado por la conciencia del *otro* con el que dialécticamente está conectado el trabajo histórico. El *otro* es mi propia pregunta en la rotundidad de su figura, podemos decir parafraseando a Carl Schmitt. El supuesto de base de esta comprensión es la pluralidad de los sentidos en que el espíritu se despliega. En esta pluralidad del sentido yace un misterio para cualquiera que se haya iniciado en la comprensión. Ese misterio del sentido del rostro del *otro* es también un reto para reconocer mi propia faz.

Insistiré brevemente en este argumento. La esencia pasada no puede dictarnos el imperativo hermenéutico concreto acerca de cómo se debe interpretar en el presente el legado histórico comunitario. Ningún pasado impone su propia recepción. En este sentido, una genuina autoconciencia del pasado histórico implicará un estímulo externo a ese mismo legado, estímulo que procede de la complejidad de un presente plagado de alteridades. Así que hacernos con la esencia del pasado impone la reconstrucción del diálogo *nosotros* y *ellos* que lo constituyó. Sólo así identificamos aquéllos momentos que reclaman su revitalización en el presente. De otra manera: hacernos con lo propio a partir de lo ajeno implicará reconocer el trabajo histórico del espíritu, que siempre fue ese diálogo.

Ahora bien, los grupos pueden prestar más atención a su esencia histórica cosificada, resultante de una época de trabajo dada, que al tejido de diálogo y alteridad que constituye su inevitable condición moral y hermenéutica. Pueden referirse al resultado histórico reconocido como *nosotros* sin reestablecer el reconocimiento y el diálogo con *ellos* que fue necesario para producir aquel resultado. Creo que no es arriesgado decir que en ese mismo momento están sentenciando su futuro, están esclerotizando su vitalidad hermenéutica de lo ajeno y lo propio, y por lo tanto se muestran desconfiados respecto de una saludable autoafirmación no autorreferencial. En esos momentos están concediendo más importancia a la cosificación, a la costra, a la escama de su condición espiritual, que a su sustancia espiritual misma. En lugar de cifrar la realidad de ese *nosotros* en la vida y en la capacidad creativa, la cifran en lo ya conquistado, en el cadáver de lo sido. De esta forma confirman su estrategia autodefensiva, su voluntad de convertirse en *mera* tradición. Ahora bien, la tradición no puede ser el resultado artificial de la voluntad de conservación, sino el denominador común entre el pasado y el presente del trabajo histórico de los grupos comunitarios.

El conservadurismo es la mínima concesión al tiempo futuro, pero aún a regañadientes reclama la voluntad de mantener lo que por sí solo no se sostiene, y por eso se halla radicalmente lejano a esa inercia mineral de las culturas incons-

cientes de sí, que se entretajan en el tiempo con la savia de los ramajes selváticos y que proliferan en una especie de pasado perpetuo y asfixiante. Cuando se ha gustado de la vida del espíritu, cuando se ha disfrutado de la libertad de interpretación, nada puede detenerla, ni siquiera el conservadurismo. Afirmar lo contrario me ha parecido siempre una apariencia ingenua. Ninguna interpretación del pasado más osada que la impulsada por los conservadores, desde De Maistre a Carl Schmitt.

8. Comunidad y elaboración del duelo

Todo el argumento que reconoce derechos a los grupos comunitarios se basa en su papel indiscutible para conseguir un sentido de la vida buena. Como tales grupos, definidos según las condiciones modernas, ofrecen una dimensión de sentido que puede ser un escenario para que la individualidad constituya su conciencia de sí. El axioma central reside en que no puede existir vida buena si la muerte no ha visto reducido su poder sobre el hombre. He llamado a esta función la elaboración del duelo. Como tal, esta función nos permite reconocer nuestra muerte como la debida a nuestra condición humana, como una realidad, desde luego, pero que sin embargo no es ni indiferente ni odiosa, ni algo ni nada, sino lo debido a la vida finita. La elaboración del duelo sólo se logra por la elaboración de un sentido que nos sobrevive. El cuerpo comunitario, y el diálogo con *alter* a través del que *ego* se ha reconocido a sí mismo, en el fondo aparece como soporte de la supervivencia del sentido. De esta forma vemos que la apertura de una cultura comunitaria en el tiempo, la superación del pasado muerto, la aceptación de la historicidad y la descosificación, constituyen una condición de la elaboración del duelo sin la que no podemos entender la vida buena. Una comunidad que mira al pasado alienta secretamente la desesperación, que es la potencia por la que se hace presente una muerte no neutralizada. En la medida en que no puede contribuir a la vida buena, una comunidad tal sólo de una forma limitada tiene derechos a ser reconocida, pues nadie puede reclamar derechos si incumple ante todo los deberes hacia sí mismo.

II. Derechos jurídicos de los grupos comunitarios

1. *Derechos morales en un mundo imperfecto*

Hasta ahora hemos hablado de derechos humanos y deberes morales de los grupos. Ahora debemos fijarnos en el sencillo hecho de que las relaciones morales que he descrito se producen mediante el lenguaje y tienen soportes finalmente personales y humanos. En sí mismas las relaciones morales son

cuasi-invisibles. Se viven, pero canalizadas a través de movimientos internos de voluntad no coactivos. No buscan por sí mismas el apoyo jurídico-coactivo. No invocan el *pragma* del poder externo, sino el poder íntimo de la hermenéutica continua. Aquí, por tanto, todavía no hemos entrado en el problema del derecho y el deber jurídico de los grupos comunitarios a ser reconocidos por el poder político.

Para entender el paso de un planteamiento a otro sólo tenemos que fijarnos en que no estamos en el mejor de los mundos posibles. Un derecho moral pasa a convertirse en un derecho jurídico cuando su reconocimiento está en tan grave peligro que incita al grupo en cuestión a una lucha por lograrlo. Esta actitud motivó luchas revolucionarias a una parte y otra del Atlántico durante toda la modernidad. Cuando los grupos tienen esta experiencia, y para no volver a sufrirlas, se dan garantías coactivas o se declaran derechos, lo que significa que, en el fondo, al elevar ciertas exigencias a norma jurídica, los grupos manifiestan una especie de promesa a renovar la lucha en caso de que fuese necesaria para defender de nuevo las mismas exigencias. El movimiento del derecho moderno ha partido del profundo sentimiento de injusticia por parte de ciertos grupos y de la reclamación, por parte de los afectados, de las garantías jurídicas correspondientes.

El derecho moral a la existencia de grupos comunitarios de relación social está en peligro ante el aparato civilizatorio de nuestra sociedad, con su reducción de la complejidad de la vida, su comprensión instrumental de las personas como banalmente indiferentes e incondicionalmente sustituibles, su atención a los actos puntuales de consumo, la consideración radicalmente reversible de toda acción social, la eternización de la obtención de bienes como meros medios, la exclusión masiva del acceso a las diferentes esferas de acción por medio de la especialización y la pobreza, etcétera.

Las potencias que encarnan este espíritu civilizatorio son las triunfantes de la modernidad: el mercado, la técnica, las exigencia de dominio de la tierra y del hombre. Las instituciones que han configurado estas dinámicas son la empresa y el Estado. Estas fuerzas se han mostrado desintegradoras de las culturas grupales y comunitarias. Ambas fuerzas afectan a la idea de vida buena mediante la desintegración de la existencia humana en actos puntuales carentes de telos inmanente. Dominadas por la razón instrumental, desplazan la responsabilidad ante la existencia propia como una totalidad, olvidando la cuestión de los fines y sepultando en el inconsciente la elaboración del duelo, al tiempo que desintegran toda relación social a intercambio puntual de ventajas. Sostenidas por la ficción del individualismo, amenazan las relaciones sociales comunitarias por doquier. Alentadas por las condiciones imperantes del mercado, imponen gustos y modos frente a los que la pasividad del ser humano se deja sentir como

inquietud, a su vez sepultada por el automatismo y la compulsión en el consumo.

Frente a estas fuerzas no sólo uniformizadoras sino disolventes, los grupos culturalmente connotados tienden a adoptar formas sentimentales compensatorias, tanto más intensas cuando menos peso específico tengan en el núcleo dominante de la vida social concreta. La compensación comunitaria corre entonces el peligro de ofrecer estados de excepción de la vida cotidiana, islotes en los que disfrutar momentáneamente, y sin consecuencias, la plena identificación con los actos de nuestra vida. En este combate con las fuerzas civilizatorias modernas, el derecho humano de los grupos comunitarios culturalmente identificados tiene naturalmente razón al sentirse en peligro.

2. *El Estado como agente de la injusticia*

Hoy en la bibliografía es frecuente leer que, para administrar y desplegar estas fuerzas modernas, el propio Estado ha tenido necesidad de crear una cultura nacional: promover una lengua, generar una cultura homogénea, establecer una educación unitaria, potenciar una literatura, etcétera. Foucault, sin embargo, nos ha ilustrado acerca de un hecho: lo que el Estado hace realmente es promover unas disciplinas destinadas a explotar los recursos humanos y ponerlos al servicio del soberano en el que se simboliza el Poder decisivo: el económico. Lo que haya hecho la literatura, y el pulso que sostuvo contra el Estado desde el caso Dreyffus, puede verse con máxima conciencia en la obra de Heinrich Mann⁹.

Si bien hay dudas acerca de si considerar la actuación del Estado moderno como el soporte de una cultura nacional hegemónica o bien como el agente de una disciplina social –cabría una tercera posibilidad, que creo más cierta, a saber, que la apelación a una cultura nacional ha formado parte de los elementos ideológicos por los que la disciplina configuró su fuerza persuasiva, que así entregaba su propia compensación sentimental–, se reconoce que sólo la intensa intervención de los poderes estatales produce esa vida social homogénea y civilizatoria que, según hemos reconocido, pone en grave peligro a los grupos comunitarios. Sólo la miopía más resentida reconocerá que ese resultado de vida social homogénea es la expansión de una cultura nacional. Hoy sabemos más bien que es la expansión de la civilización mundial de las pequeñas burguesías¹⁰. Se debería

9- cf. Heinrich Mann, *Escritos por una cultura democrática*. Pretextos, Valencia, 1996, con prólogo de J.L. Villacañas «Heinrich Mann o el literato como vocación».

10- cf. para este asunto no sólo mi ensayo «La esencia política de lo impolítico», sobre la diferencia en Thomas Mann entre cultura y civilización. También se puede leer G. Agamben, *La comunidad que viene*. Pretextos, Valencia, 1996.

reconocer en todo caso que la finalidad del Estado en estos procesos no es la producción de una cultura, ni la promoción de lo que llamamos una forma de vida buena. Nosotros no podemos creernos lo que en todo caso fue un ejercicio de cinismo propagandístico y compensatorio, a saber, que el Estado promoviese una cultura nacional. Nada de lo que significó el Estado nacional llevaba consigo los rasgos normativos de lo que hemos llamado la vida buena.

Creo que se puede decir con razón que el Estado ha generado una base humana adaptable para desarrollar las fuerzas civilizatorias, generalmente a costa de la pluralidad y riqueza de sus propias bases culturales existentes. En este sentido, ha trabajado siempre contra la tensión crítica de la literatura, el arte, y el despertar de otras potencias irreductibles, como el eros, la moral y la religión.

Ahora bien, más allá de la valoración del proceso, el Estado moderno ha sido durante siglos –ahora comienza a no serlo– la única fuente de derecho. De esta forma, presenta otra cara que sólo a veces se compadece con la anterior. Formado desde las luchas y las reclamaciones de derechos subjetivos injustamente violados, no puede dejar de ser sensible a su propia génesis, y así se ve obligado a asumir cada vez más cláusulas de garantías de derechos, como forma de prever las luchas revolucionarias que en otros tiempos lo sacudieron. En el fondo, este hecho manifiesta una aguda conciencia de que, cada vez más, el Estado amenaza más realidades que hasta el momento no se habían visto afectadas por la presión del propio Estado. Finalmente, –y ésta es la clave del proceso– el Estado protege lo que él mismo amenaza. De esta manera está abocado a un continuo proceso de autolimitación. Las comunidades culturalmente definidas –y el propio hecho de la cultura– que aspiran a ver reconocidos sus derechos en una situación de amenaza civilizatoria, deben soportar la paradoja de reclamar garantías ante quien más las amenaza, ante la potencia civilizatoria máxima. De esta paradoja surgen los problemas fundamentales de todo este asunto.

Esta paradoja, sin embargo, oculta una visión de las cosas que quizá no sea cierta. Pues, mientras tanto, la potencia civilizatoria ha superado las barreras del Estado, para ser dirigida y estimulada por agentes mundiales. En este sentido, cualquier pensamiento que haga del Estado el enemigo central de los grupos comunitarios y culturales corre riesgos de caer en un error mortal. Primero porque él no dirige la amenaza. Segundo porque goza de la suficiente flexibilidad para enfrentarse parcialmente a ella. Ciertamente, el Estado sigue siendo un administrador territorial de esos procesos mundiales y globales. Pero a pesar de todo, dispone de una sensibilidad hacia exigencias ciudadanas cuya atención resulta ineludible para su propia legitimidad. Así que el Estado *per se* es un agente civilizatorio, pero potencialmente abierto a compensaciones reales de los efectos que él mismo provoca.

3. Una comunidad llamada nación

El nacionalismo político quiere disolver aquella paradoja aumentándola. Insiste en salvar del peligro de muerte a un grupo cultural amenazado por un Estado –que de hecho ya no es el origen de la amenaza– instaurando en su seno otro Estado –que *per se* no garantiza la compensación cultural–, con la idea de implicarlo directamente en el apoyo de la vida buena, favoreciendo un sentido comunitario de la vida cultural sostenido políticamente por el poder coactivo de su ley. Para ello, el nacionalismo olvida lo que sabe por la historia sobre la función y la finalidad del Estado y hace verosímil su proyecto mediante la *interpretación ideológica* del pasado del Estado mayoritario, en el que vive integrado, como el camino real por el que se impuso una cultura nacional diferente y mayoritaria. Todo esto constituye un montante de variadas ilusiones, destinado a cubrir lo único que persigue el Estado y los que buscan fundarlo: el *pragma* de poder para controlar, de forma más o menos soberana, el ámbito de valor que sea el dominante en una época histórica, en este caso el poder económico y administrativo en favor de determinadas *élites*.

De todas las comunidades sublimadas y caracterizadas con un sentido de salvación –que proliferaron en la modernidad–, sin embargo, la nación es la única que ha sobrevivido con cierta fuerza social en el ámbito postmoderno. Este hecho concede a la idea de nación un refuerzo de evidencias positivas que oculta aquellas ilusiones. En efecto, el grupo llamado «Nación» todavía puede sentir con el grado máximo de intensidad aquellas cualidades que caracterizaban a la comunidad: tiene más elementos de irreversibilidad por cuanto afecta a un hecho que no puede alterarse (el nacimiento), afecta al núcleo cultural más radical del hombre en la medida en que la presta su lenguaje, y puede fácilmente sublimarse porque reúne también la supervivencia de la sangre y la familia, así como de la tierra y el paisaje. Además, la nación ya fue sublimada en su forma específicamente moderna, y ha sido idealizada por los grandes Estados para dotarse de suficiente apoyo popular en las ocasiones de crisis. Además, y por ello, en la tradición literaria hay elementos culturales que abren de forma permanente la puerta a la reedición de este fenómeno.

Sin embargo, es difícil, primero, que la nación siga brindando una cosmovisión global de la vida buena. Segundo, es difícil que su valor sublimatorio sea por lo tanto realmente fuerte. Tercero, la comunidad nacional como tal, por mucho que ofrezca elementos integrantes de la vida buena, difícilmente será el único elemento en la elaboración del duelo humano, pues no puede refractar todos los valores imprescindibles para un hombre actual, dado que no todos ellos pueden desplegarse asumiendo los condicionamientos nacionales. P.e. difícilmente se puede desplegar el valor de la comunidad científica en las fronteras de la comunidad nacional. Lo mismo se podría decir de las esferas religiosa o económica.

Tampoco la esfera de la moral, naturalmente, puede ser determinada por la nación. Aun más, ponerle límites nacionales a las formas de desarrollar la vida erótica nos parecería monstruoso. Fundar la nación sobre costumbres propias o sobre cierto *folklore* específico, da para pocas sublimaciones. En suma, es difícil que en el presente la pertenencia nacional no tenga todos los rasgos destacados ya anteriormente en las demás comunidades actuales.

Cierto que quedan aspectos importantes de la vida buena. Primero, la esfera ecológica, con las dimensiones microsistémicas fundadas en el paisaje y en la identificación con la tierra. Luego el patrimonio de elementos narrativos para desplegar nuestra propia subjetividad. El conocimiento de sí que nos brinda la literatura desde luego es parte esencial de la elaboración del duelo y de la vida buena. Pero contra las apariencias, este asunto cada vez se resuelve menos sobre la angosta base de la cultura nacional. En efecto, hay lenguajes que ya no pueden llamarse nacionales, por mucho que sean lenguajes culturales muy activos, o precisamente por serlo. Fundar una nación sobre el español es tan estúpido como fundar una nación sobre el inglés. Ambos son lenguajes mundiales supranacionales y verdaderamente post-modernos, babélicos en sí mismos, funcionales para unas cosas y menos para otras. Oponerlos a, o identificarlos con lenguajes nacionales es otra ilusión interesada que pretende subrayar una simetría que ya no existe.

Mi argumento es muy sencillo: cuanto más integrante y global sea una lengua, más permeable se mostrará a las demás culturales globales, porque necesitará acreditar su potencia y responder a todos los retos del hombre actual. Así que cuanto más poderosa y amplia sea una cultura, más cosmopolita tiende a ser y más libertad de síntesis dejará al individuo que vive en su seno. Menos fundará una idea nacional. Hoy día, cuanto más se reclame un papel cultural para el idioma español, más se deberá estar dispuesto a impulsar el mestizaje americano-hispano como forma de vida cultural, y por ello, tanto más se negará la idea misma de cultura nacional como soporte de un Estado.

Ahora bien, una cultura más limitada, aunque ofrezca menos elementos activos y produzca una vida cultural más simple, tenderá a considerarlos como fundamentales e ideales, indispensables e interesados en el centro sentimental mismo del hombre. Estas realidades culturales minoritarias, por lo general ancladas en dimensiones más o menos tradicionales, sólo podrán mantenerse frente a las culturas globales si las sociedades y los poderes públicos mantienen un claro y firme compromiso en su defensa. El mismo diagnóstico sobre la pluralidad de los grupos comunitarios de cultura, que hicimos al principio de este ensayo, ya reconoce a la nación cultural –que sólo puede ser una nación minoritaria– su sentido y su derecho moral de existencia en un universo complejo.

4. *Nacionalismo político y voluntarismo moderno*

Esas realidades nacionales minoritarias, para defenderse mejor de los procesos civilizatorios, pueden reclamar no meramente su anclaje en elementos decisivos del ser humano –la familia, el paisaje, la primera y sentimental relación con el lenguaje, la imperecedera sensación de conectar con lo originario de una existencia abierta al espíritu y al grupo–, sino la configuración de un Estado, de tal forma que se garantice que la dimensión civilizatoria completa de la sociedad se vierta y se realice en el lenguaje de la cultura minoritaria.

Todo esto es moralmente indiferente, como vimos, porque el proceso civilizatorio es meramente instrumental y no afecta por sí mismo a la vida buena, mientras que la dimensión nacional de la cultura sí que afecta a la vida buena. Como una vez dijo Roth, si unos pocos millones dicen que son una nación –y quieren fundar un Estado–, ya lo son¹¹. El voluntarismo es el fundamento último de los fenómenos políticos modernos. En todo caso, será moralmente indiferente en la medida en que respete y cumpla la estructura moral que hemos reconocido antes como deberes y derechos de los grupos culturales.

Ahora bien, hay aquí un problema que no debe pasarse por alto. En cierto modo hay una incongruencia entre los medios y los fines de este proceso. El voluntarismo político no da esa serena certeza de supervivencia que es necesaria para que algo sirva a la vida buena. No permite esa fe implícita y sana en lo propio, mantenida por la vida cotidiana, sino una tensión militante que, por su propio esfuerzo, no conoce los gozos de la vida. No es esa «serena imagen mítica de la vida colectiva en que se funda la personalidad individual»¹². El voluntarismo está, cuanto menos, en peligrosa tensión con la normatividad que rige el derecho y el deber moral de reconocimiento. Como actitud, supone una concentración existencial que impone esa unilateralidad en la vida personal capaz de amenazar la apertura que el reconocimiento necesita.

Ciertamente, todavía le queda a la nación minoritaria una posibilidad de responder frente a estos argumentos. Puede reivindicar que, al poseer una lengua, está en condiciones de ser la plataforma trascendental para enfrentarse a la interpretación propia de todos los ámbitos de la acción social, para refractarlos en grupos comunitarios desde su lenguaje. El lenguaje no es meramente un bien moral, sino un trascendental moral, en tanto que hace posible el bien de la autonomía, de la reflexividad, de la competencia hermenéutica con la que se expande la vida del espíritu. Además, al contar con suficientes claves propias,

11- *Judíos en la emigración*. Muschnick, Barcelona, 1991.

12- Furio Jesi, *Germania Secreta*. Miti nella cultura tedesca del 900. Feltrinelli, 1967 pág. 101.

la cultura nacional entregaría al hombre el suelo estable y significativo que le abriría a la interpretación de otros mitos, fuese ésta interpretación integradora o no. Al dotar al hombre con los suficientes elementos de tradición y de elaboración histórica de los sucesivos presentes, la nación podría iluminar el presente actual con la luz propia y determinar el *tempo* histórico como conjunto de experiencias y expectativas. De esta forma no sólo propondría una plataforma transcendental, sino una narración propia de sí y de los procesos relevantes para la comprensión de la modernidad como horizonte significativo. La experiencia humana e histórica, de esta forma, sería tamizada a través de la cultura nacional. En cierto modo esta visión de sí del nacionalismo es defendible.

Sin embargo, a este argumento respondo: o bien efectivamente el lenguaje nacional es un transcendental capaz de refractar todos los aspectos y esferas de acción propias de la descentrada vida actual, y entonces será uno de esos lenguajes tan abiertos y mestizos que son postnacionales, o bien tendrán que especializarse sólo en determinadas esferas de acción y en este sentido identificarse a sí misma, como grupo nacional, como un mero factor de la vida buena entre otros. No toda cultura nacional minoritaria está en condiciones de ofrecer un lenguaje como transcendental completo de la cultura actual. No lo puede hacer el flamenco, por ejemplo. Pero las lenguas que lo logran, ya no son lenguas nacionales. Así que creo que ese argumento falla.

Sólo me parece viable una versión débil del argumento, que hace de la nación minoritaria un grupo comunitario parcial en su capacidad de intervenir, juntos con otros grupos comunitarios, en la vida buena. Incluso aunque no pudiera responder en su propio lenguaje a los retos de todas las esferas de acción, tal y como lo reclama en la actualidad una genuina acción social y una eficaz pertenencia a grupos comunitarios, alguien podría argumentar que la nación propondría más elementos sentimentales para la elaboración del duelo individual, y que por lo tanto, su pérdida sería la eliminación de un valor de consuelo para muchos hombres. Este argumento supone, desde luego, que mucha gente sencilla, que no participa de cultura cosmopolita alguna, teje la trama de su vida sólo con esa lengua materna y que, por eso, vale para ellos como seguro de autoidentidad. Esta dimensión nacional, que resulta inseparable del sentido de la tierra como permanencia, y del «nosotros» como grupo humano vinculado al espacio que la contempla y la ama, es una de las esferas de valor, y al estar tan íntimamente relacionada con el sentido de la vida, es una dimensión inalienable y central del ser humano.

Reconozco que me siento muy próximo a este segundo argumento del defensor de la idea de nación. Pero este argumento minimalista, íntimamente comunitarista y cultural, difícilmente define un grupo de forma tan objetiva como el que eleva la nación a transcendental, por la vía de ser portadora de un lenguaje

propio anclado a una tierra. Con Ferran Requejo, creo que el sentimiento de co-pertenencia nacional aquí invocado constituye un bien y un valor a proteger, y creo que está inseparablemente unido a la territorialidad en la que un grupo se asienta. Pero, primero, esta relación con la territorialidad, y los sentimientos que provoca como vivencia del paisaje, no impone en exclusividad un lenguaje. Segunda, esta idea de nación puede ir unida a la idea de sangre y de nacimiento, pero no necesita hacerlo. El ejemplo más notable es la relevancia de la tierra de Provenza para elaborar el duelo por parte de John Stuart Mill. En este sentido, llamar a Mill nacionalista es una insensatez, por mucho que sintiera con más fuerza que los nativos los matices del paisaje y los expresara en un austero inglés. La razón de ello está en el argumento de que el mayor potencial sublimador es la muerte, no el nacimiento; la continuidad elaborada de la experiencia de la vida, no el acto inicial de la misma. La relación de amor con una tierra y un paisaje no es exclusiva de los que nacieron allí. Desde luego entre estos brota con naturalidad. Pero la peripecia, a menudo llena de sufrimiento, de quien llega a una tierra ajena en el curso de la vida, tiñe su amor a la que lo acoge con percepciones y sentimientos de extraordinaria relevancia existencial.

En todo caso, aunque la reduzcamos a una forma de comunidad post-moderna, esto es, no idealizada ni sublimada, no podemos dejar de reconocer a los grupos nacionales los derechos morales de reconocimiento, ni de ejercer los deberes respectivos con ellos. Por tanto, en este mundo imperfecto, y frente a la potencia civilizatoria y uniformizadora del Estado que los amenaza, debemos dar garantías a los grupos culturales minoritarios mediante los oportunos derechos jurídicos a la protección y a la supervivencia de su lengua y cultura. Estas garantías debe producirse en términos específicos y diferenciados respecto a la defensa genérica de la cultura y los grupos comunitarios en el seno de todo el Estado. El problema es cómo se realiza esta traducción de los derechos y deberes morales a los derechos y deberes políticos. Y como hemos dicho, ante quién. Aquí deseo discutir la tesis que recientemente ha defendido el pensador canadiense Will Kymlicka, que se ha ocupado de estas cuestiones a partir del problema de Quebec.

5. *El valor normativo de la existencia de la nación*

Expondré el argumento de la siguiente manera. Ante todo, Kymlicka reconoce que «los derechos de las minorías son decisivos para el futuro de la tradición liberal en todo el mundo»¹³. Luego pasa a afirmar que el iusnaturalismo moderno, con sus bases morales liberales, sólo ha tenido una interpretación

13- *Isegoría*, nº 14, 1996, pág. 36.

nacional¹⁴. De hecho, Kymlicka llega a aceptar en *Multicultural Liberalismo* que todos los liberales son liberal-nacionales, lo que para el historiador de las ideas es algo muy concreto y comprometido. Weber era una nacional-liberal. Kant, no. Al elevarse a estructura jurídica, la nación ha generado un Estado: eso es lo que se dice. La forma de asegurarse los derechos morales nacionales de reconocimiento en un mundo de conflictos y amenazas por parte de otros grupos ha sido el Estado nación. Ahora bien, en esta dialéctica de asegurarse frente a otros grupos, las grandes naciones-Estado han tenido necesidad de incorporar minorías nacionales por motivos diversos –a veces con su consentimiento y a veces sin él. Por mucho que la nación-Estado haya intentado homogeneizar su cultura en todo el territorio, estas minorías nacionales han sobrevivido con sus señas de identidad culturales. Tan pronto como pueden –desde diversos motivos y antecedentes– plantean el problema de su protección jurídica. El argumento de Kymlicka es una petición de principio: en la medida en que todo Estado moderno tiene una base nacional, la única forma de protección jurídica de las minorías es mimetizar el argumento de la nación mayoritaria y reclamar su propio Estado.

Kymlicka no expone el argumento de esta forma tan brutal. Pero de hecho, nos lleva por estos paisajes en blanco y negro, ajenos a toda teoría social, hacia esta idea: «Mantendré que el nacionalismo de las minorías puede ser compatible con los principios liberales y que de hecho puede ser tan legítimo como los proyectos de construcción nacional de las mayorías»¹⁵. Por mucho que el argumento ya esté ultimado de esta forma, Kymlicka da un rodeo que es meramente retórico. Dice entonces: la única forma de asegurar lo que piden las minorías es oponer una fuerza semejante a lo que las amenaza. Es así que lo que las amenaza es una política del Estado-nación, luego lo único que puede detener la amenaza es una forma bastante intensa de autogobierno¹⁶. Sobre esta forma de autogobierno se producirá una construcción nacional semejante a la que impulsó la nación mayoritaria.

14- «Los principios liberales, en principio, encuentran su desarrollo más idóneo en el seno de unidades nacionales cohesionadas, por lo que incentivan la integración en una cultura común fue una manera legítima de promover importantes valores liberales. Sin embargo, por las mismas razones, los liberales deberían también reconocer la realidad y la legitimidad de los nacionalismos minoritarios.» *Isegoría*, 14, 1966, pág. 21 «El valor básico de la libertad personal es visto en íntima relación con la pertenencia a una cultura nacional». *Idem*, pág. 25.

15- «Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal», *Isegoría*, 14, 1996, pág. 7.

16- «Las minorías deben [...] buscar el tipo de derechos y poderes de autogobierno necesarios para mantener su propia cultura societaria, es decir, crear sus propias instituciones económicas, políticas y educativas en su propia lengua.» [*Isegoría*, 14, 1996, pág. 13].

Sea cual sea, sin embargo, esta forma de autogobierno, a la postre será un Estado. Pues si fracasa, el grupo nacional elevará la reivindicación y exigirá de forma clara el Estado propio. Pero si el autogobierno triunfa, entonces producirá una construcción nacional genuina que aumentará las diferencias con el grupo nacional mayoritario y a la postre tendrá como evidencia que aquel autogobierno es viable como Estado¹⁷. Así que al final se exige la forma de Estado-nación, bien porque la comunidad haya triunfado, o bien porque haya fracasado en su construcción mediante formas intermedias de autogobierno. Si ha triunfado, porque de hecho ya lo tiene; si ha fracasado porque le es necesario una medida más fuerte para lograrlo. En este contexto, Kymlicka puede decir que el federalismo, como forma intermedia y provisional de reconocimiento jurídico, carece de relevancia para resolver el problema del multiculturalismo plurinacional¹⁸.

La sustancia del argumento de Kymlicka es que el nacionalismo estatalizante del pasado justifica el nacionalismo estatalizante del presente¹⁹. La tesis es que «la vida política tiene una dimensión inevitablemente nacional»²⁰. Kymlicka así propone de hecho la vigencia y la proliferación de la categoría estrictamente moderna del Estado-nación. De hecho, la clave de su argumento está aquí: «cualquier restricción al autogobierno –cualquier cosa que no sea un Estado independiente necesitará justificación»²¹. Lo natural es que una nación tenga un Estado. Esto es lo normativamente correcto. Kymlicka así nos propone un viaje que el mundo moderno ya ha hecho y del que no se ha sacado nada aparentemente bueno. Su argumento es, de cabo a rabo, estrictamente conservador en un momento histórico en el que quizá necesitemos no serlo. De hecho, ni siquiera observa la dimensión supranacional y supraestatal de los procesos modernos,

17- «El éxito del federalismo al asumir el autogobierno puede sencillamente animar a las minorías nacionales a buscar la secesión. Cuanto mayor sea el éxito del federalismo para responder al deseo de autogobierno, mayor será el grado de reconocimiento y de afirmación del sentimiento de unidad nacional entre el grupo minoritario, fortaleciendo así su confianza política». *Revista Internacional de Filosofía Política*, 7. 1996, pág. 45. El argumento puede complicarse mediante una cláusula adicional: que el federalismo otorga evidencia a favor de la confederación y, por lo tanto, de dos pueblos originarios que sólo bajo ciertas condiciones se unen sin perder nunca de facto la soberanía final. [*idem*, pág. 46]. Además, viene facilitado por la apreciación, relativamente ignorante, de que los costes de la secesión han caído dramáticamente.

18- «Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo». *Revista Internacional de Filosofía política*, 7, 1996, pág. 20.

19- «Creo que, desde el punto de vista liberal ortodoxo, los derechos de los Estados a determinar quién posee la ciudadanía descansan sobre el mismo principio que justifica los derechos de grupo en el seno de los Estados y que, por consiguiente, la aceptación de los primeros lleva lógicamente a la aceptación de los últimos.»

20- *Isegoría*, nº 14, pág. 27. *Isegoría*, nº. 14, pág. 35.

21- *Revista Internacional de Filosofía Política*, n. 7. p.47.

sino que conserva la autopercepción ilusa que el nacionalismo –ideológico y triunfante, o derrotado y resentido– tiene de los procesos modernos. En este sentido, él razona en todo momento dentro del argumento nacionalista, que se hace fuerte interpretando que la modernidad ha sido la construcción del Estado–nación como protección de culturas mayoritarias. Pero el Estado no es la nación mayoritaria armada. Esta es lo que hizo del Estado la ideología nacionalista. Fruto de estos intentos ha sido la tragedia Europea. Desde nuestra consideración del Estado, sin embargo, éste ha venido impuesto y fortalecido por realidades completamente ajenas a la nación y a la cultura, completamente ajenos a los problemas morales de la vida buena.

6. *Los supuestos de Kymlicka*

Esta posición está sostenida por una serie de supuestos que son claramente discutibles. Ante todo, está el argumento, que considero ligero, de considerar el Estado moderno, soporte máximo de las potencias civilizatorias y universales, como *via regia* para imponer la cultura nacional mayoritaria. El Estado moderno no se instauró para construir una cultura nacional o desde una cultura nacional. Su última razón, como ha demostrado Foucault, fue disciplinar a la totalidad de la sociedad en tareas universales, no defender una cultura. La perspectiva de Kymlicka, de hecho, está diseñada para la autoafirmación de la nación minoritaria en una lucha de naciones en la que una gana y otra pierde. De esta forma, el argumento de Kymlicka hace necesaria la injusticia sufrida por la nación minoritaria frente a la nación mayoritaria. Esto es un relato histórico destinado a cargar las relaciones espirituales entre las culturas con daños y agravios morales. Creo que esto es inmoral. Ningún Estado ha cabalgado sobre una nación mayoritaria y se ha impuesto sobre una nación minoritaria. El Estado ha cabalgado sobre fuerzas de poder que estaban en la nación mayoritaria y en la nación minoritaria –a veces más en las naciones minoritarias, como la oligarquía vasca y catalana en el caso del reciente Estado español, o las oligarquías flamencas en el caso belga– y se ha dirigido tanto contra elementos culturales de la nación mayoritaria como de las naciones minoritarias. Una visión menos centrada en el agravio histórico sufrido por la cultura minoritaria, mostraría que también las llamadas culturas mayoritarias han sufrido en sus carnes la acción civilizatoria del Estado. De hecho, el Estado mató con más facilidad la cultura de la nación mayoritaria y su diversidad, en la medida en que la dejó sin esa capacidad de resistencia ante lo ajeno. Por ejemplo: el Estado franquista mató tanto la cultura en español como la cultura en catalán. De hecho, el exilio de la cultura en castellano representa una pérdida inconmensurable con la cultura que permaneció en el Estado. Lo más sorprendente de todo es que aquella cultura que debió marchar al exilio, se expresase en la lengua que se expresase,

se reconoció como española y fraternal. Lo que resultó en la España franquista, en todo caso, no fue la expansión de una cultura mayoritaria, sino el uso discrecional por parte del aparato del Dictador de determinados bienes electivamente afines con lo buscado: la construcción de una homogeneidad humana intercambiable al servicio del desarrollo económico –p.e. la lengua mayoritaria más económica, o los valores más racionales y metódicos de algunas minorías–, o la imposición de determinados valores, como el catolicismo. El Estado, en suma, no fue creado para servir a la cultura en absoluto, fuese mayoritaria o minoritaria.

Como *pragma* de poder tiene un telos propio. En el ejercicio de este poder, el Estado –con sus planes de estudio educacionales, su política de inversiones, la forma de reclutar a sus líderes y de gestionar sus medios de comunicación– amenaza por doquier a la cultura, mayoritaria y minoritaria, comunitaria o cosmopolita. Reclamar un Estado propio para defender la cultura propia muchas veces puede ser la mejor manera de abrir la puerta al enemigo en la propia casa.

Lo cual no quiere decir que no exista derecho a reclamar un Estado propio. El voluntarismo moderno, que sostiene en último extremo el derecho subjetivo, es aquí soberano y fundamento último infundado de todas las soberanías. Ahora bien, ese voluntarismo, con la violencia implícita o explícita que conlleva, no puede exigir reconocimiento incondicional. Si quiere ser reconocido por otros en ese derecho subjetivo, debe presentar razones éticas y políticas que avalen ese derecho. Lo que discuto es que esta reclamación de Estado propio sea electivamente afín a la defensa de una cultura minoritaria y que implique la defensa de bienes morales relacionados con la vida buena, que en el mejor de los casos serán bienes parciales, como hemos visto. Ciertamente, el nuevo Estado tendría una cultura propia. Pero hay razones para pensar que sería altamente selectiva, claramente complaciente, necesariamente acrítica. Como ha reconocido Waldron,²² muchas veces preservar una cultura auténtica o integral implicaría adoptar una forma de vida completamente inauténtica, en la medida en que negaría el intercambio cultural y la habilidad del individuo para cuestionar sus propias herencias culturales.

Este hecho sería tanto más evidente, cuanto más necesidad de autoafirmación cultural necesitaría el Estado nuevo y minoritario. La capacidad de los nuevos sistemas de comunicación, el empuje supranacional de las lenguas mundiales, capaces de permear las fronteras políticas, obligaría al nuevo Estado minoritario a mantener de forma protegida la cultura a pesar de su autoridad soberana. Este proteccionismo voluntarista afectaría profundamente a la creatividad de la cultura. Todo esto, sin olvidar que la *ratio* profunda del Estado obligaría siempre

22- "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", en *The Rights of Minority Cultures*, Kymlicka, ed. op. cit. pág. 93-123

a considerar el gasto cultural como muy lateral en el presupuesto, y ese gasto estaría por doquier sometido a sus exigencias simbólicas de representación. Se construiría una cultura oficial, desde luego, que tendría poco que ver con la cultura capaz de elaborar el duelo, única que reclama reconocimiento moral.

En este sentido, sería más honesto reclamar un Estado propio por intereses y poder, por la desnuda voluntad de administrar de forma más racional los escasos recursos humanos y económicos, por la firme decisión de no compartir un destino común con otros grupos, si fueran incapaces, por ejemplo, de ejercer responsabilidades económicas o éticas, o de limitar sus hábitos de injusticia. Estos argumentos, que no requieren una homogeneidad nacional para hacerse comprensibles, me parecerían serios y racionales. El argumento de la protección cultural me parece indirecto y espurio.

La ulterior premisa escondida es que la lengua por sí misma ya es cultura. Es cierto que todas las definiciones de nación hablan de lengua e historia común. Un autor más clásico, como T.H. Green era todavía capaz de añadir la premisa de una literatura común²³. En aquel proceder hay algo de extraño. Pues en efecto, se definen con diferente intensidad dos elementos de la noción de cultura nacional. Por una parte, se propone a la cultura el altísimo rasgo normativo de ser capaz de generar una vida buena, de determinar los límites de lo imaginable, de generar desde su lengua todo tipo de grupos comunitarios en todas las esferas de acción, y de dotar de profundidad vital a las interpretaciones de la experiencia humana, conformando la identidad del ser humano, el núcleo duro de la personalidad²⁴. Es más, la superioridad espiritual de la cultura sobre el individuo viene reconocida por la supervaloración de la pertenencia frente a la realización del sujeto individual. Se supone que la potencialidad de la cultura supera con mucho las actualizaciones de las que un individuo es capaz. Gadamer lo dijo de una forma efectiva: el ser del lenguaje es más que el habla. La potencia es más que el acto, diría un castizo aristotélico.

Ahora bien, frente a esta consideración altísimamente normativa de la cultura, que en el fondo define su función, los defensores de la relevancia de las minorías culturales, la definen pura y simplemente por la existencia de una lengua y una historia compartida. Desde este punto de vista parece que la mera positividad existencial de una lengua asegura el cumplimiento teleológico de su función para la vida buena. Esto es más bien discutible. Pero si lo es, entonces se requieren ulteriores criterios para reconocer qué debe incluir una cultura en sentido normativo. Parece que este plus normativo no se rellena por el hecho de que la lengua sea reconocida como oficial por un Estado propio.

23- *Lectures on the principles of political obligation*, Londres, Logman's 1941, pág. 130-131.

24- cf. Kimlicka, *The Rights of Minority Cultures*, op. cit., pág. 7.

La definición de criterios ulteriores es inviable mientras se prime el valor de pertenencia sobre el valor de realización. Esto es: si el valor de una cultura se deriva de su mera pertenencia a ella, entonces se olvida todo el argumento moral. Nadie puede concebir una vida buena sin la autonomía. Ahora bien, la mera pertenencia genera paternalismo, no autonomía. La realización se requiere para que nuestra noción de vida buena se mantenga como algo que nos debemos a nosotros mismos. Pero si esto es así, el valor de una cultura será tanto más interno a la vida buena cuanto más reclame la realización y no la pasiva pertenencia. Ahora bien, esto no está garantizado por el mero hecho de la existencia de la lengua. Es más claro que se requiere una lengua culturalmente viva y creativa, esto es, una literatura. Así que todo el problema de la cultura –minoritaria o mayoritaria– exige plantearse el problema de la literatura con la vida humana. Pues sólo una literatura capaz de refractar la experiencia humana de las diferentes esferas de acción puede reclamar por parte del individuo la realización de su propio relato sintético, con el que está asociado nuestra idea de autonomía.

Si la clave de la vida buena es la realización, y no la pertenencia, entonces tenemos que plantearnos el problema de la literatura. Éste no es soluble sino de una forma supranacional, tal y como lo mostró E. R. Curtius respecto de Europa como unidad de literatura. Lo que hay que garantizar entonces es el trabajo histórico de la literatura, con cuyos fragmentos de diversas procedencias construye el hombre su propia vida. Las tesis de Waldrom se imponen con rotundidad²⁵. Pues la literatura es un concepto supranacional y vive de tradiciones supranacionales y hoy sólo es realmente en las lenguas post-nacionales. De hecho, incluso las literaturas minoristas son inviables sin el diálogo con la literaturas ajenas. Sin reivindicar el valor moral de la literatura como ámbito del reconocimiento recíproco moral no es posible entender el tema que debatimos. En la literatura se realiza el derecho y el deber moral de las minorías a su diálogo.

7. Homogeneidad

Aquí nuestro argumento puede sufrir un giro importante. Desde este punto de vista, la premisa más difícil de sostener de Kymlicka es la que trabaja con un juego de minorías y mayorías homogéneas en su autopercepción nacional. De hecho, en mi argumento no se trata de negar la existencia de la nación. Se trata de negar la homogeneidad, la unicidad en su interpretación. Pues ya hemos visto que las llamadas culturas nacionales mayoritarias no son tales, sino culturas

25- "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative". *The Rights of Minority Cultures*, Kymlicka, ed.op. cit. pág. 93-123.

postnacionales y mestizas de alcance mundial. Pero las llamadas culturas minoritarias homogéneas tampoco son tales, sino parciales en su homogeneidad, justo por la penetración variable de las anteriores en sus territorios.

La visión más implícita de homogeneidad con la que juega Kymlicka está llena de turbias ilusiones. De lo que se trata es de negar que la nación exista como una esencia, sin la contribución y la realización de los hombres del presente. Esta identificación de nación con pasado cultural, y luego con espacio y territorio, sobre la que basa la noción habitual de homogeneidad, complica las cosas. Porque hasta ahora todo el argumento reposaba sobre los derechos de los hombres, y de los grupos humanos, no de los tiempos, espacios y territorios. La noción de homogeneidad, que en el fondo dice que un espacio es el ser, y que las características de este ser del espacio se imponen normativamente sobre los hombres –esta tierra es X y por lo tanto los hombres deben ser Y– es una de las más usadas en el nacionalismo político, y una de las más peligrosas. Carl Schmitt ha fundado en ella la necesidad de la vinculación amigo-enemigo, como forma de construir homogeneidades nacionales espacialmente visibles.

Como tal, esta base categorial rompe todo lo que hemos reconocido como dimensión espiritual de la cultura. En el fondo, la tesis tiene dos partes. Primero, que existen minorías culturales homogéneas dentro de mayoría igualmente homogéneas, que han mantenido su pureza y su aspiración inmaculada a lo largo de la historia, por lo general de sometimiento. Esto permite reconocerlas como naciones minoritarias y agraviadas. Como vemos, en todo esto lo único visible no es la minoría homogénea nacional, sino el territorio. La ulterior premisa es que la facticidad existencial de una nación así entendida como homogeneidad es criterio normativo suficiente para reclamar un Estado sobre su territorio.

De hecho podemos poner en duda las dos premisas escondidas. Primero que existan naciones homogéneas –mayoritarias o minoritarias–, y segundo, que su hipotética facticidad existencial implique normativamente el derecho al Estado.

¿Qué lleva consigo el concepto de homogeneidad? ¿Cómo reconocerla? La misma lengua, la historia compartida, la existencia incluso de una literatura otorga el estatuto de una comunidad cultural, pero no otorga la cualidad mágica de la homogeneidad. La comunidad cultural es una categoría ética, la de homogeneidad es propia de un mito tecnificado. Es más fácil que la lengua, la historia compartida, la existencia de la literatura, en la medida en que son realidades espirituales y, según Hegel, dialógicas, históricas y relativas, produzca realmente cierta heterogeneidad social. De hecho, lo único que produce homogeneidad es la ruptura del diálogo mediante la autoafirmación existencial que divide entre amigo y enemigo. Ahora bien, no conozco ninguna teoría de

amigo-enemigo productora de homogeneidad que no reconozca la categoría de enemigo interior y exterior, ni que, por tanto, reconozca la heterogeneidad interior y exterior a eliminar.

Por aplicarlo al caso español: la lengua, la historia y la literatura vasca, ¿ha generado una cultura homogénea? La lengua castellana, ¿es una lengua ajena al País vasco? La historia compartida, ¿se reclama compartida sólo entre los vascos? ¿No hay una historia compartida entre vascos y castellanos, o vascos y astures, o vascos y gallegos? Todos juntos dieron su sangre en guerras comunes, en todas las trincheras imaginables en España y en América. ¿Qué hace a dos vascos radicalmente homogéneos entre sí respecto a la heterogeneidad radical de un burgalés? Afirmar que así es sólo puede hacerse desde un narcisismo de las pequeñas diferencias que diría Freud. Ahora bien, ¿somos capaces de afirmar que este narcisismo es parte de la vida buena? ¿*Debemos* reconocer la interpretación narcisista de esta diferencia según un concepto fuerte de *deber*?

Lo que está en la base de toda esta tesis es que las naciones minoritarias *serían* homogéneas si la historia no hubiese existido tal y como ha existido. Pero si la historia no hubiera existido tal y como ha existido, ¿qué habría de la historia compartida, del legado del pasado, de la esencia en el tiempo? Además, ¿por qué esta historia factual y existencialmente confirmada no tiene rango normativo, mientras que la existencia histórica contrafáctica de la *nación* minoritaria sí? Claramente, una premisa interviene en este juego: la historia, tal y como factualmente es, resulta del poder y de la violencia de una nación contra otra. Se supone, normativamente hablando, que la historia pasada no debería haber existido, y se supone que la historia futura, con un nuevo poder, sería normativamente adecuada. Es lo que manifiesta cierto líder político: la lengua castellana en Cataluña es fruto de una antigua violencia. Naturalmente, también la lengua catalana en Cataluña lo es. Si hemos de regresar a la situación histórica ideal, se dice en algunos sectores de Cataluña, entonces es Jaime I el que debe resucitar. Da igual lo que pensasen los moriscos de Valencia o de Murcia de aquel hecho histórico *normativo*. ¿Hasta dónde tenemos que regresar para encontrar la situación histórica ideal no violenta que funde derechos morales? Sólo las víctimas deberían ponerle fin a este regreso, pero entonces sabemos que nunca nos detendríamos. Sabemos, con Walter Benjamin, que las víctimas se amontonan desde que se amontona el tiempo histórico. Pensar que la nación mayoritaria es el enterrador universal, y lanzar a los hombres concretos del presente, *vellis nollis*, a su ancho cuerpo, es otra forma de prolongar la injusticia.

Pero además, ¿estamos seguros de que toda la historia anterior es fruto de la violencia? ¿Estamos seguros de que toda la historia anterior es lucha por el *pragma* del poder? Los millones de libros en castellano que desde siglos existen en las bibliotecas catalanas, ¿están allí por un decreto violento? Y si no es así,

¿de esa facticidad existencial de diálogo cultural no se sigue norma alguna? Si desde muy antiguo la política de migración no se reguló entre las tierras de los reinos hispánicos, si desde antiguo los gobernantes no impulsaron políticas de cierre a la inmigración, sino que la impulsaron y la motivaron, considerando los territorios hispanos tierra franca, ¿fue violenta la creación de una sociedad altamente heterogénea? Y si la sociedad asentada en los territorios asociados a naciones minoritarias es pacíficamente heterogénea, ¿qué pasaría si, atendiendo al derecho de los espacios, y no a los de los hombres, se concediese a las partes pretendidamente homogéneas la construcción de un Estado-nación? ¿Por qué no habría que reconocer para la parte minoritaria de la sociedad minoritaria el mismo derecho? ¿Por qué la mimesis del argumento nacional se detiene donde lo detiene Kymlicka? Si no existe la homogeneidad en las unidades nacionales de las que se habla, ¿qué hacemos? Abandonamos el argumento, o lo hacemos proliferar hasta que la homogeneidad tenga evidencia intuitiva en las oportunas unidades. ¿No será mejor reconocer, con M. Walzer, que la homogeneidad es inviable en nuestra sociedad?²⁶ ¿No debemos renunciar a las categorías mitológicas y ontológicas de homogeneidad y heterogeneidad, y reconocer que el territorio de lo humano es el de las diferencias infinitesimales, esto es, el de las diferencias medibles, parciales y finitas, transitables y pactables?

Buchanan ha establecido el problema y creo que puede enseñarnos algunos argumentos, que yo posteriormente complementaré. Buchanan reconoce que no se puede aspirar a un mundo de Estados homogéneos ni siquiera aumentando la secesión al límite. Puesto que no toda minoría puede tener su propio Estado, se requieren criterios ulteriores a la propia existencia como minoría nacional para que el argumento sea moralmente atendible. Lo moralmente asumible no es una cualificación sin importancia, ya que lo que determina el valor de la minoría cultural es su derecho moral. Buchanan concluye que del derecho moral al reconocimiento sólo se concluirá el derecho jurídico a un Estado si esta minoría no puede garantizar su propia supervivencia como minoría de otra forma. Esto quiere decir dos cosas: primero, que puede haber argumentos morales, de injusticia no estrictamente cultural, que pueden fundar la pretensión de un grupo a fundar su propio Estado. Segundo, que también pueden ser argumentos de índole cultural, *pero no derivados de la mera existencia de un grupo cultural calificado*. Para ello se requiere que ese grupo no pueda ver reconocido en modo alguno su derecho moral a aprender, emplear, desplegar y promover culturalmente la lengua materna o nacional.

26- «En el mundo actual, la homogeneidad es algo raro, por no decir inexistente». «La política de la diferencia», *Isegoría*, 14, 1996, pág. 43.

8. *El derecho de las minorías*

Así pues, incluso rechazando la existencia de naciones homogéneas, incluso rechazando la comprensión sublimada y global de las mismas, incluso rechazando la dinámica inmediata de nación-Estado, las minorías nacionales tienen derechos morales en relación con sus dimensiones culturales. Incluso reconociendo que, aún dándose todos estos supuestos, no por eso se legitima moralmente la creación de un Estado, reconocemos que los derechos morales de las minorías nacionales podrían traducirse en derechos políticos, esto es, podrían exigir que sus derechos morales se aseguren coactivamente. Aquí estamos ante el problema real.

Si un derecho moral no se realiza por un cierto derecho político de ninguna forma, entonces se tiene derecho jurídico a crear políticamente otro derecho. No es entonces la mera facticidad la fuente de la normatividad, sino la injusticia flagrante, continua, sin horizonte de ser superada, infligida al grupo minoritario. Pero entonces, la existencia de ciertos niveles de justicia en un Estado en relación con minorías culturales será un argumento normativo para que el Estado continúe existiendo en la medida en que no pone en peligro la existencia de la cultura de la minoría nacional.

Los criterios de injusticia contra una minoría son claros: prohibición de emplear la lengua materna, con todo lo que trae consigo, hasta los límites que le dicte la creatividad de sus hombres. Ahora bien, el reconocimiento de derechos políticos siempre se ha presentado ante alguna instancia y requiere de reclamación previa. La instancia de reclamación de este derecho cultural es el Estado, naturalmente. ¿Cómo se traduce el derecho moral al derecho jurídico? ¿Cómo puede reconocer el Estado plurinacional el montante de las reivindicaciones minoritarias? Sin ninguna, la reclamación inicial será la de reconocer la unidad de una circunscripción política propia donde se puedan hacer visibles estas reivindicaciones sobre la lengua materna. La historia, los antecedentes en autogobierno sobre un espacio y en instituciones, es aquí determinante, desde luego. Pero la única manera de neutralizar la hipóstasis de categorías tales como homogeneidad, consiste en mantenerse atentos a un argumento que hasta ahora no he visto manejado en este contexto y que creo que es interesante.

La reivindicación de un espacio como unidad sobre la que se hace visible una reclamación no tiene como finalidad sostener la pretensión de homogeneidad cultural sobre el mismo. Pero sí puede tener como legítima aspiración presentar al Estado el ámbito donde el grado y la proporcionalidad de heterogeneidad cultural son tan intensos que genera un problema político de derecho al reconocimiento moral y jurídico. Sobre este territorio, el Estado por tanto, para garantizar la heterogeneidad, deberá reconocer los derechos culturales de la minoría

nacional y deberá reconocerlos no directamente vinculados al número de votantes que lo reclamen. Sería absurdo aplicar la proporcionalidad pura para reconocer el derecho de minorías. Sea cual se su número, los protección es un derecho absoluto.

Ahora bien, en este espacio reconocido, ninguno de los que reivindican el derecho al reconocimiento puede aspirar a ser expresión visible de la totalidad social. La heterogeneidad de base no se hace visible en todo alguno, sino en diferencias y proporciones. Así que, en cierto modo, si la representación siempre es parcial, el mejor sistema de reconocimiento jurídico por parte del Estado en sociedades multiculturales será dejar la libre organización política de los grupos y potenciar la representación plural de derechos culturales. Que sea la propia dialéctica de reconocimiento político de los diversos grupos en el seno de un autogobierno democrático el que genere derecho sobre asuntos culturales, derecho que será *eo ipso* reconocido por el Estado. Pues este proceder genera el máximo respeto a las relaciones de realización, de compromiso activo, y no de pertenencia pasiva, reproduce políticamente las exigencias de reconocimiento moral entre los grupos culturalmente diferentes y cercanos y resulta exquisito con los derechos humanos base de toda normatividad moderna y democrática. Por lo demás, permite que los que tienen una relación sublimada con su propia cultura nacional la realicen, pero que los que tienen una relación conscientemente parcial con la misma, la complementen con las culturas globales más cercanas y afines.

Por lo tanto, es responsabilidad de todo Estado al que se le plantean derechos de grupos minoritarios garantizar una forma de visibilidad de los mismos justa y moralmente defendible. Indudablemente, en este juicio se juega su futuro, su noción de justicia, y en este sentido el montante de las ulteriores reivindicaciones. Pero esto implica también que es responsabilidad del Estado no aceptar formas de representación política que, aunque aparentemente democráticas, juegan con criterios de homogeneidad, pero que en el fondo son las herramientas para producirlas violentamente. Así por ejemplo, los referendums, que forman parte de la cultura de la homogeneidad, de la diferencia amigo-enemigo, de la imposibilidad de mantener un diálogo permanente, que implica el máximo desconocimiento del derecho de minorías, que protege decisiones tremendas e irreversibles, y que, dada la heterogeneidad real de la sociedad, generan tantos daños morales y jurídicos como hipotéticamente resuelven. Pues nadie está en condiciones de garantizar que el Estado nuevo garantice a las minorías que no voten por la cesión derechos semejantes a los que el Estado global concedió a la minoría que ahora secesiona.

Por lo tanto, si no hay injusticia cultural, no hay criterios moralmente vinculantes para reclamar un Estado propio sobre la base del argumento de la nación. Naturalmente, puede haber injusticia de otro tipo, pero entonces el Estado recla-

mado no necesita basarse en la idea de nación. Además, claramente, queda la cuestión de si la reclamación de un Estado propio se hace ante el Estado de referencia o bien ante la comunidad de Estados. Creo que este último siempre es el caso. No comprender la dimensión internacional del hecho “Estado”, no entender que el Estado es una realidad de política internacional y sólo tiene sentido en relación con otros Estados, está en la base de muchas percepciones de la historia de la nación minoritaria como agraviada por la nación mayoritaria. Una reclamación generalizada de nuevos Estados, por lo tanto, fuerza ante todo a una política internacional de reconocimiento de minorías y de instauración de justicia intraestatal justo par evitar una alteración drástica de las relaciones internacionales. De hecho, esto es lo que sucede con los recientes procesos de integración confederal de los Estados europeos, compensados por mecanismos de integración regional, que Kymlicka no tiene en cuenta para nada en sus análisis, lo que le confieren un aspecto espectral y ahistórico bastante extraño.

Como conclusión, entonces: las relaciones entre la vida buena y el Estado son más bien problemáticas siempre. Cómo afectaría un Estado nacional nuevo a una cultura minoritaria es un misterio. Sin duda generaría una cultura oficial, altamente simbólica, complaciente y fuertemente acrítica, profundamente voluntarista y autoafirmativa. Cómo se relacionaría esta cultura con las exigencias actuales de elaboración del duelo y de la vida buena es un misterio, pero creo que tiene más probabilidad de generar rechazo que entusiasmo. Justificar la necesidad de un Estado propio desde la exigencia de protección cultural es más bien una apuesta arriesgada. En este sentido, tiene más posibilidades de abrirse camino una defensa de la cultura desde administraciones y estrategias no directamente vinculadas a las funciones estatales.

Sin ninguna duda, nada garantiza que una cultura nacional tenga más posibilidades de cumplir su función de dinamizar un sentido de la vida buena si además cuenta con un Estado propio. Puede suceder lo contrario: una cultura puede especializarse en los elementos extra-civilizatorios, como por ejemplo la cultura alemana del clasicismo. Y puede suceder que la adopción de una dimensión de Estado, que finalmente está al servicio administrativo de las fuerzas civilizatorias modernas, deseque la capacidad hermenéutica de una cultura. Tener un Estado propio no es un derecho jurídico que se derive del derecho moral a una cultura propia, salvo que las dimensiones existenciales de la vida y de la cultura estén en peligro extremo e insuperable, de tal manera que entre *nosotros* y *ellos* se verifique una relación amigo-enemigo.

La creación de un Estado propio es así un medio indiferente para la cuestión propiamente moral de la cultura nacional comunitaria. De hecho, esto se puede decir de todas las comunidades culturales posibles en el seno de un Estado: vale para los grupos mayoritarios y para los grupos minoritarios, en relación con el

Estado existente y en relación con el futuro. Para la cultura que se expresa en el idioma del Estado o para las culturas que se expresan en idiomas minoritarios. Estos deben disponer de los recursos para su reproducción cultural, pero este derecho no implica por sí mismo que además obtengan el derecho a la creación de un Estado.

De hecho el problema de los derechos siempre deben definir ante quien se eleva el derecho. Hemos visto que el derecho moral de una comunidad cultural se eleva ante otra comunidad cultural. El derecho de todas ellas a su defensa se eleva frente al Estado. Esta reclamación propone poderes de autodirigir recursos a la defensa de la cultura y de las lenguas minoritarias, que serán tanto más exitosos cuanto menos directamente oficiales sean. El derecho a formar un Estado, que se puede sostener por razones de injusticia perenne, que no puedan resolverse en el seno de un Estado y que afecta a cuestiones no meramente culturales sino éticas, económicas y políticas, no se puede elevar frente al mismo Estado. Mi tesis es que en una sociedad internacional regularizada, el derecho a fundar un Estado no puede basarse inmediatamente en argumentos morales derivados la vida buena, culturalmente definida, sino en complejos argumentos de justicia. Sobre esto se ha discutido sin embargo muy poco. Quizás la ingente discusión del multiculturalismo y los derechos culturales de las minorías está aquí ocultando otros problemas más complejos.

Esto fundamentalmente quiere decir que la idea de salvar una cultura nacional –en un sentido de gran o de pequeña nación– no implica la idea de Estado–nación. No todo derecho moral de los grupos tiene una dimensión estatal, ni todo derecho de la nación tiene la forma de derecho a Estado. Pero sea como sea estoy muy de acuerdo con Ferran Requejo: hemos redefinido los supuestos liberales modernos de tal manera que los grupos vean reconocidos sus derechos como tales grupos. No es contradictoria esta aspiración con las bases normativas de las democracias liberales. Mucho menos es contradictoria con los procesos modernos. Como he defendido en otros sitio, sin embargo, cabe considerar críticamente estos procesos comunitarios de manera que no produzcan ni vivan de teologías políticas²⁷.

27- Cf, su trabajo «Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales.» En *Revista Internacional de Filosofía política*, 7. (1996) pág. 93-120.