

# JUSTICIA ABSTRACTA Y DIVERSIDAD CULTURAL: UNIDAD EN LA DIFERENCIA\*

## ABSTRACT JUSTICE AND CULTURAL DIVERSITY: UNITY WITHIN DIFFERENCE

Mariano C. MELERO DE LA TORRE  
*Universidad Carlos III de Madrid*

RESUMEN: El presente trabajo se divide en tres partes. La primera estudia las relaciones entre el liberalismo y la cultura, poniendo de relieve los presupuestos nacionalistas de las sociedades democráticas modernas. La segunda parte se centra en la propuesta del «multiculturalismo liberal», según la cual es necesario algún tipo de reconocimiento oficial de las diferentes identidades culturales como complemento a los derechos comunes de la ciudadanía democrática. Por último, la tercera parte plantea algunos de los problemas no resueltos de la alternativa multiculturalista, lo que conduce al autor a matizar la legitimidad de las reclamaciones de reconocimiento cultural con una enérgica defensa de los derechos y libertades básicos de la igual ciudadanía —en una propuesta final que, a falta de mejor nombre, llamaremos *unidad en la diferencia*—.

PALABRAS CLAVE: liberalismo democrático, multiculturalismo liberal, neutralidad política, reconocimiento, derechos comunes, ciudadanía multicultural.

ABSTRACT: This work is divided into three parts. The first is a comparative study between liberalism and culture,

---

\* Este trabajo se inscribe en el Proyecto de investigación «Cultura de la legalidad: Transparencia, Confianza y Responsabilidad (Trust-Cm)» (S2007/HUM-0461), que financia el Programa de actividades I+D entre grupos de investigación de la Comunidad de Madrid en Socioeconomía, Humanidades y Derecho.

demonstrating the nationalist assumptions of modern democratic societies. The second part analyzes «liberal multiculturalism», which affirms that some kind of public acknowledgement of the different cultural identities is necessary, as a complement to the common rights of democratic citizenship. The last part seeks to discover the boundaries of the multicultural thesis; taking into account its open or unresolved questions, the legitimacy of the claims of cultural acknowledgement is qualified, which lead us to an energetic defense of basic rights and liberties of equal citizenship – in a final proposal that, in absence of a better name, we will call *unity within difference*.

KEYWORDS: Democratic liberalism, liberal multiculturalism, acknowledgment, political neutrality, common rights, multicultural citizenship.

En el presente artículo nos proponemos discutir la tesis de la neutralidad cultural. Dicha tesis rechaza que la base de la unidad social en un régimen constitucional sea una identidad cultural concreta. El cemento que mantiene unida a una sociedad democrática es, según la tesis en su aspecto positivo, un sentimiento de identidad cívica compartida, cuya base radica en la concepción que tienen los ciudadanos de sí mismos como personas morales libres e iguales. Así, la integración política en una sociedad multicultural, o en una federación plurinacional, presupone únicamente una cultura política común, centrada en torno a los principios de la justicia liberal y las ideas de la ciudadanía democrática. Aunque una sociedad bien ordenada esté dividida y sea pluralista, «el acuerdo público sobre cuestiones de justicia política y social da soporte a los vínculos de amistad cívica y asegura los lazos asociativos»<sup>1</sup>; la unión social se funda «en una concepción pública compartida de la justicia que se compadece bien con la concepción de los ciudadanos como personas libres e iguales en un Estado democrático»<sup>2</sup>. La protección de los derechos civiles y políticos de los individuos es suficiente para dar acomodo a la diversidad cultural. Las libertades de asociación, de culto, de expresión, de libre circulación y de participación política permiten formar y mantener los diversos grupos y asociaciones que forman la sociedad civil.

---

<sup>1</sup> Rawls 1999, p. 327.

<sup>2</sup> Rawls 1996, p. 304.

Nuestra discusión no pretende demostrar que esta tesis sea falsa; al contrario, partimos de la convicción de que los derechos individuales abstractos son un instrumento decisivo para el reconocimiento de la diferencia cultural (y de las diferencias en general). Lo que nos proponemos es trabajar en los límites de la tesis, allí donde entran en conflicto la justicia abstracta y los reclamos de la diferencia cultural. Dividiremos nuestra tarea en tres apartados: en primer lugar, estudiaremos las relaciones entre el liberalismo y la cultura, poniendo de relieve los presupuestos nacionalistas del liberalismo democrático; en segundo lugar, veremos la propuesta del «multiculturalismo liberal», según la cual, dado que un Estado liberal promueve inevitablemente una cultura en su territorio, es necesario algún tipo de «reconocimiento» oficial de las diferentes identidades culturales de un país, como complemento a los derechos comunes de la ciudadanía democrática<sup>3</sup>; por último, esbozaremos algunas de las preguntas abiertas o problemas no resueltos de la alternativa multiculturalista, lo cual nos conducirá a matizar la legitimidad de las reclamaciones de reconocimiento cultural mediante una enérgica defensa de los derechos y libertades básicos de la igual ciudadanía —en una propuesta final que denominaremos, por usar una frase con cierto prestigio en nuestros días, *unidad en la diferencia*.

## 1. Los reclamos de reconocimiento cultural

El liberalismo político aborda la diversidad cultural mediante la misma estrategia de neutralidad estatal que recomienda para acomodar el pluralismo razonable en cuestiones religiosas, morales y filosóficas en general. Promover o expandir culturas no es asunto de los Estados liberales, igual que no lo es la difusión de creencias religiosas o convicciones morales. El objetivo principal de un Estado liberal es garantizar unos principios de justicia que establezcan la igualdad de derechos y una equitativa igualdad de oportunidades y recursos para todos los individuos. Es irrelevante, por tanto, que unos obtengan mayor satisfacción que

---

<sup>3</sup> Con la expresión «identidad cultural» nos referimos a aquellas identidades colectivas cuya base de reconocimiento mutuo es cultural. Aunque los reclamos de reconocimiento cultural se extienden a grupos de carácter muy diverso —que abarcarían las «demandas por el reconocimiento de las perspectivas peculiares de las minorías étnicas, ‘raciales’ y sexuales, así como las diferencias entre los géneros» (Fraser y Honneth 2003, p. 7)—, aquí me ceñiré a los grupos que comparten una «cultura nacional», en concreto, a los inmigrantes, las minorías nacionales y los pueblos indígenas, pues son éstos los que representan el mayor desafío a la estabilidad de las democracias liberales. Para una categorización exhaustiva de los grupos culturales, véase Levy (1997).

otros del uso de esos recursos iguales. El hecho de que alguien tenga gustos caros no es suficiente para reclamar, como una cuestión de justicia, una compensación de recursos extra. Los gustos y preferencias son responsabilidad del individuo. Del mismo modo, tener unos determinados compromisos religiosos, o seguir unas prácticas culturales concretas, no puede servir de base para hacer reclamaciones de justicia. Lo contrario significaría considerar nuestras creencias, religiosas o culturales, como si fueran algún tipo de aflicción ajena a nuestra voluntad y sobre la que no tenemos ninguna capacidad de decisión.

Como ha señalado Brian Barry, la estrategia de la neutralidad, que él denomina «privatización», entraña una actitud frente a la diversidad cultural que podría resumirse en los siguientes términos: «Aquí están las reglas que dicen a la gente qué les está permitido hacer. Lo que ellos decidan hacer dentro de esas reglas es cuestión suya. No tiene nada que ver con la política pública»<sup>4</sup>. Desde una perspectiva liberal igualitaria, lo que importa es la igualdad de oportunidades. Si unas reglas uniformes crean idénticos conjuntos de elección, entonces las oportunidades son iguales. Es razonable esperar que las personas tomen decisiones muy diferentes a partir de estos idénticos conjuntos de elección, lo cual dependerá, entre otras cosas, de sus preferencias en cuanto a los resultados y de sus creencias sobre la relación de sus acciones con la satisfacción de sus preferencias. Algunas de estas preferencias y creencias estarán derivadas de aspectos de una cultura compartida con otros; otras serán idiosincrásicas. Pero esto no importa: de cualquier forma, el *pedigree* de nuestras preferencias y ambiciones es irrelevante para cualquier reclamación basada en la justicia. Los reclamos de justicia están respaldados por el principio de la igualdad equitativa de oportunidades, bajo cuya óptica los intereses de todos cuentan por igual.

Sin embargo, el propio John Rawls reconoce que el consenso político normativo no es suficiente para asegurar la viabilidad de una democracia constitucional estable. Una sociedad democrática que alcanza un «consenso entrecruzado» —o, cuando menos, uno constitucional— «satisface una condición necesaria (aunque evidentemente no suficiente) de realismo y estabilidad»<sup>5</sup>. Junto al acuer-

---

<sup>4</sup> Barry 2001, p. 32.

<sup>5</sup> Rawls 1996, p. 38. Como se recordará, el consenso ético-político que busca Rawls pretende ir más allá de un consenso «constitucional», o meramente procedimental, hasta llegar a ser un acuerdo de principios sustantivos de justicia. Según el autor, ese consenso se puede construir dejan-

do de moralidad política, la viabilidad de un régimen constitucional depende, sin salirnos del plano ético, de que los ciudadanos acuerden considerar por igual los intereses de cada uno de ellos, de que todos reconozcan un mismo bien común (el darse mutuamente justicia), y de que entre ellos exista un sentimiento de confianza mutua suficiente como para que estén dispuestos a hacer los sacrificios que demanda la justicia neutral. Este conjunto de actitudes constituye un presupuesto crucial de la justicia como equidad, y, en general, de todo el pensamiento liberal desde Locke<sup>6</sup>. Como ha señalado Charles Larmore, cualquier versión de la justicia liberal —o, lo que es lo mismo, cualquier intento por encontrar unos términos equitativos de cooperación entre personas con diferentes concepciones del bien— ha de presuponer que existe entre los individuos «una vida en común *antes* de que piensen en organizar su vida política de acuerdo con los principios liberales»<sup>7</sup>. Por desgracia, estas condiciones suelen aparecer de manera implícita en la tradición liberal, como supuestos necesarios de la estabilidad de la justicia, sin entrar a discutir casi nunca las posibles fuentes de su satisfacción.

Este es el caso de Rawls, el autor quizá más representativo del pensamiento liberal contemporáneo. En *A Theory of Justice*, Rawls diseña la posición original bajo el supuesto de que los principios que se buscan han de operar en el contexto de una comunidad en marcha, cuyos miembros están ligados por fuertes vínculos de solidaridad. Supone que los límites de la estructura institucional básica de las sociedades «están dados por la noción de una comunidad nacional autocontenida [*a self-contained national community*]»<sup>8</sup>. Por supuesto, con el nombre de «comunidad nacional», Rawls se refiere sólo a «un Estado cuyos ciudadanos suscriben unos principios públicos de justicia». En una sociedad bien ordenada, dice Rawls, «el cuerpo ciudadano como un todo no está generalmente vinculado por lazos de amistad entre individuos, sino por la aceptación de principios públicos de justicia»<sup>9</sup>. Pese a ello, plantea la justicia como un problema que surge den-

---

do que los ciudadanos justifiquen dichos principios desde sus respectivas doctrinas comprensivas o existenciales. Sobre el concepto de *overlapping consensus* en el contexto de la obra rawlsiana, véase Melero 2010.

<sup>6</sup> Según Locke, el contrato por el que se acuerdan los derechos y las obligaciones políticas, así como la estructura del gobierno, debe estar precedido por un «pacto original mediante el que un individuo acuerda con otros incorporarse a la sociedad» (Locke 1994, pp. 112, 206).

<sup>7</sup> Larmore 1996, p. 142.

<sup>8</sup> Rawls 1971, p. 457.

<sup>9</sup> Rawls 1971, p. 474.

tro de una sociedad con un «cuerpo ciudadano» bien demarcado y fijo. La principal virtud de la crítica de Michael Sandel a la teoría de Rawls consiste, a mi modo de ver, en poner de relieve el sentido fuerte de comunidad que subyace en un esquema de justicia basado en la equidad. Así, el principio de diferencia representa, según Rawls, «un acuerdo en considerar la distribución de los talentos naturales como una dote común y en compartir los beneficios de esta distribución, cualquiera que fuese»<sup>10</sup>. Dicho en otros términos, representa un esquema redistributivo en el que los ciudadanos promueven la situación de aquellos miembros de la comunidad que no pueden satisfacer sus necesidades e intereses a través de las transacciones del mercado. Según Sandel, el principio rawlsiano, como cualquier otro principio de este tipo (la acción positiva de Dworkin, por ejemplo) no pueden realizarse sin que los ciudadanos se reconozcan entre sí «menos como sujetos individualizados con ciertas cosas en común, y más como miembros de una subjetividad más amplia (pero aún determinada), menos como «otros» y más como participantes en una identidad común»<sup>11</sup>. Sandel, no obstante, lleva el argumento demasiado lejos al inferir que la comunidad que presupone la justicia liberal tiene que ser «un sujeto común de posesión» o «una concepción intersubjetiva del yo»<sup>12</sup>. Como señala Larmore, una identidad común entendida a la manera comunitarista sólo haría posible un esquema de redistribución entre aquellos que comparten una concepción particular del bien —esto es, dentro de comunidades con vínculos «constitutivos» del autoentendimiento de sus miembros—. «El objetivo del moderno Estado del bienestar, sin embargo, ha sido redistribuir ingreso y recursos precisamente sobre la base de la sociedad en su conjunto, recaudando a unos para el beneficio de otros, tengan o no las mismas aspiraciones últimas»<sup>13</sup>. La justicia liberal, en definitiva, prescinde de los «vínculos constitutivos» de Sandel en busca de una unidad social más abstracta.

En *Political Liberalism*, Rawls parte del supuesto de que «una sociedad democrática, como cualquier sociedad política, ha de entenderse como un sistema social completo y cerrado»<sup>14</sup>. Una sociedad política no es una asociación voluntaria. No tiene unos objetivos y propósitos finales específicos, sino que cubre «todos los pro-

---

<sup>10</sup> Rawls 1971, p. 101.

<sup>11</sup> Sandel 1982, p. 143.

<sup>12</sup> Sandel 1982, p. 79.

<sup>13</sup> Larmore 1987, p. 128.

<sup>14</sup> Rawls 1996, p. 40.

pósitos principales de la vida humana»; la entrada en sociedad no puede concebirse como si se tratara de la entrada en una asociación, «sino que nacemos en una sociedad en la que se desarrollará un ciclo vital completo», y en la que la única salida es por defunción<sup>15</sup>. Rawls piensa en los principios de justicia como si tuvieran que diseñarse para formar «el mundo social que dará la primera impronta a nuestro carácter y a nuestra concepción de nosotros mismos como personas, así como a nuestras doctrinas comprensivas y a sus concepciones del bien; el mundo donde nuestras facultades morales deberán realizarse»<sup>16</sup>.

A pesar de ello, no cree que esta profunda vinculación con nuestra identidad justifique una política comunitarista. Aunque no pueda pensarse como una asociación voluntaria, una sociedad democrática tampoco es una comunidad, si por tal se entiende «una sociedad gobernada por una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral compartida»<sup>17</sup>. Esta posibilidad está excluida por el hecho del pluralismo razonable unido al rechazo del uso opresivo del poder estatal para vencerlo. No obstante, el principio de tolerancia —que prohíbe usar el poder político para reprimir visiones comprensivas que no son irrazonables—, así como el principio liberal de legitimidad —que obliga a usar el poder político de acuerdo con una Constitución cuyos elementos esenciales sean aceptables para todos— surgen de la previa existencia de una sociedad política «cerrada», esto es, de un «cuerpo colectivo» de ciudadanos cuya demarcación y continuidad se suponen garantizadas<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Rawls 1996, p. 41.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Rawls 1996, p. 42.

<sup>18</sup> «Los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, tienen una participación igual en el poder político y coercitivo colectivo de la sociedad, y todos están igualmente sujetos a las cargas del juicio. No hay, pues, razón alguna por la que cualquier ciudadano, o asociación de ciudadanos, debiera tener derecho a usar el poder político estatal para decidir cuestiones constitucionales esenciales o cuestiones de justicia básica según las directrices de la doctrina comprensiva propia de esa persona o de esa asociación» (Rawls 1996, pp. 61-62). «La relación política en un régimen constitucional posee estos dos rasgos especiales: Se trata, primero, de una relación entre personas en el marco de la estructura básica de la sociedad, una estructura de instituciones básicas en la que sólo ingresamos por nacimiento y de la que sólo salimos al morir (o eso podemos suponer) [...] Segundo, el poder político es siempre poder coercitivo respaldado por el uso estatal de sanciones, pues sólo el Estado tiene autoridad para usar la fuerza en salvaguardia de las leyes. En un régimen constitucional, el rasgo especial de la relación política es que el poder político es en última instancia el poder del público, esto es, el poder del cuerpo colectivo formado por ciudadanos libres e iguales [...] Esto plantea la cuestión de la legitimidad íntimamente vinculada a la idea de razón pública» (Rawls 1996, p. 136).

Los miembros de una sociedad democrática, además de compartir unos principios políticos, deben tener una identidad común. Esta identificación o reconocimiento mutuo les mueve a buscar unos principios equitativos de asociación política y a comprometerse en su realización. Los vínculos políticos generan entre los ciudadanos unas actitudes de confianza mutua y solidaridad sin las que sería impensable el funcionamiento de las políticas redistributivas y los procedimientos democráticos de toma de decisiones. Los ciudadanos, dice Barry, «no están dispuestos, como una cuestión de hecho, a hacer sacrificios; es necesario que tengan una firme esperanza en que los demás también estarán dispuestos a perder dinero, ocio o incluso quizá la vida, si la ocasión lo requiere»<sup>19</sup>. Del mismo modo, el proceso democrático requiere un alto nivel de confianza. Como argumenta Kymlicka: «sólo es probable que los que pierden una elección o un debate se atengan al resultado si sienten que pueden ganar la próxima vez, y que los demás se atenderán a los resultados si y cuando ellos ganen»<sup>20</sup>. ¿De dónde surgen estos vínculos de empatía y solidaridad? Según los teóricos del nacionalismo liberal, sólo un sentido de nacionalidad común, o de identidad nacional compartida, ha sido capaz de asegurar este tipo de confianza. Una nación, según estos autores, no es una comunidad basada en la raza o los ascendentes, sino en la pertenencia a una cultura que «incorpora los modelos de comportamiento, lengua, normas, mitos, y símbolos que hacen posible el reconocimiento mutuo»<sup>21</sup>. A diferencia de las perspectivas, experiencias o *ethos* de ciertos grupos o movimientos sociales, la cultura nacional proporciona a sus miembros «unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada»<sup>22</sup>. Ofrece un «ancla para la autoidentificación y la seguridad de una pertenencia firme y sin esfuerzo»<sup>23</sup>.

Más adelante veremos los límites del nacionalismo liberal. De momento lo que nos interesa es que los teóricos de esta doctrina política han llamado la atención sobre la «agenda oculta» nacionalista de los Estados liberales. Aunque el ideal liberal consiste en una sociedad de individuos libres e iguales, los Estados libe-

---

<sup>19</sup> Barry 2001, p. 80.

<sup>20</sup> Kymlicka 2001, p. 226.

<sup>21</sup> Tamir 1993, p. 68.

<sup>22</sup> Kymlicka 1996, p. 112.

<sup>23</sup> Raz y Margalit 1994, p. 133.



rales limitan, de hecho, la ciudadanía a los miembros de un grupo determinado y no a todas las personas que lo desean. Tanto la demarcación del «cuerpo ciudadano», como la garantía de su continuidad, están basadas en la pertenencia cultural de las personas. Yael Tamir, por ejemplo, habla de «una alianza entre las ideas liberales y nacionalistas que puede explicar las inconsistencias de la teoría liberal moderna»<sup>24</sup> ¿Por qué en un Estado liberal la ciudadanía es normalmente una cuestión de nacimiento y parentesco en lugar de depender de la elección? ¿Por qué los liberales creen que los individuos deben lealtad política a su propio gobierno —en tanto que actúe de forma razonablemente justa— en lugar de al gobierno que demuestre ser el más justo? ¿Por qué el Estado liberal del bienestar distribuye bienes entre sus propios ciudadanos, mientras ignora en gran medida las necesidades de los no miembros? Las respuestas a estas cuestiones nos dirigen a los valores nacionales ocultos en la agenda liberal.

Las políticas públicas de un Estado liberal dependen, en la práctica, de la existencia de alguna cultura comprensiva capaz de ofrecer a todos sus ciudadanos una lengua (o lenguas), un currículum escolar, unas ocupaciones y unas festividades comunes. Los Estados liberales no sólo garantizan los derechos y oportunidades de sus ciudadanos, sino que, al mismo tiempo, funcionan como *national-constructing*<sup>25</sup>: difunden una cultura común dentro de su territorio. Los gobiernos de las democracias liberales protegen y abonan una determinada cultura «a través de la lengua que emplean, la educación que avalan, la historia que honran, y las festividades y demás costumbres que sostienen»<sup>26</sup>. Los Estados libe-

---

<sup>24</sup> Tamir 1993, p. 117.

<sup>25</sup> El «sesgo cultural» del Estado tiene su origen histórico a finales del siglo XVIII con el nacimiento de los Estados-nacionales. Tras las revoluciones americana y francesa, y bajo la influencia del pensamiento de Rousseau, «la nación llegó a considerarse como aquel cuerpo de personas que podía pretender representar o elegir representantes de un territorio particular en consejos, dietas o estados» (Kedourie 1985, p. 5). En la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, se afirma: «El principio de soberanía reside esencialmente en la nación; ninguna corporación, ni individuo puede ejercer autoridad que no emane de ella expresamente». Para muchos liberales del siglo XIX y de principios del XX era un principio general que las instituciones democráticas sólo podían funcionar dentro de los límites de una cultura nacional. Así, por ejemplo, Mill afirma: «Las instituciones libres son casi imposibles en un país compuesto de nacionalidades diferentes, en un pueblo donde no hay lazos de unión, sobre todo si ese pueblo lee y habla distintos idiomas [...] Es condición generalmente necesaria, de las instituciones libres, la de que los límites de los Estados deben coincidir o poco menos con los de las nacionalidades» (Mill 1994, pp. 182-184).

<sup>26</sup> Gutmann 2003, p. 43.

rales no pueden ser neutrales a este respecto. El problema de las minorías culturales (especialmente, de los inmigrantes y los grupos nacionales minoritarios) surge como resultado del proceso de construcción nacional en el marco de unas sociedades culturalmente diversas. En la actualidad, la inmensa mayoría de las sociedades democráticas contienen múltiples culturas dentro de su territorio. En este escenario, el Estado liberal favorece a la cultura dominante en las instituciones políticas y socioeconómicas de la sociedad. La falta de «justicia etnocultural» no deriva, pues, del impacto desigual que puedan tener unas leyes e instituciones diseñadas desde la neutralidad cultural, sino del hecho de que los Estados liberales difunden inevitablemente una determinada cultura dentro de su territorio, y que cuando se trata de sociedades multiculturales, la cultura supuestamente común es, de hecho, la cultura dominante<sup>27</sup>.

Las interrelaciones entre política y cultura nos sitúan ante un dilema: o bien defendemos la mayor aproximación posible entre el Estado y la nación —llegando incluso a repudiar el principio de neutralidad política como ilusorio, y dando paso a una política de fines compartidos—, o bien tratamos de explicar cuál debería ser la respuesta de la justicia liberal —abstracta y neutral— al problema que plantea la multiculturalidad. Dado que la primera opción no haría más que ahondar en los efectos perversos del proceso de construcción nacional (convirtiendo a las minorías nacionales en nuevas mayorías dominantes y potencialmente opresoras), la segunda opción parece la única deseable.

## 2. Multiculturalismo liberal

Según los teóricos liberales de la cultura, los Estados deben ofrecer un terreno neutral en el que los miembros de todos los grupos culturales puedan encontrarse y coexistir, para lo cual deben abandonar toda pretensión de ser Estados nacionales homogéneos, y reconocer su diversidad cultural interna. En una teo-

---

<sup>27</sup> Gutmann ha resaltado este punto en los siguientes términos: «El gobierno conduce sus asuntos, las escuelas públicas enseñan, y los medios de comunicación divulgan en la lengua dominante y de conformidad con un calendario culturalmente específico. El derecho de familia se ajusta a la cultura dominante. Las asociaciones cívicas con el estatus social más alto favorecen a aquellos que se identifican con la cultura dominante. La desviación de la cultura dominante también trae consigo desventajas económicas y educativas, sin que medie ninguna responsabilidad por parte de los individuos cuyo origen cultural difiere del dominante» (ibid.).

ría liberal de la justicia, los derechos «culturales» tienen la función de dar expresión y soporte público a las identidades culturales minoritarias, garantizando a los inmigrantes una integración no asimilacionista, y a las minorías nacionales algún tipo de autonomía política. Raz se refiere a estos derechos con el título de «una tercera respuesta liberal al multiculturalismo»<sup>28</sup>. Su objetivo no es tolerar a los grupos minoritarios, ni siquiera no discriminarlos por razón de su pertenencia cultural, sino reconocer desde las principales instituciones de la sociedad las diversas comunidades culturales estables que sus miembros desean, y son capaces, de perpetuar. Aunque es evidente que el tamaño relativo de los diferentes grupos no puede dejar de afectar a la resolución de los conflictos que surjan entre ellos en relación a los recursos y espacios públicos, ninguno de ellos debe poder considerar que el Estado es suyo, o que los demás grupos disfrutan de reconocimiento público por tolerancia. No se trata del problema de una minoría o de una mayoría tolerante con las minorías. En palabras de Raz, el multiculturalismo requiere una sociedad política que reconozca «en pie de igualdad» todas las comunidades culturales viables y estables que existan en su seno. «Una sociedad política, un Estado, consiste —si es multicultural— en una diversidad de comunidades y no pertenece a ninguna de ellas»<sup>29</sup>.

Es importante insistir, desde mi punto de vista, en que es posible reconocer el valor de la pertenencia cultural sin tener que abandonar, por ello, el principio liberal de la neutralidad política. Algunos comunitaristas, como Sandel, creen que el supuesto comunitario que, tanto en la teoría como en la práctica, mantienen los liberales, desacredita su pretensión de neutralidad y justifica una política de fines compartidos —encargada de proteger el carácter «constitutivo» de la comunidad cultural—. Pero una nación no es una comunidad, si por tal entendemos, en términos de Rawls, una sociedad gobernada por una doctrina comprehensiva religiosa, filosófica o moral compartida. La cultura nacional no ha de ser concebida como una forma de vida en común, ni como el carácter o los fines colectivos tradicionales de una comunidad histórica. Las formas de vida, los fines

---

<sup>28</sup> En realidad, creo que sería más correcto decir que estas medidas son una respuesta liberal al fenómeno de la multiculturalidad de las democracias poliétnicas y plurinacionales. Un estado multicultural es aquel en el que conviven distintas culturas nacionales; un estado multiculturalista es aquel que soluciona su multiculturalidad con derechos diferenciados en función del grupo cultural.

<sup>29</sup> Raz 1994, p. 174.

y los caracteres que importan en una teoría liberal son los individuales, en el sentido de que son los individuos quienes tienen la última palabra en las cuestiones de la vida buena. La pertenencia cultural no es «constitutiva» de nuestro autoentendimiento, como un horizonte de sentido que impone unos fines y valores sobre los que no podemos reflexionar y juzgar. La justicia liberal supone que los individuos son libres de cambiar el carácter tradicional de su comunidad cultural, si encuentran que ha dejado de tener valor para ellos. «Las decisiones relativas a qué aspectos de la propia cultura vale la pena mantener y desarrollar», dice Kymlicka, «deberían dejarse a la elección de los miembros individuales»<sup>30</sup>. Aunque las elecciones culturales no son fáciles ni ilimitadas, la pertenencia cultural no es algo que esté más allá de la responsabilidad individual.

Rawls, empleando el lenguaje contractual de la posición original, apunta a esta misma idea. Aunque las personas de la posición original no tienen intereses mutuos, «saben que tienen (o que pueden tener) ciertos intereses religiosos y morales y *otros fines culturales* que no pueden poner en peligro»<sup>31</sup>. Más aun, se supone que están comprometidos con diferentes concepciones del bien y piensan que tienen derecho a sostener sus reclamaciones hacia los demás en la promoción de sus fines separados. Las partes no comparten una concepción del bien con la que poder evaluar la realización de sus poderes o incluso la satisfacción de sus deseos. *No tienen acordado un criterio de perfección* que pueda emplearse como un principio para elegir entre instituciones.

Las partes de la posición original no están pensadas para seleccionar los principios políticos que promueven los fines compartidos de sus representados. «Las perfecciones humanas se deben perseguir dentro de los límites de la asociación libre»<sup>32</sup>. Ahora bien, las partes han de suponer que la sociedad para la que eligen los principios está unida por fuertes vínculos de pertenencia grupal —o, en otras palabras, que sus representados desean encontrar principios equitativos de cooperación entre ellos—. ¿Cómo debemos explicar el valor de estos vínculos de pertenencia desde una teoría política liberal? Rawls ofrece en *A Theory* una explicación perfeccionista de estos vínculos, en clara contradicción con los planteamientos básicos de su teoría de la justicia (volveremos a este punto en breve), pero tras el

---

<sup>30</sup> Kymlicka 1996, p. 161.

<sup>31</sup> Rawls 1971, p. 327, la cursiva es mía.

<sup>32</sup> Rawls 1971, p. 328.

giro político ni siquiera se siente en la obligación de dar alguna explicación al respecto. Para ello es necesario ahondar en las fuentes de la participación política, y eso requiere hacer filosofía moral comprensiva. Por este motivo, nos vemos en la obligación de reconstruir el argumento comprensivo que subyace en los razonamientos del primer libro de Rawls, sin caer, en lo posible, en ningún tipo de perfeccionismo.

Según la concepción del ser humano que sustenta la teoría rawlsiana de la justicia, somos agentes que elegimos y promovemos libremente unos fines sobre la base de unas creencias acerca de lo que merece la pena tener, hacer y conseguir. Estas creencias dan significado a nuestras vidas. El autorespeto es el sentido de que nuestros fines y propósitos merecen la pena seguirse<sup>33</sup>. Para asegurar este autorespeto, necesitamos la libertad de examinar nuestras creencias y confirmar el valor de nuestros fines. De ahí la prioridad del primer principio de justicia: los derechos comunes de ciudadanía otorgan a los individuos la independencia personal necesaria para decidir críticamente qué es valioso en la vida. Las libertades básicas no sólo permiten que actuemos según nuestras creencias sobre el valor (según nuestra fe religiosa, por ejemplo), sino también que cuestionemos esas creencias y adoptemos otras, sin perder por ello el estatus de ciudadano —es decir, sin perder oportunidades o recursos, o sin ser penalizado o discriminado negativamente por la sociedad—. Somos agentes libres para aceptar o rechazar las opciones concretas que se nos presentan, de manera que las creencias que mantenemos son aquellas que hemos elegido aceptar. Ahora bien, nosotros no elegimos las opciones que se nos presentan. Al decidir nuestro proyecto racional de vida no comenzamos *de novo*<sup>34</sup>. Aunque somos agentes soberanos sobre las cuestiones de la vida buena —«debemos finalmente elegir por nosotros mismos»<sup>35</sup>—, nuestras decisiones consisten siempre en una selección de lo que creemos más valioso entre las múltiples opciones que se nos presentan. Las elecciones éticas se dan siempre dentro de un «contexto cultural» que nos ofrece diferentes modelos o formas de vida; el rango de las opciones viene determinado por nuestra herencia cultural<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Rawls 1971, p. 178.

<sup>34</sup> Rawls 1971, p. 164.

<sup>35</sup> Rawls 1971, p. 416.

<sup>36</sup> Las diferentes formas de vida no son simplemente diferentes modelos de movimientos físicos. Los movimientos físicos sólo tienen sentido para nosotros porque los identificamos como dota-

En este sentido, los teóricos liberales de la cultura insisten en que la pertenencia cultural es una precondition necesaria del pensamiento reflexivo y del ejercicio de la elección inteligente. Las decisiones éticas requieren que nos situemos en unas narrativas culturales —o «esquemas de significado»<sup>37</sup>—, para poder adoptar aquellas formas de vida que descubrimos valiosas. Los procesos por los que ciertos cursos de acción se convierten en formas de vida con significado para nosotros son procesos lingüísticos e históricos. Nuestra lengua e historia son el medio por el cual llegamos a ser conscientes de las opciones que tenemos a nuestra disposición y de su significado. En palabras de Raz, sólo a través de la socialización en una cultura podemos hacer un uso inteligente de las opciones que dan sentido a la vida. «La familiaridad con una cultura determina los límites de lo imaginable. Participar en una cultura, ser parte de ella, determina los límites de lo factible»<sup>38</sup>. Pero eso no es todo. Si la pertenencia cultural afecta a las expectativas de los individuos, determinando el horizonte de nuestras oportunidades, entonces la prosperidad, cultural y material, de nuestro grupo cultural implicará una mayor riqueza y variedad de oportunidades para nosotros. Por último, nuestra cultura nos ofrece «un lugar fuerte de identificación», que nos permite tener unas relaciones personales «ricas y comprensivas», basadas en la mutuo entendimiento<sup>39</sup>. En definitiva, concluye Raz, no reconocer una cultura, perseguirla o ridiculizarla, ocasiona un daño en el bienestar de los miembros de ese grupo y ofende su dignidad —especialmente cuando esas conductas tienen el imprimátur del Estado o de la cultura dominante—.

Como ya dijimos, la neutralidad liberal no es necesariamente incompatible con el reconocimiento cultural. De acuerdo con Sandel, sin embargo, si reco-

---

dos de sentido por nuestra cultura, porque se corresponden con algún modelo de actividades que es culturalmente reconocido como una forma de conducir la propia vida. Aprendemos sobre estos modelos de actividad a través de su presencia en historias que hemos oído sobre las vidas, reales o imaginarias, de otros. Llegan a ser modelos potenciales, y definir roles potenciales, que podemos adoptar como propios. Desde la infancia, tomamos conciencia de que estamos participando en ciertas formas de vida (familiar, religiosa, sexual, educacional, etc.), y que hay otras formas de vida que ofrecen modelos y reglas alternativos que podemos, con el tiempo, llegar a endorsar (Kymlicka 1989, p. 165).

<sup>37</sup> Geertz (1973).

<sup>38</sup> Raz y Margalit 1994, p. 134.

<sup>39</sup> «Para entender a alguien necesitamos saber, no sólo lo que es, sino cómo ha llegado a ser lo que es, i.e. entender lo que pudo haber sido y por qué es algunas de esas cosas y no otras» (Raz 1994, p. 178).

nocemos el valor de la pertenencia cultural, debemos abandonar la política liberal del trato neutral en favor de una política de fines compartidos. Pero esta inferencia sólo se sostiene si entendemos por «vida en común» la «forma de vida» de una comunidad cultural, es decir, si asumimos que la forma de vida de una comunidad histórica constituye «un criterio de perfección que puede emplearse como un principio para elegir entre instituciones»<sup>40</sup>. Las culturas cambian continuamente a través de las acciones e interpretaciones de las personas que se identifican con ellas; estos cambios proceden en muchas ocasiones de la interacción con los miembros de otras culturas. Y puesto que ningún vínculo cultural es «constitutivo» de la identidad de sus miembros, no es posible equiparar cualquier transformación cultural con una alteración coercitiva injusta de las identidades de los individuos. Al contrario, cuando una cultura parece amenazada de extinción porque no hay bastantes personas que la valoren lo suficiente para mantenerla viva por medio de sus libertades civiles, «los intentos políticos para prevenir su extinción pueden llegar a ser fácilmente tiránicos»<sup>41</sup>. Una vez garantizado el estatus igual de los grupos culturales que coexisten bajo un Estado, el mercado cultural tiene un papel decisivo a la hora de determinar el carácter y la supervivencia de las culturas. Si en este punto interviniese el Estado «para apoyar determinadas opciones o costumbres culturales, y penalizar o desaprobar otras, correría el riesgo de subvencionar las preferencias u opciones de ciertas personas»<sup>42</sup>. El objetivo de la justicia etnocultural no debe ser, por tanto, la supervivencia de las culturas, sino la libertad cultural<sup>43</sup>.

En una teoría liberal de la justicia, los reclamos legítimos de las comunidades culturales minoritarias surgen a raíz de una situación de desventaja que estos grupos sufren en el proceso de construcción nacional ejercido, deliberadamente

---

<sup>40</sup> Rawls 1971, p. 327.

<sup>41</sup> Gutmann 2003, p. 77.

<sup>42</sup> Kymlicka 1996, p. 161.

<sup>43</sup> En el *Informe sobre el Desarrollo Humano 2004* se afirma que la «libertad cultural» constituye «una dimensión importante de la libertad humana, pues resulta decisiva para que la gente viva de acuerdo con sus preferencias y tenga la oportunidad de escoger entre las opciones a su disposición [...] o aquellas que podrían estarlo» (PNUD 2004, p. 13). El Informe se centra especialmente en cinco áreas fundamentales en donde la cultura se considera materia de políticas públicas: la participación política, la religión, el acceso a la justicia, la lengua y el acceso a oportunidades socioeconómicas. En todas estas políticas el objetivo no es «glorificar un apoyo irrestricto a las tradiciones heredadas», sino «defender y aumentar las libertades culturales de las que podría gozar la gente» (ibid.).

o no, por los Estados. En el esquema de justicia de la igualdad liberal, las situaciones de desventaja que requieren compensación son aquellas que se producen como resultado de unas «circunstancias arbitrarias desde un punto de vista moral». Por tanto, si el objetivo de la justicia liberal igualitaria es que el destino de las personas dependa en la mayor medida posible de sus elecciones sobre cómo conducir sus vidas, sin verse penalizados o en situación de desventaja por sus dotes naturales o sociales, entonces «debe reconocerse que los miembros de las minorías culturales pueden afrontar desigualdades que son el producto de sus circunstancias o dotaciones, no de sus elecciones o ambiciones»<sup>44</sup>. El principio de «abstinencia cultural» no tiene en cuenta que, en sociedades culturalmente diversas, no todos los individuos tienen igualmente garantizada la pervivencia de sus culturas. Sin embargo, gran parte de los liberales contemporáneos rechazan las identidades nacionales como una base legítima para la titularidad de un derecho, argumentando que ello equivaldría a considerar los supuestos intereses de las comunidades por encima de los intereses de los individuos. Pero esta visión del multiculturalismo concede demasiado a la crítica comunitarista. Supone que cualquier protección de la pertenencia cultural entra en colisión con los derechos individuales, en la creencia de que el cuidado de los fines colectivos requiere la claudicación de los principios de la justicia liberal. Si, en cambio, partimos del argumento de la igualdad que acabamos de enunciar, podemos concebir los derechos culturales como la aplicación de la justicia distributiva en el terreno de la identidad cultural. El principio de la igual consideración y respeto de los intereses y concepciones del bien de las personas no significa garantizar que todos tengan las mismas oportunidades para llevar a cabo sus elecciones éticas; la igualdad liberal trata de garantizar la igual capacidad para vivir una vida buena, no la igual satisfacción de los proyectos individuales. En las sociedades culturalmente plurales, los miembros de las minorías culturales se enfrentan a desventajas que no afectan a los miembros de la mayoría. Por este motivo, la vulnerabilidad de las culturas minoritarias frente a las decisiones del Estado y de la cultura dominante puede constituir una base para la reclamación de derechos.

Esto no quiere decir que todas las democracias liberales culturalmente plurales necesiten reconocer derechos culturales; para ello es preciso que exista una situación real de desventaja de algunos individuos a causa de su identidad cul-

---

<sup>44</sup> Kymlicka 1989, p. 190.



tural, y que los derechos comunes no sean capaces de acomodar las diferencias de las minorías culturales. Esta es una cuestión meramente empírica. Desde el plano teórico en el que aquí nos movemos, sólo cabe afirmar que el argumento de la igualdad no puede emplearse para la justificación de las prácticas o tradiciones incompatibles con la autonomía personal. «Al contrario, apoyar el carácter intolerante de una comunidad cultural destruye la razón misma para apoyar la pertenencia cultural (esto es, que permite una elección individual significativa)»<sup>45</sup>. Aquí no nos interesa discutir cómo una teoría liberal debería afrontar las reclamaciones de los grupos religiosos no liberales. Nuestra atención se centra únicamente en los derechos culturales que pueden justificarse según la misma teoría liberal de la igualdad que sirve para la justificación de los derechos comunes de la ciudadanía. El problema más espinoso de estos derechos culturales es que ponen de manifiesto lo que Gutmann ha denominado «un desacuerdo razonable sobre el contenido preciso de los derechos humanos»<sup>46</sup>. No todas las reclamaciones de los grupos culturales tienen por qué ser atendidas, pero tampoco hay razón para incluir entre los derechos humanos básicos todas las reclamaciones promovidas por los individuos bajo ese título. Del mismo modo que se puede abusar de los derechos colectivos para restringir los derechos individuales, también se puede abusar de los derechos humanos para oprimir e ignorar a las minorías culturales.

Algunos nacionalistas liberales, como Tamir —cuya solución a la pluralidad cultural está refrendada por el propio Rawls<sup>47</sup>—, defienden las culturas nacionales como preferencias individuales. Desde esta perspectiva, el derecho a la cultura tiene por objeto proteger el interés del individuo en preservar la cultura nacional de su elección. Con este fin, el Estado debe cumplir un papel «expresivo», que consiste en reflejar activamente en sus símbolos e instituciones las identidades nacionales de los ciudadanos. Tamir, siguiendo los pasos de Berlin, distingue entre la lucha por el reconocimiento de los miembros de los grupos culturales, y los reclamos liberales por los derechos civiles y la igual participación política. El derecho de autodeterminación de las naciones no equivale al derecho de autogobierno de los ciudadanos. En el primer caso, «los individuos desean ser gobernados por instituciones informadas por una cultura que ellos encuen-

---

<sup>45</sup> Kymlicka 1989, p. 197.

<sup>46</sup> Gutmann 2003, p. 79.

<sup>47</sup> Rawls 1996, pp. lx, 25.

tran comprensible y significativa, y que ofrece el grado suficiente de transparencia para facilitarles su participación en los asuntos públicos»<sup>48</sup>. Cuando son capaces de identificar su propia cultura en el marco político, cuando las instituciones políticas reflejan tradiciones familiares, interpretaciones históricas y normas de comportamiento, los individuos llegan a percibirse como los creadores, o al menos los portadores, de un conjunto valioso de creencias.

Dentro de una teoría liberal de los derechos, Tamir defiende la protección de la pertenencia cultural por su contribución a la autonomía individual. A su vez, concibe la autonomía como un bien intrínsecamente deseable, por lo que la pertenencia cultural tiene un valor instrumental, como un medio para que los individuos ejerzan su capacidad para elegir y reflexionar. Pero un liberalismo comprensivo no tiene por qué ser necesariamente perfeccionista. Desde la perspectiva que venimos sosteniendo aquí, la autonomía individual tiene también un valor instrumental para la satisfacción de nuestro interés fundamental —llevar adelante una vida que consideremos, tras la debida reflexión, buena—. La autora parte de una premisa correcta: las culturas nacionales deben ser respetadas únicamente cuando sus miembros expresan un interés reflexivo en adherirse a ellas. Sólo cuando elegimos aceptar nuestros vínculos culturales, la cultura puede asumir su valor instrumental. Si tras un proceso de reflexión rechazáramos la cultura en la que hemos nacido, «entonces esta cultura perdería su autoridad y su capacidad para ofrecernos un horizonte evaluativo que pueda servir de guía de nuestras elecciones»<sup>49</sup>. Pero de ahí Tamir infiere una conclusión, a mi parecer, falsa: a saber, que los vínculos culturales, al igual que las lealtades políticas o religiosas, o las elecciones matrimoniales, «deben ser respetadas porque expresan las elecciones de una persona respecto al tipo de individuo que le gustaría ser y el tipo de vida que le gustaría vivir»<sup>50</sup>. A mi juicio, los vínculos nacionales se encuentran entre las posiciones no elegidas que utiliza Rawls para valorar la justicia de la estructura básica de una sociedad; es decir, hay que incluirlos entre los lazos biológicos y sociales que nos vienen dados por nacimiento (o en los que hemos sido introducidos), no entre las lealtades políticas, religiosas o matrimoniales que nosotros elegimos. Rawls mismo constata esta evidencia: «Antes de entrar en sociedad no disponemos de ningún tipo de identidad: no es

---

<sup>48</sup> Tamir 1993, p. 72.

<sup>49</sup> Tamir 1993, p. 36.

<sup>50</sup> Tamir 1993, p. 37.

como si viniéramos de algún sitio, sino que nos encontramos creciendo en esta sociedad y en esta posición social, con sus correspondientes ventajas y desventajas, según lo que nos haya deparado nuestra buena o mala fortuna»<sup>51</sup>.

En la terminología de Dworkin, no debemos considerar todas las circunstancias que nos vienen dadas (o que no elegimos) como «limitaciones» de la calidad de vida que uno pueda tener. Si no deseamos entender las elecciones éticas como si se tratara de producir «el máximo valor independiente —el máximo placer divino o la máxima felicidad humana— que sea posible crear a un humano», tendremos que distinguir entre las diversas circunstancias en que nos ha tocado vivir, considerando a unas limitaciones o restricciones de nuestra capacidad de decisión, y a otros parámetros de la situación en que elegimos (o que deberíamos poder elegir). Y creo que los vínculos nacionales deberían considerarse como una circunstancia cuyo sitio natural es el segundo grupo. El hecho de que yo pertenezca a una sociedad determinada no es una limitación de mi capacidad para vivir una vida buena, sino que «más bien fija una condición de una vida buena para mí: una vida adecuada para alguien cuya situación incluye ese vínculo»<sup>52</sup>.

Si nuestra interpretación es la correcta, la pertenencia cultural no tendría que ser objeto de protección legal por razón de su procedencia en la elección libre del individuo. Antes bien, lo que motiva su protección es el hecho de que nuestros vínculos nacionales representan una precondition necesaria para el ejercicio de la autonomía personal. Si fuera una simple preferencia, no tendría sentido buscar su expresión en las instituciones públicas; bastaría con asegurar a todos los individuos el acceso a las culturas que ellos quisieran, para lo cual sería suficiente la libertad religiosa y los derechos de expresión y asociación. En esto consiste, como sabemos, la estrategia de la abstención cultural: el Estado liberal debe limitarse a garantizar la no discriminación por motivos culturales. Sin embargo, los grupos de inmigrantes y las minorías nacionales reclaman la protección de su pertenencia cultural; proclaman el derecho a la pervivencia de las comunidades culturales concretas en que forman y revisan sus fines, proyectos y ambiciones. El mismo Rawls, cuando descarta que el ejercicio de la emigración implique aceptar voluntariamente la autoridad política, invoca la profunda vinculación de la identidad personal con los valores culturales de la sociedad de origen. Dice Rawls:

---

<sup>51</sup> Rawls 1996, p. 41.

<sup>52</sup> Dworkin 1993, p. 130.

Abandonar el propio territorio es, normalmente, dar un paso muy grave: significa dejar atrás la sociedad y la cultura en las que hemos crecido, la sociedad y la cultura cuya lengua usamos al hablar y al pensar para expresarnos y entendernos a nosotros mismos, a nuestros objetivos, nuestras metas y nuestros valores; la sociedad y la cultura de cuya historia, de cuyas costumbres y convenciones dependemos para encontrar nuestro lugar en el mundo social. En buena medida, afirmamos nuestra sociedad y nuestra cultura, y tenemos un conocimiento íntimo e inefable de ella, incluso cuando la ponemos muchas veces en cuestión, si no la rechazamos. La autoridad del Estado no puede, pues, considerarse libremente aceptada en el sentido de que los vínculos de la sociedad y de la cultura, de la historia y del contexto social originario, empiezan a moldear tan tempranamente nuestras vidas, y son normalmente tan fuertes, que el derecho de la emigración (convenientemente cualificado) no basta para decir que aceptamos su autoridad libremente, políticamente hablando, al modo como la libertad de culto basta para decir que aceptamos la autoridad eclesiástica libremente<sup>53</sup>.

Pero, como podemos apreciar en este texto, Rawls no distingue entre la comunidad política y la comunidad cultural. La razón por la que el Estado no debe considerarse una asociación política, o un orden voluntario de pertenencia, no reside, según Rawls, en los vínculos políticos que unen a los ciudadanos con el gobierno, sino en los vínculos culturales que unen a las personas con la lengua y la historia propias. A partir de un modelo muy simplificado de Estado nacional, nuestro autor construye su teoría de la justicia para una sociedad política con una única comunidad cultural. Por este motivo, a pesar de reconocer el valor de la pertenencia cultural como contexto de elección, no cree que dicha pertenencia pueda servir de base para reclamaciones legítimas de justicia. Las principales instituciones de la sociedad, coordinadas bajo el poder político del gobierno, presuponen y abonan una única cultura societal, igualmente accesible para todos. «La estructura básica configura el modo en que el sistema social produce y reproduce, con el transcurso del tiempo, una cierta forma de cultura compartida por personas que albergan determinadas concepciones sobre su bien»<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Rawls, 1996, p. 222.

<sup>54</sup> Rawls 1996, p. 269.

En *A Theory of Justice*, Rawls emplea esta equiparación entre la comunidad política y la comunidad cultural para completar su argumento de la congruencia entre la justicia y el bien. Del mismo modo que las «uniones sociales» definen las virtudes que conforman la personalidad de sus miembros, al permitir la realización de su «naturaleza común», la comunidad política, como «unión social de uniones sociales», inculca en los ciudadanos la virtud por la que se desarrollan como personas morales, al hacer posible la consecución de «la forma preeminente del florecimiento humano». La concordia entre la justicia y el bien proviene, por tanto, de la definición de la comunidad política como la «cultura común» en la que encuentran su ajuste final las parciales realizaciones de las «uniones sociales»<sup>55</sup>. En un sentido muy similar, aunque sustituyendo el lenguaje comprensivo por otro estrictamente político, *Political Liberalism* vuelve a considerar la comunidad política justa como «un bien mucho más englobante que el bien concreto de los individuos abandonados a sus propios mecanismos o circunscritos a sus asociaciones de menor tamaño»<sup>56</sup>. La justicia —o, más concretamente, «el fin de prestar apoyo a instituciones justas y de ser consiguientemente justos los unos con los otros»— sigue gozando de primacía suprema sobre el resto de los objetivos de los hombres, aunque en la nueva presentación de la teoría se conciba como un objetivo estrictamente político<sup>57</sup>.

Pero la estructura básica de la sociedad, y su objetivo de justicia, son atributos de la comunidad política, no de la comunidad cultural, y puede haber casos en que coexistan varias estructuras culturales dentro de la misma comunidad política. Rawls reconoce esta posibilidad tan sólo en una ocasión, concretamente en su segundo artículo sobre el derecho de gentes, donde se limita a expresar su convicción de que una sociedad política liberal puede satisfacer «los intereses y necesidades culturales razonables de grupos con distintos trasfondos nacionales y étnicos»<sup>58</sup>. Las naciones liberales, dice Rawls, están unidas por «unas simpatías comunes y un deseo de estar bajo el mismo gobierno democrático»<sup>59</sup>, pero no explica de dónde puede provenir esa solidaridad y ese deseo cuando coexisten en un mismo territorio diferentes comunidades culturales. Tamir, a quien

---

<sup>55</sup> Rawls 1971, p. 529.

<sup>56</sup> Rawls 1996, p. 320.

<sup>57</sup> Rawls 1996, p. 202.

<sup>58</sup> Rawls 1996, p. 25.

<sup>59</sup> Rawls 1996, p. 24.

sigue Rawls en su definición de las naciones como comunidades culturales, justifica la convivencia de distintas culturas nacionales dentro de un mismo Estado como si se tratara de un mal menor. El capítulo de conclusiones de su libro *Liberal nationalism*, titulado «Hacer de la necesidad virtud», la autora comienza con la siguiente cita de Mill: «Hay partes incluso en Europa, en donde las diferentes nacionalidades se hallan tan mezcladas entre si que no les es posible estar bajo gobiernos separados. No hay otro camino abierto para ellas que hacer de la necesidad virtud, y resignarse a vivir juntas bajo leyes y derechos iguales»<sup>60</sup>.

Pero si esta es la única justificación de la coexistencia política de distintas identidades nacionales, entonces no queda claro si su deseada «expresión pública» es una necesidad que habría que reducir, o, por el contrario, una virtud que se debería promover. La justificación moral de los derechos culturales queda en penumbra; parece un simple acomodo práctico, una respuesta pragmática que no tendría mayor validez en un escenario distinto, con comunidades culturales territorialmente concentradas. El argumento que vendría a defender Tamir es que cuando no es posible tener un Estado propio para alcanzar la autodeterminación nacional, resulta altamente aconsejable sujetarse a un gobierno federal común donde se comparten las decisiones políticas. Pero dicho argumento presupone que la coincidencia del Estado y la nación es una virtud, lo cual dista mucho de ser evidente. En mi opinión, es preferible justificar los derechos «culturales» partiendo de un principio de igualdad entre grupos (*equal standing*), según el cual ninguno de ellos puede hacerse dueño del Estado. En su empeño por resultar neutral, el Estado liberal debería concebirse como un sujeto colectivo que no se identifica con la comunidad o comunidades culturales que existen en su territorio.

### 3. Unidad en la diferencia

Una vez que hemos reconocido la verdad del multiculturalismo, es hora de revisar sus afirmaciones teniendo en cuenta los hechos que conforman la realidad de las democracias modernas. Porque lo cierto es que el reconocimiento político de las distintas identidades culturales que conviven dentro de una sociedad

---

<sup>60</sup> Mill, en Tamir 1993, p. 140.

política tiende a debilitar profundamente la viabilidad y la estabilidad de esa sociedad. Por este motivo, parece conveniente apuntar las posibles matizaciones a la defensa que acabamos de ver de las reclamaciones culturales, de modo que seamos capaces de ver en qué medida es necesario insistir en una defensa más enérgica del polo opuesto, es decir, de la libertad y la igualdad cívicas de los individuos —de su reconocimiento como personas «abstractas» libres e iguales con una capacidad general para elegir una vida buena a partir de las demandas de la justicia—. Desde el punto de vista que defendemos aquí, el desafío de una democracia multicultural no consiste en ser ciega o neutral respecto a la cultura, sino en tratar con equidad a todos los individuos, cualquiera que sea su herencia cultural. Esto requiere, en ocasiones, algún reconocimiento político de las identidades culturales minoritarias. Pero ese reconocimiento no puede ser incondicionado. La protección de los derechos especiales por razón de la cultura exige, a su vez, que los grupos culturales respeten los derechos básicos individuales, y se comprometan en el sostenimiento del Estado del que forman parte y en el que encuentran las bases de su florecimiento.

Hoy en día es un lugar común afirmar que los derechos al reconocimiento cultural no deben reclamarse para prácticas o tradiciones culturales contrarias a los derechos básicos de los individuos. Así lo admiten los autores liberales que defienden el reconocimiento político de los vínculos culturales. Ahora bien, los derechos y libertades básicos permiten que los individuos disientan de las prácticas y tradiciones de su grupo cultural cuando éstas vulneran su dignidad como personas libres e iguales, lo cual implica que la pertenencia cultural no es el único contexto para el ejercicio significativo de la libertad individual. La familiaridad con una cultura no determina «los límites de lo imaginable» (Raz y Margalit). Por muy fuertes que sean los vínculos de la lengua y de la cultura, los individuos no necesitan depender de una única «cultura abarcante» (*encompassing culture*) para disfrutar de su libertad. Es más, cuando un grupo cultural no trata por igual a todos sus miembros, o justifica el tratamiento desigual de otros grupos culturales, insistir en que los individuos no pueden pensar más allá de una cultura particular significa poner en peligro la libertad individual. Si las personas no pudieran imaginarse en un contexto cultural distinto al que les viene dado por nacimiento, ningún miembro de una cultura no liberal desearía cambiar las condiciones antidemocráticas o desiguales en las que vive. O, si existiese alguna disidencia interna, tendríamos que considerar su oposición a unas determinadas prácticas culturales como una falta de respeto a aquellos que se identifican

con su cultura. Sin embargo, es evidente que en todos los grupos no liberales existen minorías que aspiran a erradicar de su cultura las prácticas discriminatorias, lo cual, a pesar de constituir una oposición «externa», es una demostración de respeto hacia los miembros de ese grupo como ciudadanos libres e iguales.

No obstante, parece necesario admitir un razonable desacuerdo sobre el contenido preciso de los derechos básicos de los ciudadanos. La relación que ha de haber entre nuestras identidades culturales y nuestras prácticas políticas es uno de los problemas más controvertidos de las democracias liberales contemporáneas, tanto en la teoría como en la práctica<sup>61</sup>. Las personas merecen respeto como ciudadanos y como miembros de comunidades culturales, y aunque ambas demandas son perfectamente compatibles, pueden entrar en conflicto en sociedades culturalmente plurales, donde la pervivencia de las culturas minoritarias puede requerir ciertas restricciones a la libertad de elección y a la igualdad de oportunidades. No todos los derechos que se reclaman como humanos lo son efectivamente; sólo deben considerarse como tales aquellos que resultan necesarios para el respeto de los individuos como personas libres e iguales. Como ha señalado Taylor: «Debemos distinguir las libertades fundamentales, que nunca deberían infringirse y que por tanto deberían atrincherarse contra cualquier vulneración, de los privilegios e inmunidades que, a pesar de su importancia, pueden ser revocados o restringidos por razones de política pública»<sup>62</sup>.

Dado que el contenido preciso de los derechos básicos es objeto de un desacuerdo razonable, la deliberación democrática es la única forma de establecer cuándo las medidas políticas de reconocimiento cultural violan tales derechos. En dicha discusión, la distinción de Kymlicka entre «protecciones externas» y «restricciones internas» puede ser de gran utilidad. Desde una perspectiva liberal, la primeras pueden y deben ser postuladas en la promoción de la equidad entre los grupos, puesto que tratan de proteger al grupo del impacto de las decisiones externas (por ejemplo, de las decisiones políticas y económicas de la sociedad en la que está englobado), mientras las segundas deben rechazarse, por cuan-

---

<sup>61</sup> Un ejemplo muy conocido de esta controversia es el llamado «caso del chador» en Francia, donde la opinión pública se dividió entre los que defendían la prohibición del chador musulmán en los colegios públicos, por ser un símbolo de la subyugación de la mujer, y aquellos que vindicaban su uso sobre la base de que el simbolismo religioso cambia según el contexto social.

<sup>62</sup> Taylor 1994, p. 59.



to que tratan de proteger al grupo del impacto desestabilizador del disenso interno (por ejemplo, de la decisión de los miembros individuales de no seguir las prácticas o las costumbres tradicionales) mediante la limitación de las libertades civiles y políticas<sup>63</sup>.

Con todo, incluso las protecciones externas deben ser objeto de un cuidadoso examen. A pesar de ser conformes con los límites de la justicia liberal, estas medidas de protección pierden parte de su legitimidad al tener que aplicarse a unas realidades vivas como son las culturas societales, que varían y se enriquecen en su constante influencia mutua. En las democracias modernas las identidades culturales son difusas, en el sentido de que no tienen unas características bien definidas que nos permitan diferenciarlas unas de otras. Además, como ha observado McCarthy, las tendencias globalizadoras recientes refuerzan el continuo intercambio cultural.

¿Podría ser de otra manera con más de un billón de televisores en funcionamiento, con facilidades de acceso cada vez mayores, vía satélite, a las ofertas de los gigantes de la comunicación y, por tanto, a imágenes mediadas por la comunicación de masas de su identidad, de su sociedad y de sus proyectos de vida personal y social; con la rápida globalización de todo tipo de emisiones y material impreso; con el continuo tejer global de internet y el constante flujo de correo electrónico más allá de las fronteras nacionales; con migraciones masivas de gentes; con la creación de públicos desterritorializados transnacionales; con la urbanización explosiva de poblaciones hasta ahora rurales; con la globalización de la producción económica y el consumo, que hace que la gente de todo el planeta sueñe con las mismas fantasías de abundancia material?<sup>64</sup>

Ahora bien, estos flujos culturales no erosionan la heterogeneidad hasta su aniquilación. El intercambio cultural produce nuevos híbridos, y aunque hay continuos préstamos, éstos se suelen producir en ambas direcciones y no suelen dar lugar a copias exactas. La globalización, por tanto, no constituye un peligro inminente para las diferencias culturales, aunque sí lo sea, en efecto, para la permanencia de las prácticas y modelos tradicionales. «Los repertorios culturales

---

<sup>63</sup> Kymlicka 1996, p. 58.

<sup>64</sup> McCarthy 1997, p. 40.

locales cambian a medida que las masas, y no sólo las élites, van ganando experiencia de la diversidad de formas modernas»<sup>65</sup>. De esta situación podemos extraer una razón más para considerar con cautela la idea de que la pertenencia cultural ofrece el contexto necesario para la libertad de sus miembros. Esta idea no puede implicar en ningún caso que los individuos tengan que pensar, actuar o imaginar forzosamente dentro de «su cultura», que es homogénea, y no multicultural. Los teóricos liberales de la cultura pretenden distanciarse lo más posible de la interpretación comunitarista de «la política de reconocimiento», y en lugar de hablar de una concepción compartida del bien que constituiría la identidad de sus miembros, tratan de demostrar que la capacidad de las personas de hacer elecciones significativas depende del acceso a su cultura nacional. Sin embargo, parecen compartir con los comunitaristas el supuesto de que la oposición abstracta entre unidad y pluralidad se basa en la equivalencia de unidad y homogeneidad, y que, por tanto, ante la amenaza de «homogeneización cultural» la pluralidad debe protegerse mediante el aislamiento de las identidades de los grupos minoritarios<sup>66</sup>.

En un escenario globalizado como el actual, los individuos están expuestos a múltiples contextos culturales, por lo que la idea de que la cultura nacional es el contexto «auténtico» de la libertad de sus miembros puede tener fácilmente consecuencias opresivas. El respeto a las personas requiere, en algunos casos, el reconocimiento de sus particularidades culturales, pero también exige el rechazo de la tiranía de aquellos grupos culturales (mayoritarios o minoritarios) que pretenden mantenerse como «todos» homogéneos e impermeables. Lo cual rebaja considerablemente la legitimidad de los reclamos de reconocimiento y autogobierno de los grupos nacionales, y aboga por una concepción de la pertenencia cultural más dinámica y diversificada de la que suelen defender los teóricos

---

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Tomás Fernández Aúz ha explicado este punto en los siguientes términos: «El triunfo de lo heterogéneo se ha imaginado ligado a la derrota de lo homogéneo, sin reparar en que la heterogeneidad de los grupos, al procurarse por medio de su aislamiento, es una heterogeneidad externa que esconde una homogeneidad interna —precisamente la que permite diferenciar lo interior de lo exterior—. De este modo, la lucha por la conservación de la diferencia ha llevado a la prohibición del contacto con el diferente, con lo que, en nombre de la heterogeneidad, se ha caído en la homogeneidad de unos diferentes disociados y ubicados en un escenario uniformemente compuesto por diferentes que se aíslan justamente para poder ser homogéneos» (Fernández Aúz 2004, p. 67).

de la cultura. Las culturas no son algo estático y homogéneo que requiera ser preservado mediante su aislamiento del resto del mundo. Son realidades flexibles que interactúan permanentemente. Lo que las distingue no reside en ninguna «homogeneidad interna», sino en cómo «reinterpreta» cada una de ellas los elementos que adquiere por contacto en su desarrollo<sup>67</sup>. Las culturas están en continua transformación debido a las interpretaciones y acciones de los individuos que se identifican con ellas y a sus interacciones con otras personas y culturas. Las «protecciones externas» no deben entenderse, por tanto, como medidas de aislamiento tendentes a garantizar la supervivencia de las culturas con independencia de la voluntad de sus miembros. En una democracia liberal los ciudadanos deben ser libres para criticar las prácticas culturales tradicionales, o incluso para ignorarlas y adoptar otras nuevas. El objetivo de las medidas de protección cultural en un Estado liberal ha de ser, por tanto, garantizar a los individuos la capacidad de decidir, hasta donde sea posible, las características concretas de las culturas con las que se identifican. Son formas de control que tratan de impedir que la influencia inevitable entre los grupos se convierta, para los más vulnerables, en su desaparición efectiva. Permiten a sus miembros marcar, en la medida de lo posible, la dirección y velocidad de los cambios, lo cual implica, sin duda, la democratización de la vida interna de los grupos culturales. Como ha señalado Carlos Thiebaut:

Lo que en estos casos requeriría protección y regulación jurídica es, precisamente, la posibilidad de ese desarrollo y proceso histórico, una protección y regulación que garantizase el igual acceso democrático de todos quienes conforman, o dieran en conformar, ese grupo nacional o étnico, el libre acceso de las razones de cada uno y de sus propias definiciones de lo que sea su identidad cultural y política<sup>68</sup>.

Por último, la estabilidad de los Estados culturalmente plurales depende, en buena medida, de que el reconocimiento político de las diferencias por parte del

---

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Thiebaut 1998, p. 199. Para una teoría deliberativa de las políticas de reconocimiento, véase Benhabib (2002). Esta autora defiende que las políticas de la identidad/diferencia deben basarse menos en lo que los grupos sean y más en lo que esos grupos demanden en la esfera pública. Estas demandas deben ser conformes a los principios de la justicia liberal, y en ningún caso pueden pretender la preservación de las culturas en contra de su «reinención, reapropiación, e incluso subversión» por parte de los miembros de los grupos culturales.

gobierno vaya acompañado de un «compromiso de unidad»<sup>69</sup> por parte de los diversos grupos culturales hacia la sociedad en su conjunto. Las políticas de reconocimiento, especialmente los derechos de autogobierno de las minorías nacionales, conducen a una ciudadanía escalonada que plantea enormes problemas de integración y acomodación para los que no existen todavía herramientas adecuadas. Con todo, la incorporación «por capas múltiples» de los ciudadanos es una realidad ya familiar en las democracias liberales<sup>70</sup>. Formamos parte simultáneamente con derechos y responsabilidades especiales de municipios, condados, Estados, provincias y naciones. En el caso europeo, los ciudadanos pueden llegar a pertenecer a tres comunidades políticas distintas, la de su región, la de su Estado nacional, y la de la Unión Europea. No es mi propósito, ni creo que sea el fin de un trabajo como éste, formular recetas milagrosas para problemas que han demostrado ser endémicos en la política democrática. Me atreveré tan sólo a afirmar que la unión social de diversas comunidades políticas en una sola organización estatal requiere la existencia de una identidad compartida por todos sus ciudadanos, es decir, de un sentimiento de lealtad hacia las instituciones comunes y de solidaridad entre ellos mismos como socios de una empresa común. José Ortega y Gasset explicó con las siguientes palabras la posibilidad de una integración (o «socialidad») escalonada en distintos «estratos» de convivencia.

La Nación, claro está, se ha sentido a sí misma como un todo. Pero esto acontece con cualquier sociedad: con la familia, la parentela o clan o *Sippe*, el barrio, la villa, la comarca, la región, el Estado. Mas sentirse como un todo no excluye que, a la vez, sienta ese su todo como parte de otro más amplio. La socialidad —llamo socialidad a la función vital que es sentirse el individuo formando parte de una sociedad— se da siempre estratificada. Cada estrato consiste en un determinado nivel de convivencia y este nivel depende de la densidad que esa convivencia tenga<sup>71</sup>.

Lamentablemente, los reclamos de reconocimiento político de los grupos culturales se han sustentado a menudo en un sentimiento de rechazo y extrañeza hacia la sociedad general de la que dichos grupos forman parte. Ortega denominó «particularismo» a este sentirse «como todos aparte» en lugar de «como

---

<sup>69</sup> Fernández Aúz 2004, p. 68.

<sup>70</sup> McCarthy 1997, p. 56.

<sup>71</sup> Ortega y Gasset 1985, p. 83.

partes de un todo», y situó su origen en la falta de una empresa común. De acuerdo con la interpretación dinámica de la pertenencia cultural que acabamos de ver, los únicos lazos que pueden vincular a todos los miembros de un Estado plurinacional proceden, no de un haber tradicional o preexistente, sino de un «proyecto sugestivo de vida en común»<sup>72</sup>. «Los pueblos que integran un Estado viven juntos para algo: son una comunidad de propósitos, de anhelos, de grandes utilidades. No conviven *para estar* juntos, sino *para hacer* juntos algo»<sup>73</sup>. En el caso de España, tras el largo período autoritario del franquismo, la Constitución democrática de 1978 significó un proyecto integrador y sugerente en el que el reconocimiento interno de la diversidad cultural venía acompañado de una proyección externa hacia Europa y la comunidad internacional. Pero no es posible plantear ningún tipo de empresa en común si los grupos culturales que adquieren ciertos derechos de autodeterminación no se comprometen a no fragmentar el Estado, es decir, si no se valen de su autonomía y del reconocimiento de su diferencialidad cultural para aislarse del resto de la sociedad y desentenderse de sus esperanzas o necesidades. Tanto los teóricos liberales de la cultura, como las Naciones Unidas, sostienen que las medidas de protección cultural no incluyen la secesión más que en casos muy cualificados<sup>74</sup>.

Es cierto que reconocer derechos de autogobierno alienta en los grupos minoritarios el deseo de una mayor autonomía, puesto que el ejercicio mismo de tales

---

<sup>72</sup> Ortega y Gasset 2003, p. 30.

<sup>73</sup> Ortega y Gasset 2003, p. 31.

<sup>74</sup> Véase Kymlicka (2001, cap. 6); Raz (1994, cap. 6); Tamir (1993, cap. 7). Buchanan, por su parte, construye una teoría normativa en la que se reduce el «derecho moral» a la secesión a aquellos casos en que ésta es la única vía que tiene un grupo para protegerse de 1) la destrucción de su cultura, 2) el genocidio efectivo, 3) o las violaciones de los derechos civiles, políticos y sociales que han de ser garantizados a todos los ciudadanos con independencia de su filiación étnica (Buchanan 1991, p. 50). Véase también el artículo 1 de la Carta de las Naciones Unidas, que pese a afirmar que todos los «pueblos» tienen derecho a la «autodeterminación», ha sido interpretado por el derecho internacional de manera muy restrictiva, limitando su ámbito de aplicación a las colonias de ultramar o a los casos en que hayan mediado entre dos comunidades situaciones tan graves de injusticia que la secesión se presente como la única solución. Por otra parte, según prescribe el artículo 27 del Convenio Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos de las Naciones Unidas: «En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma». Para una interpretación del derecho de autodeterminación más proclive a la secesión, véase Miller (2000) y Walzer (1983).

derechos hace que los grupos tengan una percepción de sí mismos como unidades políticas distintas, cuya participación en el Estado más general es condicional y revocable. Pero esto no tiene por qué suponer necesariamente una amenaza para la unidad de la sociedad en su conjunto, siempre y cuando los derechos de autogobierno no se usen para destruir los lazos de solidaridad e identificación mutua que una historia común ha podido crear entre los miembros de un Estado plurinacional.

### Bibliografía

- BARRY, B. (2001). *Culture and Equality*, Oxford, Polity Press.
- BENHABIB, S. (2002). *The claims of culture*, Princeton, Princeton University Press.
- BUCHANAN, A. (1991). *Secession. The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Boulder, Colo., Westview Press.
- DWORKIN, R. (1993). *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona, Paidós. (Edición original: *Foundations of Liberal Equality*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990).
- FERNÁNDEZ AÚZ, T. (2004). «España y el pleito soberanista», *Claves de Razón Práctica*, 141:62-69.
- FRASER, N. y HONNETH, A. (2003). *Redistribution or Recognition?* Londres, Verso.
- GEERTZ, C. (1973). *The interpretations of Cultures*, Nueva York, Basic Books.
- GUTMANN, A. (2003). *Identity in Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
- KEDOURIE, E. (1985). *Nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- KYMLICKA, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Clarendon Press.
- (1996). *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós, traducción de Carme Castells Auleda. (Edición original: *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995).
- (2001). *Politics in the vernacular*, Oxford, Oxford University Press.
- LARMORE, Charles (1987) *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1996). *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LEVY, J. T. (1997). «Classifying Cultural Rights», en Shapiro, I. y Kymlicka, W. (eds.), *Ethnicity and Group Rights*, Nueva York, New York University Press: 22-69.

- LOCKE, J. (1994). [1690] *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza, edición a cargo de Carlos Mellizo.
- MCCARTHY, T. (1997). «Unidad en la diferencia: Reflexiones sobre el derecho cosmopolita», *Isegoría*, 16:37-60, traducción de Ángel Rivero.
- MELERO, M. C (2010). *Rawls y la sociedad liberal*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010.
- MILL, J. S. (1994). [1859] *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, traducción de Pablo de Azcárate.
- MILLER, D. (2000). «Secession and the Principle of Nationality», en *Citizenship and National Identity*, Cambridge, Polity Press: 110-124.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1985). «De Europa *meditatio quaedam*», *Europa y la idea de Nación*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial. (Primera edición: Revista de Occidente, 1966).
- (2003). *España invertebrada*, Madrid, Austral. (Primera edición: 1921).
- RAZ, J. (1994). *Ethics in the Public Domain*, Oxford, Clarendon Press.
- y MARGALIT, A. (1994). «National Self-Determination», en Raz, J. (1994): 125-145.
- RAWLS, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press. Edición española: *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., 1978, traducción de María Dolores González.
- (1996). *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press. Edición castellana: *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, traducción de Antoni Doménech.
- (1999). *Collected Papers*, Freeman, S. (ed.), Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- SANDEL, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TAMIR, Y. (1993). *Liberal nationalism*, Princeton, Princeton University Press.
- TAYLOR, C. (1994). «The Politics of Recognition», en Gutmann, A. (ed.) (1994), *Multiculturalism*, Princeton, Princeton University Press: 25-73.
- THIEBAUT, C. (1998). *Vindicación del ciudadano*, Barcelona, Paidós.
- WALZER, M. (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Oxford Blackwell.

Recibido: 4/06/2009

Aceptado: 22/06/2010

