

# *Ciudadanía compleja y democracia*

JOSÉ RUBIO-CARRACEDO

EL COLAPSO DEFINITIVO DE LOS REGÍMENES SOVIÉTICOS del Este europeo supuso para las democracias occidentales un inmenso alivio, pero también la obligación ineludible de enfrentarse ya de una vez con sus inveterados problemas internos, tarea siempre pospuesta y hasta obliterada por la necesidad de concentrar todas las energías en la lucha contra el peligro totalitario. Y entre tales problemas internos destacaba la depuración de los modelos democráticos de sus simplificaciones, desviaciones y corruptelas, su adaptación a los nuevos tiempos y circunstancias, y hasta su reinención en el contexto postmoderno.

En este trabajo me propongo ocuparme únicamente de una de las tareas más arduas, a la que todavía no se ha encontrado una solución plenamente convincente: la conciliación de los conceptos de integración y diferenciación político-social, especialmente urgente en unos estados crecientemente multiétnicos y con numerosas minorías diferenciales e incluso nacionalidades con reivindicaciones históricas, más o menos fundadas, de autogobierno. Tal conciliación se hace cada vez más urgente, no sólo por las crecientes demandas ciudadanas, sino también por la profunda mutación interna que está experimentando en nuestros días el viejo concepto de estado-nación. A mi juicio, sólo la asunción decidida de un modelo de ciudadanía compleja podrá sentar las bases sobre las que puede lograrse una regeneración auténtica de la democracia en el nuevo contexto actual (Rubio-Carracedo y Rosales 1995; 1996).

## I. CIUDADANÍA 'INTEGRADA', 'DIFERENCIADA' Y 'COMPLEJA'

Parece claro que, desde el planteamiento inicial de Marshall (1950), el concepto de ciudadanía se ha enfocado primordialmente como un ideal normativo de identidad compartida que impulsaba la integración de los individuos en el estado, aunque se observaran dos intenciones casi contrapuestas: la que enfatizaba el estatuto legal del individuo frente al estado (liberalismo), y la que enfatizaba el derecho individual a la participación directa en la política (republicanismo cívico). En ambos casos se trata, sin embargo, de la «ciudadanía integrada».

Pero en los últimos años se ha abierto camino la concepción de la «ciudadanía diferenciada», promovida por la tendencia que Kymlicka y Norman (1994, p. 370) proponen denominar «pluralismo crítico», que ofrece una versión un tanto esquizoide del comunitarismo contemporáneo. Se trata, en definitiva, de buscar una solución al problema de las minorías sociales o culturales para las que el concepto de ciudadanía integrada supone la eliminación de su identidad diferenciada (social o cultural). Se hace preciso, pues, diseñar un concepto de ciudadanía que permita a los grupos sociales desfavorecidos o marginados y a las minorías étnicas, religiosas o culturales su integración en el estado sin perder por ello sus rasgos diferenciales propios; es más, se hace preciso un concepto de ciudadanía que permita la integración diferenciada de tales minorías no sólo como individuos sino también –y especialmente– como grupos específicos. Como es obvio, este nuevo planteamiento del concepto de ciudadanía puede implicar cambios decisivos en la política social y cultural en general, incluso en la concepción tradicional del estado, aunque se haga especialmente perceptible en los estados multiétnicos (como Estados Unidos) y en el signo definitivo que adoptará el proceso actual de Unión Europea (ciudadanía europea).

La propuesta más radical y conocida ha sido, sin duda, la de Iris M. Young (1990). A su juicio, el concepto hasta ahora hegemónico de ciudadanía integrada atenta contra el genuino concepto de igualdad, ya que viene a negar en la práctica los derechos de las minorías sociales y étnicas al forzarlas a una homogeneización con las pautas de la mayoría; y tal proceso homogeneizador es también injusto puesto que contribuye a perpetuar su marginación sociocultural en beneficio de los grupos privilegiados de la mayoría. Tanto por razones de igualdad como de justicia, las minorías actualmente marginadas exigen políticas específicas que eviten el mantenimiento más o menos subrepticio de los procesos de marginación, opresión o explotación a partir de un cierto imperialismo cultural y social, que se traduce igualmente en términos económicos y

políticos. En definitiva, sólo un concepto de «ciudadanía diferenciada» permitirá a tales minorías sociales o étnicas mantener su identidad tanto individual como de grupo, con la plena vigencia de sus valores y rasgos culturales o religiosos característicos, dando lugar a una integración diferenciada de los mismos en la organización estatal.

Se trata, no obstante, de un concepto de ciudadanía no exento de ambigüedades y sesgos unilaterales. Obviamente, los críticos de orientación liberal reprochan al concepto de «ciudadanía diferenciada» ser una contradicción en los términos, dado que la organización estatal implica la homogeneización de los derechos y de los deberes de los ciudadanos. Tal proceso ha de realizarse según la regla de la mayoría tanto por exigencias de igualdad como de la neutralidad del estado. Además, la política de privilegios para las minorías sociales o étnicas no sólo viola la igualdad y la justicia sino que, en la práctica, contribuye a perpetuar su marginalidad con el perjuicio consiguiente para todos. En la cultura, como en la economía, la política de subvenciones sólo contribuye a consolidar, en el medio y largo plazo, la situación de subdesarrollo. Y lo mismo ocurre en los planos social y cultural con los procedimientos de «discriminación positiva».

Las críticas procedentes del republicanismo cívico se muestran, en cambio, más receptivas. Pese a todo, Kymlicka y Norman (*ibid.*, p. 372) creen indispensable distinguir «tres clases de grupos» y «tres clases de derechos de grupo» que Young tiende a mezclar. Tenemos así: a) *grupos desfavorecidos*, que requieren «derechos especiales de representación», pero con alcance temporal, no permanente; b) *grupos de inmigrantes* y *grupos religiosos*, que requieren «derechos multiculturales» de modo permanente, ya que tales grupos están interesados primordialmente en mantener su identidad al incorporarse a la organización estatal; y c) *minorías nacionales*, que requieren «derechos de autogobierno» de modo permanente, ya que tales grupos no persiguen estar mejor representados políticamente, sino que les sea transferido el mayor grado posible de autogobierno. Por tanto, una «ciudadanía diferenciada» así entendida no resulta especialmente problemática y, de hecho, está ya generalmente asumida por las democracias occidentales. Es más, según los «pluralistas culturales», aunque los objetivos prioritarios de los tres grupos son diferentes y trabajan en direcciones teóricamente separadas y hasta ocasionalmente contrapuestas, en la práctica todos convergen sobre una mayor integración estatal, aunque diferenciada, porque en definitiva enlazan con la dicotomía clásica del juego mayoría-minorías en el sistema democrático.

Tan optimista previsión resulta, sin embargo, a mi juicio, bastante

problemática. Porque en esta cuestión lo decisivo no es tanto la consecución de tal o cual objetivo concreto como el signo final que adopten los procesos de diferenciación y de integración. Es decir, se trata de que finalmente se mejore la calidad de la integración, aunque haya de ser a través de procesos complejos de diferenciación-integración. De igual modo, el concepto hasta ahora hegemónico de ciudadanía integrada, con su política sociocultural de integración por homogeneización simple, pudo parecer la vía más directa y eficaz de integración; pero hoy resulta patente tanto su fracaso efectivo como su equivocado planteamiento.

A mi juicio, una teoría adecuada de la ciudadanía precisa de una elaboración más fina de los procesos de integración y diferenciación sociocultural, que son extraordinariamente complejos. Hasta ahora se ha insistido en planteamientos casi unilaterales de integración simple o de diferenciación simple. Por estas vías sólo es posible obtener un concepto sesgado y, por tanto, insatisfactorio de ciudadanía. Lo que precisamos es una teoría sobre el complejo proceso de integración-diferenciación sobre el que madura la identidad personal y grupal, avanzada ya en cierto modo por Charles Taylor (1989), pero aplicada ahora al concepto de ciudadanía. Complementariamente, se hace preciso también trazar más finamente los límites de la vinculación/diferenciación de la teoría de la ciudadanía con las teorías de la democracia y de la justicia en cada uno de los tres grupos señalados.

Comencemos por esbozar la última cuestión. En principio, compartir unos principios básicos de justicia y una teoría representativa directa de la democracia no parece afectar directamente a la opción diferenciadora del tercer grupo, ya que las nacionalidades pueden compartirlas y seguir optando por los derechos de autogobierno en su máximo grado posible; afecta, en cambio, de modo significativo al sentido y límites de los «derechos multiculturales» de la ciudadanía, dado que una práctica religioso-cultural como el uso del chador por la mujer musulmana puede tener más o menos sentido en el contexto cultural originario, pero resulta un contrasentido en el contexto europeo-francés ya que implica una discriminación de la mujer y ofende al sentido público compartido de la justicia; y, por supuesto, tanto la teoría de la justicia como la de la democracia representativa directa afecta de lleno al concepto de ciudadanía en los grupos socialmente desfavorecidos, ya que en éstos su aspiración ciudadana opta primordialmente por la obtención –temporal– de «derechos especiales de representación» como tales grupos, ya que, en su caso, su integración va a depender en gran medida de que la mayoría reconozca sus derechos diferenciales.

Pero volvamos a la cuestión fundamental del concepto de identidad personal y de grupo como fruto de un complejo proceso de integración-diferenciación. Obviamente, tal concepto afecta a la comprensión de la ciudadanía de los grupos desfavorecidos y de los grupos nacionales, pero lo hace de un modo especial al segundo grupo, ya que permitirá fijar el sentido exacto de los «derechos multiculturales», que son los que plantean el auténtico desafío a la teoría de la ciudadanía, que se concreta en los estados multiétnicos (como Estados Unidos y cada vez más Francia, Alemania, etc.) mucho más que en los multinacionales (Reino Unido, Canadá, Bélgica, España y la futura Unión Europea).

El conocido caso de la integración de la etnia musulmana Sikh en la Policía Montada de Canadá (PMC) muestra en miniatura la complejidad del proceso integración-diferenciación. El uso del turbante por motivos religioso-culturales pone a prueba la adecuación de la teoría integrada o diferenciada de la ciudadanía. Siguiendo las pautas de la primera, los Sikh sólo podrían integrarse renunciando al uso del turbante y sustituyéndolo por el casco reglamentario; pero esta condición les resulta inaceptable porque implica la pérdida de un rasgo definitorio de su identidad religiosa-cultural, tanto en cuanto grupo como en cuanto individuos; siguiendo las de la segunda, los Sikh sólo podrían integrarse como un cuerpo especial de la PMC, lo que implica una integración insuficiente e insatisfactoria para todos (en cuanto integración segregada). Sólo una teoría integrada-diferenciada de la ciudadanía permite su integración-diferenciación en la PMC como miembros normales de la misma, aunque con turbante en lugar del casco tradicional. En este caso, a diferencia del caso antes mencionado del chador, el rasgo cultural diferenciador no conlleva consecuencias discriminatoras ni funcionales. A esta teoría integradoradiferenciadora de la ciudadanía propongo denominarla «teoría de la ciudadanía compleja», ya que permite construir una identidad común fundamental dentro de la legítima diferenciación étnico-cultural como individuos y como grupo con identidad propia e irrenunciable. Creo que esta formulación se corresponde a grandes rasgos con la problemática de la *deep diversity* que el mismo Taylor aplica a los estados multinacionales y multiculturales, e incluso a la futura identidad colectiva europea (Taylor 1992a y 1992b), rompiendo los estrechos cauces de la teoría comunitarista de la «ciudadanía común», pero segregada, de cada grupo. El concepto de «ciudadanía compleja» tiene también algún parentesco con el «igualdad compleja», utilizado por Walzer (1983) y, consiguientemente, con el de «justicia compleja» y, por supuesto, con el concepto de «ciudadanía multicultural» de Kymlicka (1995).

También Derek Heater llega a resultados parecidos con su teoría de la «ciudadanía múltiple» (Heater 1990). Tras examinar las diversas tradiciones en la teoría de la ciudadanía, Heater propone «el cubo de la ciudadanía», es decir, un concepto comprensivo de la misma sobre las tres variables fundamentales: 1) *elementos* (entre los que enumera cinco: identidad, virtud, legal/civil, político y social); 2) *nivel geográfico* (entre los que distingue estos cuatro: mundial, continental/regional, nación-estado y provincial/local); y 3) *educación* (esto es, educación cívica en conocimiento, actitudes y habilidades). El concepto de «ciudadanía múltiple» es el resultado de la «identidad y lealtad múltiple» en los aspectos psicológico, pragmático y moral que resulta de la combinación de los cinco elementos, en los cuatro niveles geográficos, con la ayuda de una educación ciudadana que desarrolla el conocimiento (de los hechos, de su interpretación y del papel personal), las actitudes (autocomprensión, respeto por los otros, respeto por los valores) y las habilidades (de entendimiento y juicio, de comunicación y de acción).

La «ciudadanía múltiple», en definitiva, es el resultado de una adecuada educación multicultural. Heater apuesta indudablemente por una integración culturalmente matizada (habla incluso del concepto *multilayered identity* o identidad multi-enraizada), pero no destaca suficientemente la especial relevancia de la identidad cultural originaria (no sólo indicativa «de dónde venimos» desde el punto de vista histórico-social, sino que también tiene efectos decisivos en la personalidad, los gustos, las aspiraciones y hasta en las opiniones de los afectados) ni los problemas de su definición que surgen siempre en el diálogo —o la lucha— por la imagen personal y grupal frente a la cultura hegemónica e incluso frente a otras culturas minoritarias, que probablemente proyectan sobre la misma una imagen diferente («lo que los otros quieren ver en ella»), que es la que opera efectivamente en la dinámica sociocultural.

## II. CONCILIACION DE PERTENENCIA Y PARTICIPACION

Por eso he preferido asumir el riesgo de proponer no sólo el nuevo nombre, sino también el nuevo concepto de «ciudadanía compleja», en pos de una mayor precisión tanto teórica como práctica. La teoría de la ciudadanía compleja puede ilustrarse convenientemente mediante el juego dialéctico de los conceptos de «pertenencia» y de «participación», que de por sí están llamados a entrecruzarse y complementarse, pero que también pueden producir un cortocircuito en los ámbitos social y político si no son adecuadamente conjugados. La pertenencia es una catego-

ría psicosocial que hace referencia a la propia identidad etnocultural como individuo y como grupo, lo que conlleva una disposición de lealtad profunda al grupo, así como la asunción de obligaciones hacia el mismo (yo soy un X y me debo a los X). La pertenencia pone el énfasis, pues, en la obtención del reconocimiento pleno de los derechos civiles. La participación, en cambio, es más bien una actitud sociopolítica que supone la aceptación y la integración consiguiente en una estructura institucional para el cumplimiento de las obligaciones cívicas y el ejercicio de los derechos ciudadanos. Por tanto, el énfasis lo pone en la obtención del ejercicio pleno de los derechos políticos. En principio, todo ciudadano pertenece a una comunidad política y participa activamente en la misma. Ahora bien, participa si, y sólo si, su comunidad de pertenencia está integrada o, al menos, es reconocida en la comunidad política estatal.

Son conceptos complementarios, pero la pertenencia puede cortocircuitar la participación cuando no es reconocida o satisfecha de modo suficiente; en tal caso, el individuo –y el grupo como tal– se centra en la conquista del reconocimiento y se desinteresa en la misma medida de la participación política institucional o estatal; y ello es así precisamente porque la percibe como una participación en condiciones de inferioridad inducidas por la situación de insuficiente reconocimiento de su grupo etnocultural de referencia. Significa que la lucha por el reconocimiento de su ser diferencial se hace prioritaria al ejercicio aparentemente normal de sus derechos democráticos en el ámbito estatal. De ahí el auge renovado de las campañas reivindicativas por la plenitud de los derechos civiles, que parecen agotar la totalidad de la agenda política de los grupos desfavorecidos y de las minorías étnicas y religiosas. El fervor de esta reivindicación primordial desvanece en los mismos todo interés por la participación política a nivel estatal, respecto de la cual se muestran totalmente indiferentes, como si no fuera con ellos, dado que la lucha por el reconocimiento civil pleno y diferenciado ocupa por el momento todas sus energías.

Sólo una ciudadanía compleja puede resolver satisfactoriamente estas tensiones entre pertenencia y participación. En efecto, la ciudadanía compleja es la que atiende adecuadamente a una triple exigencia: a) *iguales derechos fundamentales* para todos los ciudadanos, lo que implica una *política universalista* de integración de tales mínimos comunes irrenunciables; b) *derechos diferenciales* de todos los grupos, mayoría y minorías, que componen la estructura organizativa del estado (todo estado es, en mayor o menor grado, multisocial y multicultural), lo que implica una *política de reconocimiento* tanto en la esfera privada como

en la pública; y c) *condiciones mínimas de igualdad para la dialéctica o diálogo libre y abierto* de los grupos socioculturales, lo que implica una *política multicultural* que incluye disposiciones transitorias de «discriminación inversa» (precisamente para igualar las condiciones de partida), de currículos multiculturales, de incentivación del intercambio etnocultural, etc., así como la prevención estricta de toda desviación homogeneizadora o asimilacionista en la cultura hegemónica.

### III. DERECHOS FUNDAMENTALES Y DERECHOS DIFERENCIALES

Obviamente, habrá que resolver también delicados problemas de conciliación de las tres políticas enunciadas, e incluso de prevención de posibles desajustes y hasta contradicciones que puedan presentarse entre las mismas, en especial a nivel individual, puesto que aunque los tres grupos en cuanto tales son destinatarios de políticas específicas, puede presentarse el caso de que ciertos individuos se encuentren implicados en dos o hasta en los tres grupos específicos (por ejemplo, un homosexual de una etnia minoritaria que se ha enrolado en un grupo nacionalista de adopción). El principio universalista sirve de guía y de árbitro para los casos de conflicto en que están en juego los derechos fundamentales; en los demás casos ha de favorecerse el libre, equitativo y abierto diálogo multicultural como auténtico crisol en el que cada cultura o grupo social puede aportar su contribución específica y complementaria.

La política liberal clásica ha insistido en que los bienes y derechos fundamentales o «primarios» son los de libertad de asociación y de expresión, de libertad de conciencia y de religión, de ser elector y elegible, además de un derecho genérico a una educación y sanidad públicas, salario mínimo y garantías procesales. Tales derechos universales serían independientes de toda consideración de etnia, sexo, religión o cultura. Pero toda *política universalista* ha de incluir también entre los bienes primarios de todo individuo el derecho a su identidad cultural ya que, lejos de constituir una «demanda iliberal», es un derecho irrenunciable de toda persona, tanto si pertenece a la mayoría sociocultural como si pertenece a una de las minorías, y como tal ha de considerarse incluso en el famoso –y para mí incuestionable– principio rawlsiano de la diferencia, aunque éste esté pensado para las minorías más desfavorecidas en el aspecto socioeconómico y, por consiguiente, debe ser completado: la propia identidad étnica, cultural, social y personal (varón o mujer) es indudablemente un derecho y un bien primario constitutivo del sujeto humano como tal.

Tal es el sentido primordial de toda *política de reconocimiento*, que



complementa a la política universalista que, de otro modo, dejaría sin satisfacer uno de los factores primordiales que definen la dignidad humana: cada individuo, y cada pueblo, posee una personalidad cultural propia, idiosincrática, que está en la base de su inalienable «particularidad». Ahora bien, en la práctica el problema no es tanto el que exista un «reconocimiento» teórico de la identidad cultural sino el que se articule una política concreta y efectiva de reconocimiento y promoción de la misma, siempre que sus objetivos sean congruentes con las exigencias de política universalista (garantías de los derechos fundamentales). Es decir, no sólo debe erradicarse la tantas veces mencionada «ceguera de la diferencia», que tiende a convertir en rasgos secundarios, cuando no ya simplemente folklóricos o pintorescos, los caracteres diferenciadores de las minorías étnicas y sociales.

En esta línea es de lamentar que todavía no se hayan difundido suficientemente los efectos de la llamada «revolución antropológica» que desde finales del siglo XIX y primeros del veinte provocó la publicación de los estudios de campo realizados por los antropólogos culturales y sociales, que en su versión más radical llegaron a promover la concepción de un relativismo cultural y axiológico generalizado. Estos excesos de relativismo (difusionismo cultural), prontamente desmentidos, fueron responsables de una reacción homogeneizadora que, por el conocido efecto del péndulo, permitió una cierta legitimación teórica de un renovado etnocentrismo occidental que, aunque más cauto y menos ingenuo que el precedente, impidió que arraigase suficientemente una conciencia antropológica diferencial.

Se precisa, pues, una auténtica *política de la diferencia* que venga a dar cumplimiento a la política de reconocimiento de que cada dignidad es única y diferente de todas las demás; es decir, se precisa todo un programa político de salvaguarda y promoción de las diferencias étnicas, sociales y culturales que no contradigan o pongan en entredicho los objetivos de la política universalista, en lugar de las políticas vigentes cuyo objetivo es, justamente, el de ignorar la relevancia de las diferencias para mejor asimilarlas en una pretendida y abstracta identidad común en el marco estatal, que automáticamente convierte a los miembros de tales minorías en ciudadanos de segunda clase, si no ya francamente marginados.

Más complicado y controvertido resulta fijar las condiciones mínimas de igualdad para la diléctica o el diálogo libre y abierto de los distintos grupos socioculturales entre sí y con el grupo mayoritario sobre las que ha de articularse la *política multicultural*. En efecto, la política del reconocimiento y de la diferencia, una vez obtenidos sus objetivos

propios, ha de dar paso al complejo proceso de diferenciación/integración sociocultural que, de hecho, se ha producido en toda la historia de Occidente y que forma parte del patrimonio colectivo de algunos estados multiétnicos, en especial el *melting pot* estadounidense, aunque se hiciese en condiciones de manifiesta desigualdad y sobre la base de la hegemonía indiscutible de la cultura anglosajona mayoritaria.

Tras la antes aludida revolución antropológica ha quedado claro que no existe la cultura perfecta ni manifiestamente superior, sino que cada una de ellas ha explorado y desarrollado diferentes potencialidades de lo humano, según un complejo e inextricable proceso de intercambio dialéctico con su medio geográfico, sus relaciones de estratificación social, sus relaciones con los pueblos vecinos, etc. En definitiva, lo innegable es que cada cultura tiene, en principio, derecho a igual reconocimiento y respeto en cuanto experiencia humana singular y valiosa, como tal, en sus coordenadas propias. En segundo lugar, entre las culturas (o, más exactamente, entre los grupos socioculturales) se establece siempre una dinámica más o menos espontánea o inducida de intercambios y préstamos culturales, aunque por lo general tal intercambio ha sido realizado en condiciones de desigualdad bajo la hegemonía del grupo sociocultural dominante (por no hablar ya de los casos de conquista y colonización directa).

La situación, sin embargo, reviste caracteres propios en los actuales estados occidentales multiétnicos y plurisociales. En todos los casos se da siempre una estructura asimétrica: un grupo sociocultural mayoritario, que ostenta también una posición hegemónica en la economía, la política, las relaciones sociales, etc., y unos grupos minoritarios (sociales, étnicos o religiosos), por lo general económica, social y políticamente desfavorecidos. Pero hay que considerar, además, dos hechos especialmente relevantes: 1º, el grupo mayoritario defiende frecuentemente de modo conjunto su propia posición privilegiada con el legado revolucionario de los derechos fundamentales universalistas, con la consiguiente ambigüedad de sus posiciones; 2º, las minorías étnicas proceden generalmente (piénsese en Estados Unidos o en Francia) de inmigraciones más o menos voluntarias, por motivos más bien socioeconómicos que políticos, y conociendo de modo más o menos claro los rasgos socioculturales genéricos del estado de acogida. Hasta cierto punto, al menos, sabían lo que les esperaba y lo aceptaban en principio, en especial las posibles limitaciones que los derechos fundamentales y las reglas democráticas podrían imponer, en su caso, sobre ciertos rasgos idiosincráticos de su cultura o religión.

Es más, en casos como en los inmigrantes de carácter político, es

legítimo suponer que era precisamente la vigencia de los derechos humanos y de la democracia la que había motivado su elección. Por tanto, la política multicultural ha de asentarse firmemente sobre la base universalista de los derechos humanos y los procedimientos democráticos, que son el fruto –no se olvide– de largos y penosos años de lucha revolucionaria contra el poder despótico y la intolerancia de todo signo; constituyen, pues, no sólo la herencia irrenunciable de la revolución democrática y el legado fundamental de occidente a la humanidad, sino también un patrimonio básico sobre el que construir la identidad común de la ciudadanía compleja y todo rasgo cultural, religioso o social que choque con el mismo ha de quedar subordinado de antemano.

Ahora bien, una vez establecida aquella base sólida y común, la política multicultural ha de orientarse, sobre todo, a definir y procurar las condiciones mínimas de igualdad para la dialéctica intercultural, esto es, las reglas del juego para el diálogo libre y abierto de los diferentes grupos socioculturales entre sí y con el grupo mayoritario. Ello implica la disposición de algunas medidas transitorias de «discriminación inversa» con el único fin de igualar en lo posible las condiciones de partida como, por ejemplo, la disminución a la minoría hispana, negra, asiática o árabe de uno o dos puntos en la calificación mínima para acceder a determinados estudios o becas, sobre la base razonable de que sólo la desigualdad lingüística, económica o social de partida, y no un menor talento o capacidad, fue la responsable de su menor rendimiento en una escala hecha, además, a la medida de la mayoría, y con el objetivo igualmente razonable de que tal diferencia podrá ser neutralizada en el transcurso de los estudios superiores, a cuyo término ya no tendrá sentido ninguna medida supletoria que signifique un verdadero privilegio; se trata, en definitiva, de una medida de desigualdad por la causa y con el objetivo de la igualdad. De otro modo no sólo no sería justificable, sino que produciría el efecto tan denunciado por el liberalismo conservador de producir una cultura de la dependencia y del subsidio de la que resultará ya imposible escapar, con los efectos consiguientes favorecedores de una ciudadanía menguada. De todos modos, siempre será posible esgrimir argumentos en pro y en contra, de modo que esta cuestión resulta indecible en sentido estricto y sólo la práctica demostrará a lo largo del tiempo su acierto o desacierto.

Una vez aclarados los principios irrenunciables y las condiciones igualitarias de partida, la política multicultural ha de promover programas educativos concretos, como la revisión de los currículos tradicionales, generalmente demasiado etnocéntricos y cerrados, para sustituirlos por currículos pluriculturales. Se hará precisa, igualmente, toda una agen-

da política para diagnosticar y prevenir las desviaciones homogeneizadoras o larvadamente asimilacionistas existentes en la legislación y en todo tipo de normativas, que tienden a privilegiar determinadas formas de funcionalidad o eficacia que implican directa o indirectamente una penalización para otros hábitos culturales, sociales o religiosos.

Pero, sobre todo, la política multicultural ha de incentivar positivamente los intercambios etnoculturales, dado que toda cultura es susceptible de mejora y tiene algo que aprender de las demás. En este sentido, el libre juego de hábitos, actitudes, valores y opiniones entre los diferentes grupos y culturas supone una fuente inagotable de enriquecimiento mutuo, cuyo fruto máspreciado es la ciudadanía compleja que florece hoy, aunque todavía con rémoras y desviaciones lamentables, en los estados actuales socialmente tolerantes, multiétnicos o plurinacionales, que pueden llegar a ser auténticos crisoles, a la vez diferenciadores e igualitarios, de riqueza personal y social, dando cumplimiento, al menos tendencialmente, al ideal de la personalidad madura y abierta.

La ciudadanía compleja intenta, pues, dar satisfacción a nuestra identidad compleja, sobre el legado occidental de unos derechos humanos y unas normas democráticas de exigencia irrenunciable (aunque sometidos a la necesaria traducción e interpretación categorial transcultural), que constituye la base integradora de la identidad ciudadana común; pero esa base mínima integradora está abierta a todos los influjos enriquecedores o simplemente diferenciales, porque de ningún modo pueden calificarse de demandas injustas las exigencias de reconocimiento y de aceptación de sus identidades culturales y sociales por parte de los grupos minoritarios o desfavorecidos.

La neutralidad liberal del espacio público –que significa ya, no se olvide, una toma de posición cultural concreta– se opone más bien a un comunitarismo cerrado y neotribal, mientras que es perfectamente compatible con unos principios de justicia mínima que orientan, mucho más que coartan, el reconocimiento y el libre juego de las diferencias social y culturalmente significativas. La actitud de apertura no sólo es la única coherente con nuestra tradición occidental (fruto de un complejo sincretismo cultural y siempre abierto a nuevos influjos), sino que traduce también una actitud moral de renuncia a pasadas arrogancias etnocéntricas (coloniales y neocoloniales) y de reconocimiento de la igual dignidad humana de los demás. El no-reconocimiento, o el reconocimiento insuficiente de la especificidad de los demás, es una forma más de opresión (Taylor 1992b, p. 25). La eliminación de tal déficit ha de ser el primer paso para el enriquecimiento personal, moral y democrático que implica una ciudadanía compleja a la altura de nuestro tiempo. La

ciudadanía simple, en cambio, sea de mera asimilación (integración homogeneizadora) o de mera diferenciación (integración segregadora), es la madre de todos los fanatismos.

#### IV. CIUDADANIA COMPLEJA Y MODELOS DE DEMOCRACIA

La democracia implica, en mayor o menor grado, una comunidad política. Desde Aristóteles –quien se opuso de antemano a los reduccionismos neoliberales, aunque escorándose en demasía hacia el comunitarismo radical– «es claro que el estado no es una comunidad de lugar y cuyo fin sea evitar la injusticia mutua y facilitar el intercambio. Todas estas cosas se darán necesariamente, sin duda, si existe el estado; pero el que se den todas ellas no basta para que haya estado, que es una comunidad de casas y de familias con el fin de vivir bien, de conseguir una vida perfecta y autosuficiente» (*Política*, 1280 b). ¿Ahora bien, ¿cómo puede lograrse tal comunidad en los estados multinacionales y, sobre todo, en los multiétnicos? He aquí, probablemente, el mayor reto actual de las democracias occidentales (Rósaes 1994).

Se han intentado –y se siguen intentando– tres «soluciones» principales, a partir de un concepto correlativo, más o menos explícito, de ciudadanía (Rubio-Carracedo 1995):

##### I. MODELO DEMOCRATICO CONSERVADOR, LIBERAL-RADICAL O 'NEW RIGHT'

Presentado por autores como Nozick, Schumpeter, F. von Hayek o Friedman. La ciudadanía se considera como meramente *contractual*. Con ello se la priva casi enteramente de su dimensión propiamente pública, para pasar a ser un asunto más bien privado, siguiendo el modelo de mercado o de las asociaciones voluntarias. El ciudadano es considerado como un consumidor racional que demanda bienes, algunos de los cuales –los más básicos: seguridad, estabilidad, derechos civiles– sólo pueden proceder de la «agencia estatal», que es la única instancia que puede garantizar, incluso de forma coercitiva, los derechos personales y de propiedad, siguiendo un pacto social implícito entre individuos egoístas racionales. Todo lo demás es ya cuestión de elección individual de cada uno de los átomos sociales.

El pluralismo (multinacionalidades, multiétnias y clases sociales menos favorecidas o marginales) tiene, pues, una doble salida: a) prestaciones estatales comunes de seguridad y b) elecciones individuales que siguen las propias preferencias, aunque la mayoría de éstas tienen un

precio (económico o de otra clase) . Nada justifica una mayor intervención estatal, que se juzga como injusta y hasta nociva, exceptuando, quizá, algunas concesiones mínimas de derechos sociales y económicos, pero no por razón redistributiva, sino como medidas preventivas al servicio de la misma seguridad (para evitar estallidos sociales o las situaciones extremas de indigencia o enfermedad). Se deniega como injusta toda exigencia propiamente redistributiva y como «iliberal» toda demanda de discriminación positiva, incluso temporal, por ser contraria a la regla básica de meritocracia.

En definitiva, las diferencias de cualquier tipo sólo son permitidas mientras no perturben el orden establecido de los derechos civiles y políticos liberales. Cada cual es libre de intervenir en política o no, vivir en una comunidad o en otra, si puede o es aceptado. Es decir, el pluralismo desde el enfoque liberal conservador tiene su única salida en la construcción de «enclaves». La ciudadanía queda reducida, en la práctica, al derecho a elegir el propio modo de vida, dentro de las propias posibilidades de cada cual tal como realmente se dan. Es decir, pese a la opinión de D. Miller (1995, p. 443), el liberalismo radical no toma al pluralismo en serio al reconocer la irreductibilidad de las diferentes opciones de vida, porque en la práctica no le da una solución real, sino que lo deja en un callejón sin salida, a no ser que elija la vía unidireccional de la asimilación por integración simple (muy restringida, por lo demás), que sólo puede obtenerse mediante la pérdida de toda exigencia diferencial (nacional, étnica o individual) o la política segregacionista de «enclaves». Ello conduce a una despolitización generalizada de las minorías, impedidas a resolver prioritariamente sus problemas de pertenencia o las discriminaciones más o menos disfrazadas propias de toda integración segregada.

## 2. MODELO LIBERAL-SOCIAL O SOCIALDEMOCRATA

Considero a J. Rawls, juntamente con R. Dworkin, el representante actual más genuino de este modelo democrático (e incluso al Habermas implícito, pese a su aferramiento al puro procedimentalismo); pero aquí me centraré en Rawls pese a que no haya explicitado suficientemente su modelo democrático. Este modelo liberalsocial es el que mayor aceptación concita en el plano teórico, aunque en la práctica todavía sea el liberal-conservador el más extendido. Al referirme a Rawls, obviamente lo hago al Rawls de la segunda época, a partir de 1980; en definitiva, al Rawls de *Political Liberalism* (1993). Dado que lo he estudiado con bastante amplitud en otros trabajos (Rubio-Carracedo 1990; 1992; 1996),

me limitaré aquí estrictamente a su concepción de la ciudadanía.

Lo primero que llama la atención es la ausencia total del término en *A Theory of Justice*. En su lugar se utiliza siempre el concepto de hombre o de individuo. A partir de 1980, en cambio, ambos términos son sustituidos por los de ciudadanía y ciudadano, a la vez que mantiene el énfasis en los derechos económico-sociales (junto a los derechos civiles y políticos) en cuanto «bienes primarios», aunque nunca cite a Marshall. Por lo demás, Rawls ha mantenido una constante polémica con el comunitarismo más o menos radicalizado; de ahí la adopción de la marca «Liberalismo político» para distinguir netamente su modelo tanto del liberalismo radical («libertarianismo») o conservador como del comunitarismo, a los que opone expresamente su «pluralismo razonable» (Rawls 1993, pp. 262-265, 146 y 201).

El mismo Rawls caracteriza su «liberalismo político» como efecto del «pluralismo razonable» que resulta del ejercicio normal de la razón en el ámbito de instituciones libres, esto es, en un régimen constitucional. El ejercicio de tal pluralismo da lugar al «liberalismo político», que se funda: 1) sobre una justificación política (no metafísica) de la libertad y de la justicia en las cuestiones fundamentales que afectan a la estructura básica de la sociedad; 2) esta concepción política de la justicia es el punto focal de un «consenso traslapante» sobre las teorías razonables; y 3) cuando la discusión pública atañe a cuestiones constitucionales o de justicia básica, habrá de regularse mediante tal concepción pública de la justicia. Estas tres condiciones marcan el ideal rawlsiano de «una democracia constitucional» y las considera como condiciones suficientes para que una sociedad se constituya en un sistema equitativo y estable de cooperación entre ciudadanos libres e iguales que mantienen profundas divergencias razonables sobre doctrinas religiosas o morales (Rawls 1993, p. 44).

Tal concepción pública de la justicia se concreta en sus dos famosos principios de justicia en su versión definitiva (Rawls 1993, p. 291):

- a) Cada persona tiene un derecho igual a un esquema plenamente adecuado de iguales libertades básicas que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.
- b) Las desigualdades económicas y sociales han de satisfacer dos condiciones: primera, que estén vinculadas a oficios o posiciones abiertas a todos bajo condiciones de auténtica igualdad de oportunidades; y segunda, que den como resultado el mayor beneficio para los miembros menos favorecidos de la sociedad.

Aunque Rawls nunca desciende del nivel estrictamente normativo de la

filosofía política, me parece claro que su «liberalismo político» presenta las principales claves para construir una comunidad política real basada en la cooperación leal y libre de los ciudadanos, que se concreta en lo que denomina una «democracia constitucional», esto es, parlamentaria, pero con representación directa y efectiva de «los poderes de los ciudadanos», y en tal sentido también participativa, dada su insistencia en el «deber de civilidad» y la obligada cooperación en la formación de la opinión pública o «razón pública» (Rawls 1993, pp. 223-227).

Las más importantes objeciones que pueden presentarse a la «solución» rawlsiana son, a mi juicio, dos: la insuficiencia del segundo principio de justicia («principio de la diferencia») y la insuficiencia de su concepto de comunidad política democrática, demasiado vinculada al sistema representativo, pese a que exija una representación directa, lo que ciertamente implica siempre una participación activa en la formación de una opinión pública reflexiva y crítica, pero que limita de todas formas los cauces institucionales democráticos para una mayor participación ciudadana voluntaria.

En efecto, el segundo principio restringe excesivamente el alcance de la justificación de las desigualdades al hacer referencia expresa solamente a las de carácter social y económico, dejando de lado otras desigualdades o diferencias de mayor calado, como las multiétnicas, multiculturales, plurinacionales y minorías específicas desfavorecidas (mujeres, homosexuales, etc.) que, por ejemplo, encuentran cabida expresa en el «liberalismo comunitario» de R. Dworkin (1989). Cabe, desde luego, entender las desigualdades «sociales» en un sentido muy amplio, de modo que incluyera también las culturales, étnicas y las peculiaridades diferenciales. Por otra parte la formulación de Rawls no tiene carácter excluyente; es más, por razones de coherencia, sus conceptos de «miembros menos favorecidos» y de «consenso traslapante» exigen una ampliación considerable de las desigualdades que exigen justificación. Pero es también indudable que ha podido ser mucho más explícito, y no lo ha sido, lo que resulta significativo cuando ha estado inmerso en el debate comunitarista.

Por lo demás, él mismo se muestra consciente de la dificultad de fijar cuáles son las desigualdades básicas. Considera que su enunciado explícito no debe incluirse en la constitución, pero ciertamente «forman parte constituyente de la justicia básica, y por tanto han de ser decididas por los valores políticos de la razón pública» (Rawls 1993, p. 229, nota). Es decir, como dice expresamente, su opinión se diferencia de la de Dworkin únicamente en que excluye que tal decisión incluya el ámbito moral, ni siquiera en cuanto «moralidad política», sino que han de deci-



dirse únicamente en el marco de la razón pública (Rawls, 1993, 237, nota). Sin embargo, de modo expreso incluye entre ellas el «autorrespeto» (Rawls 1993, pp. 318 y 326). Y no se vé por qué no habría de ampliarse a los ámbitos antes mencionados (desigualdades multiculturales, etc.), sobre todo cuando crece cada vez más su aceptación en el marco de la razón pública democrática (con excepción del liberalismo radical o conservador).

Por otra parte, su concepto clave de «consenso traslapante» (*overlapping consensus*) es planteado como «una condición necesaria para el realismo y estabilidad de una sociedad-bien-ordenada», a partir de la aceptación común de los dos principios de justicia. No se trata, pues, de meros acuerdos fácticos, ni de compromisos provisionales ni de ninguna forma de *modus vivendi*, sino el resultado de un «razonable» pluralismo democrático o «liberalismo político de la diversidad». Es un procedimiento para delimitar el contenido básico de la razón pública (los dos principios de justicia) de los demás contenidos no básicos y, sobre todo, de otras implicaciones procedentes de creencias religiosas, culturales, morales, filosóficas (que suele denominar *comprehensive doctrines*). Es, en definitiva, «el libre ejercicio de la razón humana en condiciones de libertad». Se reconoce precisamente porque su resultado es la tolerancia y el pluralismo razonable y razonado (Rawls 1993, pp. 144 ss.)

Como es bien conocido, Rawls tiene especialmente presente en sus críticas al modelo liberal radical conservador: su deficiencia básica la encuentra en su planteamiento del estado como una asociación privada o como producto de un contrato social que no afecta a la estructura pública de la sociedad, sino que se limita a ser la urdimbre para los convenios privados (Rawls 1993, pp. 264-265); desde tal enfoque se hace imposible llegar tan siquiera a una concepción pública de la justicia. Pero también critica el modelo comunitarista por su concepción excesivamente «comprehensiva» de la comunidad política, lo que la asemeja, por ejemplo, a las iglesias y, por lo mismo, no puede formular más que una integración segregada de los diversos grupos, o bien se ve impelido a adoptar una actitud más o menos opresiva e inquisitorial ante los grupos minoritarios. Porque el estado liberal social no es una mera asociación, pero tampoco es una comunidad entendida en sentido de un conjunto comprehensivo de doctrinas y valores (Rawls 1993, pp. 40-42 y 146), lo que imposibilita un pluralismo razonable (Rawls 1993, p. 201), que implica necesariamente una concepción públicamente asumida de la justicia y de los derechos básicos de los individuos, con independencia de todas las particularidades, que han de resolverse mediante el «consenso traslapante».

El verdadero punto débil del modelo liberal-social rawlsiano radica, como ya dejé antes indicado, en su insuficiente consideración de los hechos diferenciales básicos, especialmente al mantener su formulación restrictiva del principio de la diferencia (al citar expresamente sólo las desigualdades sociales y económicas). Es cierto que a todos los ciudadanos se les garantiza el acceso a los «bienes primarios», que son los cinco siguientes: «a) derechos y libertades básicas enumerados expresamente; b) libertad de movimiento y elección libre de ocupación sobre un trasfondo de diferentes oportunidades; c) poderes y prerrogativas inherentes a los oficios y posiciones de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica; d) ingresos y riqueza; y finalmente, e) las bases sociales del autorespeto» (Rawls 1993, p. 181). Tal lista de bienes primarios ofrecen, sin duda, un reconocimiento amplio y garantizado de derechos políticos, sociales, económicos y hasta culturales. Pero es claro que Rawls piensa únicamente en los ciudadanos individuales, por lo que no pueden extenderse sin más a las comunidades diferenciales, aunque tampoco las excluya expresamente. En todo caso, es claro que pudo haber hecho referencia simplemente a «las desigualdades», y no ha querido hacerlo, por lo que la expresión restrictiva sólo puede ser intencionada.

Igualmente su concepto de la participación política activa puede considerarse exclusivamente exigida en lo que respecta al mantenimiento de la estructura básica de la sociedad, esto es, en el mantenimiento efectivo de los dos principios de justicia y su garantía de los bienes primarios. Una participación política más extensa queda ya a la libre elección particular de los ciudadanos, lo que le ha sido ácremente reprochado por muchos autores comunitaristas, mientras que a los liberales conservadores les parecen unas exigencias de participación política del todo punto abusivas.

Ronald Dworkin, en cambio, partiendo de premisas similares a las de Rawls (derecho universal e individual a igual reconocimiento y respeto), se acerca más al modelo democrático comunitarista, como ya expuse recientemente (Rubio-Carracedo 1995). Dworkin parece proponerse expresamente un modelo intermedio entre el modelo liberal conservador, al que denomina «democracia estadística», y el modelo comunitarista, al que denomina «democracia comunitaria», optando claramente por el segundo, aunque para identificarse de inmediato con una versión «integrada» del mismo, que reconoce el papel de los individuos, en lugar de la versión «monolítica» típica del comunitarismo radical, que considera sobre todo las opciones colectivas. El modelo «integrado» concibe asimismo correctamente la igualdad política, a diferencia del

liberalismo conservador, que se atiene simplemente, y sin restricción alguna, a la regla estadística de la mayoría. Y ello es así porque el modelo liberal conservador sólo tiene en cuenta la dimensión «vertical» del poder democrático (la relación de los ciudadanos frente a sus gobernantes electos), ignorando la dimensión «horizontal» (el poder de los diferentes ciudadanos o grupos de ciudadanos). Esta segunda dimensión completa a la primera ya que añade a la responsabilidad individual del voto la responsabilidad colectiva en la formación de la opinión pública, lo que permite poner el énfasis sobre los derechos de expresión y de asociación, etc.; en definitiva, que el acceso al poder democrático se origine no sólo por la inversión de recursos particulares (campaña electoral, etc.), sino también por la promoción de los objetivos públicos de la comunidad política. Eso sí, evitando toda connotación totalitaria y toda prioridad ontológica de la comunidad sobre los individuos que la componen, como ocurre con el modelo comunitarista «monolítico». El resultado de su modelo es, entonces, una «comunidad liberal» que se define, ante todo, por su «unidad colectiva de responsabilidad», aunque sin caer en la «unidad colectiva de juicio», propia de la democracia orgánica o comunitarista radical, y sin reducirse a la mera distribución de poderes y funciones entre los ciudadanos, típica del modelo liberal conservador.

En definitiva, se trata de un proceso de integración de la responsabilidad colectiva y del juicio individual, lo que se logra mediante la conjunción de tres principios: a) *principio de participación*, que exige de partida la igualdad de todos y de cada uno en el influjo sobre la decisión política; b) *principio de implicación*, que evita toda discriminación, ya que una distribución desigual de los bienes primarios sería tan injusta como antidemocrática; y c) *principio de autonomía*, que asegura el carácter integrador y no monolítico de la comunidad política: cada ciudadano se siente colectivamente responsable y solidario, pero mantiene su competencia cognitiva en la deliberación pública, por lo que sus juicios y decisiones son personales. Por consiguiente, la democracia comunitaria integrada se distingue de la estadística en que ésta sólo requiere la aplicación formal del principio de participación, y del comunitarismo monolítico porque éste no reconoce el principio de autonomía individual (Dworkin 1989, p. 1992).

### 3. MODELO COMUNITARISTA FUERTE (O REPUBLICANISMO RADICAL)

Resulta dudosa la adscripción de algunos autores generalmente clasificados en este enfoque. Yo mismo he distinguido (Rubio-Carracedo 1994,

p. 128) tres grupos relativamente bien diferenciados según el grado de mayor o menor radicalismo en sus tesis comunitaristas: el ala más radical, de signo conservador y hasta antimoderno, en la que militan los neoaristotélicos MacIntyre y Spæmann; el ala propiamente comunitarista, que se opone a la excesiva estrechez de las concepciones liberales sobre la justicia, en la que cabe situar a Arendt, Sandel, Walzer y Barber; y el ala comunitarista mitigada, representada por C. Taylor, que enlaza ya casi con el modelo liberal-social, en especial con la versión de Dworkin. Aquí me atenderé únicamente al segundo grupo, especialmente en la versión más reciente presentada por D. Miller (1995, pp. 443-450).

El comunitarismo parte de una concepción «fuerte» de la ciudadanía y del ciudadano, en cuanto miembros activos y participativos en las tareas que exige la esfera pública de su comunidad de pertenencia, que incluye tanto la deliberación y el debate político como la acción concreta. De modo más o menos explícito se apoya en el supuesto de que existe un bien común o voluntad general que vincula a todos los miembros de la comunidad política y de algún modo les impele a su consecución. Ahora bien, se diferencia del enfoque liberal-social porque no hay principios de justicia de partida, sino de llegada; esto es, porque piensa que no puede construirse un bien común o interés general *a priori*, normativamente, sino que sólo puede configurarse a través de la deliberación pública. Este mismo proceso deliberativo contribuye a rebajar todo planteamiento maximalista al contextualizarlo en una situación sociohistórica concreta y al trazar una conquista gradual, paso a paso, de sus objetivos.

De alguna manera, el comunitarismo acepta la tesis rusioniana de que sólo una auténtica deliberación pública, en condiciones reales, permite diferenciar las demandas egoístas o autointeresadas de las que proceden de una búsqueda auténtica de un orden social y político más justo e imparcial. A la vez, el proceso deliberativo permite distinguir los intereses diferenciales e individuales bien fundados, esto es, aquellos que no impiden ni obstaculizan el bien común, de las demandas particulares que buscan privilegios y ventajas en base a los hechos diferenciales.

El republicanismo intenta una difícil conciliación cuasi espontánea de la participación en la búsqueda y el logro del bien común con la pertenencia a determinado grupo mediante el reconocimiento diferencial de las demandas de cada grupo. Es decir, intenta conciliar la «política de la identidad» con la «política de la diferencia», aunque por el procedimiento de subordinar la segunda a la primera cuando ambas entran en conflicto. Al reproche que se le hace de preconizar una hegemonía de lo público o común frente a lo diferencial o individual responde

que, en realidad, se trata de encauzar el bien particular o asociativo en actitudes y actividades públicas generales, aunque ello implique un incremento de la redistribución estatal. Pero reconoce y respeta escrupulosamente lo diferencial o privado que no interfiera ni choque con las directrices públicas, comúnmente asumidas, de la comunidad política (por ejemplo, los voluntariados, organizaciones no gubernamentales, etc.)

Por lo demás, contraataca a la objeción liberal-social reprochándole su normativismo de partida con unos principios mínimos de justicia, que excluyen de la comunidad política a quien no los acepte. Por ello, el comunitarismo —argumentan— está en mejores condiciones para promover el debate político en condiciones reales entre las diferentes nacionalidades, etnias y grupos específicos, aunque admitiendo una mayor o menor intensidad en la participación política en pro del consenso. Porque el comunitarismo no excluye en principio a ningún grupo diferencial en la deliberación pública sobre el bien común, excepto a los que rehúsan el diálogo (fundamentalistas religiosos, anarquistas radicales, etc.). No obstante, su fuerte énfasis sobre el bien público, aunque sólo sea determinable de llegada, hace dudar fundadamente de que ofrezca el suficiente reconocimiento a las minorías específicas.

Por lo demás, el comunitarismo insiste en su mejor posición frente a las opciones liberal-social y liberal-conservadora para prevenir los movimientos secesionistas, precisamente porque no parte de unos principios pre-deliberativos, que otorgan necesariamente la primacía a los poderes judicial o constitucional, que resultan inapelables y, en tal sentido, excluyentes. El republicanismo, en cambio, reconoce sólo una primacía procedimental a la deliberación pública, en condiciones de libertad e igualdad efectivas, por encima de todo texto jurídico o constitucional, lo que permite un pluralismo mucho más flexible y cambiante, que previene mucho mejor que el rawlsiano «consenso traslapante» los peligros de desintegración social.

Ahora bien, ¿es posible y realizable, en la práctica, un diálogo tan abierto e incondicionado entre tantas y tan enfrentadas concepciones de la vida, diferencias axiológicas, etc. en los actuales estados multinacionales, multiétnicos, con grupos diferenciales tan específicos y cerrados (feminismo, ecologismo y pacifismo radicales, etc.), sin unos principios mínimos de convergencia, precisamente sobre el legado post-revolucionario, que es, a mi entender, el gran legado de Occidente a la humanidad, y por tanto irrenunciable?

En mi opinión, ninguna de las tres «soluciones» es plenamente satisfactoria, pero el modelo democrático liberal-conservador es claramente el más deficiente, hasta resultar ya arcaico, además de injusto, en mu-

chos aspectos. Pero es difícil la elección entre los modelos liberal-social y el comunitarista o republicano. Y lo es, sobre todo, porque la mayor fuerza de cada uno de ellos coincide con la mayor debilidad del otro. En efecto, el modelo liberal-social, con sus principios mínimos de justicia que traducen el legado postrevolucionario, garantiza sin lugar a dudas un núcleo fundamental de convergencia común; pero esta misma fuerza universalista es la responsable de que no pueda garantizar plenamente el reconocimiento y la diferencia; es decir, está escorado hacia el principio de identidad, que se abre al pluralismo mediante el «consenso traslapante». La fuerza del modelo comunitarista, en cambio, reside en su deliberación pública enteramente abierta e incondicionada, promotora de un pluralismo igualmente sin límites, pero su flaqueza procede de la misma fuente: ¿cómo garantizar un acuerdo, aunque sea procedimental, sobre el bien común sin unos principios mínimos que sirvan de guía al debate público? Y si se concede tal posibilidad, ¿cómo garantiza que se respeten suficientemente los derechos plurinacionales, los valores multiétnicos y las idiosincrasias de los grupos diferenciales?

En definitiva, parece claro que habrá de preferirse aquella solución, presente o futura, que resuelva e integre mejor el triple objetivo y la triple política: a) derechos fundamentales para todos los ciudadanos mediante una política universalista de integración en tales mínimos irrenunciables; b) derechos diferenciales de todos, mayorías y minorías, mediante una política de reconocimiento en los ámbitos público y privado, mientras no sea incompatible con a); y c) condiciones mínimas de igualdad para un verdadero diálogo o debate, libre y equitativo, mediante una política multicultural que incluya medidas de igualación (como la discriminación positiva temporal), disposiciones de incentivación del intercambio etnocultural (por ejemplo, mediante currículos multiculturales), al igual que procura medidas preventivas de la desviación asimilacionista y homogeneizadora que tiende a efectuar de modo casi inevitable la mayoría o, en su caso, la minoría más poderosa.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- DWORKIN, R., 1989: «Liberal Community», *California Law Review*, 77, pp. 479-504.
- \_\_\_\_\_, 1992: «Deux conceptions de la démocratie», en J. Lenoble y N. Dewandre, dirs., *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie*. Paris: Esprit.
- HEATER, D., 1990: *Citizenship*. London: Longman.
- KYMLICKA, W., 1995: *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, y W. NORMAN 1994: «Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory», *Ethics*, 104, pp. 352-381.
- MARSHALL, T. H., 1950: *Class, Citizenship and Social Development*. New York: Anchor.
- MILLER, D., 1995: «Citizenship and Pluralism». *Political Studies*, XLIII, pp. 432-450.
- RAWLS, J., 1993: *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- ROSALES, J. M., 1994: «Ciudadanía en democracia: condiciones para una política cívica». *Sistema*, 122, pp. 5-23.
- \_\_\_\_\_, y J. RUBIO-CARRACEDO, 1996: «Hacia una ciudadanía compleja: comunidad política, identidades colectivas y los límites de la integración», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 82.
- RUBIO-CARRACEDO, J., 1990: *Paradigmas de la política. Del estado justo al estado legítimo (Platón, Marx, Rawls, Nozick)*. Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_, 1994: «El paradigma ético: justicia, solidaridad y autonomía». *Philosophica Malacitana*, VII, pp. 127-146; recopilado en Rubio-Carracedo 1996, pp. 111-135.
- \_\_\_\_\_, 1995: «Democracia mínima. El paradigma democrático». *Revista de Estudios Políticos*, 89, 165-189; recopilado en Rubio-Carracedo 1996, pp. 198-227.
- \_\_\_\_\_, 1996: *Educación moral, postmodernidad y democracia. Más allá del liberalismo y del comunitarismo*. Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_, y J. M. ROSALES, 1995: «El nuevo pluralismo y la ciudadanía compleja». *Sistema*, 126, pp. 53-62.
- TAYLOR, C., 1989: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_, 1992a: *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*. A. Gutmann, ed., Princeton: Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_, 1992b: «Quel principe d'identité collective», en *L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie*, J. Lenoble y N. Dewandre, dirs. Paris: Esprit.
- YOUNG, I. M., 1990: *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- WALZER, M., 1983: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.