

# El derecho a la identidad cultural: reconocimiento y multiculturalismo

José Luis Villacañas Berlanga  
*Universidad de Murcia (España)*

---

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

Defenderé en esta intervención una primera tesis: bajo ciertas condiciones de su constitución interna, existe un claro derecho moral de los grupos minoritarios culturalmente definidos a su reconocimiento por parte del todo social. Pero este derecho moral no tiene una traducción unívoca o inmediata como derecho jurídico. Para que la tenga, es preciso que se den ulteriores criterios a la mera existencia de tales grupos y a la mera afirmación de su identidad.

En realidad, la tesis de fondo defenderá que ni existencia ni identidad, en tanto dimensiones ontológicas, comportan por sí mismas derechos de reconocimiento moral y jurídico. Para dar este paso, para que el reconocimiento sea un derecho exigible jurídicamente estable, se necesitan ulteriores criterios que excedan la simple ontología. Estos ulteriores criterios están especialmente relacionados, en el terreno moral, con una comprensión de la cultura como espíritu; y en el terreno jurídico, con la injusticia insuperable que tanto la sociedad mayoritaria como el propio organismo estatal realicen sobre una cultura minoritaria.

Naturalmente, estos criterios son de muy distinta calidad. En primer lugar, en relación con los derechos y deberes morales, la noción de espíritu requiere un meticuloso análisis. En segundo lugar, en relación con los derechos y deberes jurídicos, los casos de injusticia no sólo son concretos, sino que sólo se discriminan a instancia de parte. Por lo tanto, exigen primeramente una definición precisa de la parte en cuestión. Sin embargo, y en segundo término, el problema que plantea el reconocimiento de derechos jurídicos es que exige un sujeto plenamente identificado, respecto del cual hablamos de sus derechos subjetivos. Mientras que el

---

reconocimiento de derechos morales afecta a cualquiera, el reconocimiento de derechos jurídicos siempre tiene un contexto en el que se define ante quién se reclama, pues si bien los derechos morales pueden exigírseles a cualquiera, los derechos jurídicos sólo pueden ser atendidos por cuerpos jurídicamente definidos. Este carácter contextual de los derechos jurídicos, referidos a una instancia ante la que se reclama, exige en tercer lugar un tratamiento específico de los derechos políticos según las reclamaciones y las instituciones ante las que se exige el reconocimiento.

Desarrollaré este argumento. Mi contribución, además de provisional, desea colocarse en una cierta línea excéntrica respecto de la bibliografía más conocida. Más allá de la bibliografía generada a partir del ensayo de Charles Taylor *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, intento proyectar sobre este debate la luz de las clásicas herramientas y hábitos de la filosofía. En cierto sentido, mi aspiración consiste en realizar distinciones que, no por enojosas, pueden ser desplazadas fuera de nuestro campo de atención. Sólo tras estas distinciones estaremos en condiciones de entrar de lleno en la cuestión debatida, a saber, si la esfera de la política democrática debe ser neutra<sup>1</sup> en relación con la cultura.

A fin de cuentas, en este debate está en juego, sobre todo, una buena teoría de la democracia como forma normativa de existencia. Y la cuestión de fondo reside en si la democracia puede sobrevivir en caso de no afectar a la *totalidad* de las actitudes ante las cosas humanas. En el límite, la pregunta es: ¿puede sobrevivir la democracia dejando fuera de su ámbito normativo la dimensión de la cultura? ¿Existe democracia sin su espíritu? ¿Podemos dejar las cosas en el sitio en que las puso Thomas Mann en 1914, en *Las consideraciones de un apolítico*, cuando defendió que la cultura y la civilización democrática son profundamente incompatibles? ¿O más bien tenía razón Heinrich Mann al considerar que poder democrático y espíritu son compatibles?

---

1. La palabra viene usada por Amy Gutmann en su introducción a Taylor, 1993: 15. Aunque ella no lo sabe, es la palabra que utilizaría Carl Schmitt en relación con la pretensión continua del liberalismo de despolitizar una esfera de acción que se ha tornado conflictiva. El fenómeno del liberalismo y su relación con la cultura podría ser analizado en esos términos. La cuestión, ciertamente, no puede resolverse afirmando la mera neutralidad, porque eso significaría la imposibilidad de una mediación política de la cultura. De este modo, se potenciarían las dimensiones de enfrentamiento amigo/enemigo como única forma de la política cultural, la que emerge cuando el Estado se abstiene de proyectar su comprensión normativa de la vida social.

## I. Los grupos culturales tienen derecho moral a ser reconocidos

2. *¿Qué comunidad?* Ya he manifestado en otro sitio (Villacañas Berlanga, 1996a) mis reservas ante cualquier consideración ontológica de la comunidad. Weberianamente, asumo que debemos hablar de procesos sociales, no de realidades metafísicas. Aunque no voy a repetir las implicaciones de la tesis weberiana que afirma la diferencia sólo gradual entre los procesos comunitarios y societarios, definiré las características de los procesos comunitarios de la siguiente manera: se trata de procesos de relación social más bien estables, que asumen el sentimiento de co-pertenencia más bien intenso, y que despliegan una contraposición más bien nítida respecto de otra realidad social reconocida como “ellos”.

Este mayor o menor cierre del grupo genera un sentimiento de coacción y pertenencia que no necesita estar recogido en un estatuto jurídico. Este sentir coactivo determina una cierta irreversibilidad de pertenencia, de insustituibilidad o imprescindibilidad de las personas que entran en la relación social comunitaria. En la medida en que la coacción genera una carga psicológica de culpa en caso de violación del sentido del grupo, el hombre que tiene una relación comunitaria se siente inclinado a dotar la dimensión de pertenencia de centralidad en su vida. Todo lo que tiene que ver con el sentimiento de culpa afecta la felicidad, de la que la conciencia de culpa es su reverso. Por eso creo que podemos afirmar, sin excesivas cautelas, que lo que ponga en juego tales sentimientos condiciona el centro de la existencia.

En este sentido, por lo tanto, mediante la relación comunitaria se conquistan determinados bienes humanos en tanto fines, en tanto dimensiones que implican disfrutar o perder el goce de la existencia, y no en tanto medios o instrumentos para lograrlo. A los bienes que son fines, o afectan la aceptación o rechazo de la existencia –y que se reflejan en sentimientos como la dicha y la culpa– los llamaré “bienes morales”.

En todo caso, la condición *moderna* de toda relación social, incluida la que está en la base de la comunidad, ha de ser la libre aceptación de la relación social misma. En este sentido, sólo nos sentimos inclinados a aceptar las formas coactivas que, de alguna manera, pueden ser presentadas como autocoacciones. De esta manera, la carga de culpa sólo se asume si se ha violado un compromiso libremente aceptado. En la medida en que la conciencia de culpa o de felicidad interesa a un bien moral, vemos desde el principio que la relación social comunitaria –tal como la hemos definido– afecta la vida buena.

La clave del asunto, sin embargo, es que sin la libertad reflexiva y sin la pertenencia voluntaria, los procesos de comunitarización no respetan las estructuras de derechos subjetivos que se han abierto camino en la modernidad como axio-

mas de los derechos humanos. El corolario básico es que, sin el cumplimiento de la estructura normativa de los derechos humanos –tal como ha emanado de la modernidad de manera abstracta, pero basada en luchas tremendas<sup>2</sup>–, los grupos no pueden argumentar acerca de su ulterior derecho. Sin el cumplimiento de la estructura normativa básica de los derechos humanos, los grupos se quedan sin fundamento normativo para ver reconocidos sus derechos. En este sentido, sólo pueden tener derechos morales los grupos que respetan el trascendental del bien moral: la autonomía del ser humano, en sentido kantiano estricto; esto es, la capacidad soberana del hombre de vincularse libremente a la norma y valor que guía su conducta.

La tolerancia ante la actitud que encarna un ser humano es una respuesta que está condicionada por la autonomía con que realiza su acción. Ante alguien que funcionase como un robot, no tendría sentido decir que somos tolerantes, sea cual fuere la actitud que tengamos ante él. Finalmente, recordémoslo, hablamos de cuestiones que sólo tienen sentido en Estados democráticos y, por lo tanto, que incorporan unas bases normativas que buscan su optimización y coherencia. Fuera de ese contexto, el debate carecería de significado.

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

3. *El destino de la comunidad en la postmodernidad.* Estas comunidades, que han dirigido la modernidad y que han producido las más profundas transformaciones del sentido del bien humano, que fueron en suma las portavoces de la vida buena, jugaron siempre con transferencias y préstamos culturales procedentes de la antigua comunidad eclesial que se extendió sobre Europa desde el final del mundo clásico. Herederas de la idea de salvación católica, han catapultado sobre el hombre moderno valores sublimados que, en el fondo, se regían por la vieja divisa *extra ecclesia nulla salutis*.

---

2. Cf. el clásico libro de G. Jellinek sobre el origen de la declaración de derechos humanos en las Constituciones de Virginia y demás Estados originarios de Estados Unidos de Norteamérica. Un estudio del mismo se podrá encontrar en mi introducción a la *Ética protestante y el espíritu del protestantismo* (Akal, Madrid, 1998).

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

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

El resultado de todos estos fenómenos, que nos entrega una mínima sociología del presente, no es que la comunidad no tenga relevancia: es que no generará una cosmovisión cerrada, ni un sentido global unívoco y exclusivo de vida buena, ni permitirá una contraposición omnilateral entre un *nosotros* y un *ellos* cerrados. En la medida en que la bondad de la vida tiene que implicar unas relaciones más o menos conflictivas entre diferentes valores y esferas de acción, dependerá de una construcción de equilibrios, normas y deseos que, en última instancia, reflejará la historia particular y las opciones más o menos reflexivas de los individuos a través de las diversas estructuras societarias y comunitarias. Difícilmente se formaran así conciencias sublimadas, como las conocidas por la modernidad y ancladas en la aceptación de un valor y un grupo comunitario como soberano y heterogéneo respecto a los demás, como realidad que determina el corazón de la vida buena.

4. *El individuo como vía muerta.* No deseo concluir, de esta argumentación, que la dimensión comunitaria pueda desaparecer de nuestra vida. La razón de ello es clara: el individualismo es una vía muerta en la evolución de la personalidad moderna. De hecho, es una representación ideológica, en sí misma ilusoria, que

no dice la verdad de la vida humana, ni siquiera en la situación del presente. Esta ideología tiene raíces históricas bien precisas. De hecho, se trata de una ideología más bien reactiva y derivada.

En efecto, al tener que resistir a comunidades fuertemente sublimadas, la conciencia individual se elevó a sí misma –en un desesperado intento defensivo– a una autonomía extrema, ilusa respecto de sus propias condiciones comunitarias de posibilidad. La potencia disolvente de esta ilusión individualista –que finalmente obtuvo verosimilitud por la forma en que acabó regulándose el consumo de la producción económica capitalista– reclamó, a su vez, comunidades más férreas y sublimadas, capaces de hacer frente al desierto en que el individuo posesivo sepultaba la vida social.

La dialéctica entre liberalismo y comunitarismo es, desde esta perspectiva, muy vieja. Creo que una teoría, de inspiración weberiana, que distinga entre los diferentes ámbitos comunitarios como canalizadores estables de las esferas de acción y relación social rompe esta dialéctica. Pues muestra a las claras, primero, que el individuo sólo es significativo en el seno de la relación social; segundo, que no puede conquistar ningún sentido sin entrar en esa relación social; y tercero, que el hombre no puede fundar un sentido de valor, de fines y de vida buena, sin participar en las estructuras estables de relación social, de corte más o menos comunitario. Por último, aunque fue víctima de una comprensión sublimada de la comunidad nacional, Weber comprendió que no existe aceptación global de la existencia, interpretación del dolor, y en suma vida buena, si no se da alguna referencia a un grupo comunitario.

Una actitud weberiana sigue aquí a la filosofía clásica. Pues fue Hegel quien dijo que la vida individual solitaria es locura, concepto que juega en el máximo contrapunto con el de vida buena. El test de esa locura consiste en la imposibilidad de dotar de sentido la muerte. La experiencia de esta imposibilidad se presenta en el hombre como resentimiento, conciencia de culpa, inquietud, megalomanía, sobrevaloración de lo privado, expulsión de la muerte del horizonte de la vida, todas ellas actitudes tejidas en las galerías del inconsciente que están en la base de las enfermedades psíquicas (cf. Berthold-Bond, 1995). De hecho, podemos decir que la forma de vida que resulta de esa soledad no puede ser otra que el narcisismo (Villacañas Berlanga, 1996b). El narcisismo es la forma mínima en la que existe el espíritu. Por lo tanto, sin integración comunitaria, cualquiera que sea, no es posible entender una vida saludable.

Podemos dejar a un lado la tesis, ya sostenida, de que la comunidad es un grado especialmente intenso de relación social. Este grado está relacionado con la capacidad de supervivencia que el grupo manifiesta ante el individuo. A su vez, esta supervivencia simboliza y afecta la trascendencia del valor y del bien en sí

que rige esta esfera de acción comunitariamente desplegada. Por ejemplo, existe una comunidad estética cuando, más allá de las relaciones de una acción social dada, se proyecta un sentido que supera el presente y reconoce un futuro que trasciende al individuo (una tradición o una literatura, un mito o un sentido que circula en el tiempo, un grupo de lectores más o menos identificado que seguirá disfrutando de un libro, etc.). Lo mismo puede decirse de la comunidad amorosa de la familia, de la comunidad política, de la comunidad ética o de la religiosa.

La comunidad, por lo tanto, integra un sentido y un bien que supera la muerte. Por eso, para Hegel la comunidad era una realidad espiritual, pues sólo el espíritu sobrevive al individuo y a la muerte. Espíritu es sentido compartido en el espacio y el tiempo. Los átomos de sentido de las realidades espirituales son eternos. Ruedan por el tiempo y llegan hasta cualquier presente en el que son comprendidos, recreados, experimentados, transformados, por eso son el más firme soporte de la vida individual. Su forma de vida es la metamorfosis, la estrategia más alejada de la violencia<sup>3</sup>.

En todo caso, la división moderna de las esferas de acción –tan profundamente antihegeliana– produce un claro efecto. Ante todo, y frente a la comprensión hegeliana del Estado, se disuelve la centralidad soberana de la pertenencia a una esfera de acción. Las esferas comunitarias no dejan de cumplir su papel de trascender al individuo, pero ninguna agota el sentido de la vida buena. Sólo la administración de relaciones y conflictos entre esas esferas, realizada por el ser humano concreto, permite conformar un sentido, siempre amenazado y lábil, de la vida buena.

De esta administración del conflicto entre esferas, de la producción de coherencia entre sus valores y pertenencias depende la interpretación de la vida y la dotación de un sentido que supere la muerte. En la medida en que esta superación del poder de la muerte no esté dada por añadidura con la pertenencia a una esfera de acción, sino que sea obra de cada uno en tanto administrador de plurales pertenencias en tensión, podemos decir que la vida buena y la elaboración del duelo personal se convierten en obra de uno mismo.

Cualquier acción social puede generar una esfera que contribuya a que el hombre pueda reconciliarse con la muerte, pero ninguna monopolizará este sentido, a no ser que la vivamos de manera muy sublimada. La elaboración del duelo, así, no está garantizada por la pertenencia, sino por la negociación de las pte-

---

3. Esta vinculación entre sentido y metamorfosis como formas de existencia del espíritu –desde luego liberadas de la dialéctica hegeliana de carácter esencialmente teológico– constituye la clave más profunda de la esfera estética, sobre todo en el ámbito de la literatura. Cf. Bruce Clarke, 1995.

nencias en una forma de existencia integrada. Un científico puede reconciliarse con su vida por su dedicación a la ciencia, o por las novelas que escribe en los ratos libres, o por encabezar una manifestación ecologista, o por enrolarse en una búsqueda de aventuras amorosas con las jóvenes que llevan la pancarta. Si es un realista ilustrado, sabe que ninguna de estas experiencias por separado le permiten reconciliarse con la muerte. Sabe que todas ellas son imperfectas y, por lo tanto, no se reconoce exclusivamente en una de ellas, sino en su síntesis personal. Su instinto de muerte le dice que el placer de morir sólo puede asociarse a una historia única y compleja que cumple su único tiempo a través de pertenencias sociales múltiples. El *nosotros* en los que se integra es heterogéneo y plural, pero será siempre un grupo. Será lo único insustituible e irrepetible, y por eso sentirá su duelo elaborado por él mismo, pero sólo a través de su camino en medio de relaciones sociales. La autenticidad, como propone Taylor, sólo se conquistará a través de la exterioridad social.

Aquí todavía no hemos entrado en los problemas específicos de la política del reconocimiento. Estamos hablando tan sólo de las formas en que sociológicamente podemos entender hoy tanto el sentido de la vida buena como de la comunidad. El papel del Estado aquí es muy ambiguo. Por una parte, puede formar la estructura comunitaria como grupo que administra el prestigio de la justicia, el *ethos* de la responsabilidad para con los demás. En ese sentido, el Estado (incluso sin una base nacionalista, a solas con su fundamento republicano) puede ser parte de la vida buena. Pero esta participación no se comprenderá como mera neutralidad liberal respecto de las nociones de vida buena, sino desde la idea de justicia compleja que positivamente reduce las exclusiones de los ciudadanos respecto de las tramas de acción social capaces de dotar de sentido su existencia. El Estado, comprendido de manera republicana, sería la parte de la vida buena que condicionaría la posibilidad de la estructura abierta de la acción social, y en ese sentido, sería la última condición de la autenticidad de procesos de relación social y de vitalidad y libertad de los procesos comunitarios.

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

5. *Derecho moral de la comunidad al reconocimiento.* Supongo en todo este argumento la cláusula básica de toda comunidad moderna, a saber, la garantía de la libre autoadscripción del individuo al grupo y la reflexividad de sus miembros sobre la vida que se teje en su seno. Sobre este supuesto, creo que se puede asegurar

que todo derecho moral o humano aspira a garantizar un bien que forma parte fundamental del concepto de vida buena. Por eso tenemos derechos humanos políticos, porque tenemos derecho a intervenir en la justicia del Estado como elemento insobornable de la vida buena. Tenemos derecho moral a todo lo que sea un bien moral fundamental. Integrarnos en plexos estables de acción social capaces de sobrevivirnos es un bien moral fundamental, no sólo como forma de hacernos con el sentido de la acción social y lograr la autonomía y la libertad reflexiva, sino como forma de destruir el poder que sobre nosotros tiene la muerte. Por eso tenemos derecho a ver reconocidos estos plexos estables de acción social y, en particular, los que poseen una estructura comunitaria. Bajo estas condiciones “modernas” de la comunidad, tenemos derecho moral a ver reconocidos estos “nuestros” que configuran un sentido en nuestra vida.

Para llegar a ser compatibles con la interpretación sociológica que propongo, e incluso con la misma noción de vida buena que nos está dado asumir, los grupos comunitarios deben neutralizar todo sentido sublimado extremo de los valores y sentidos sobre los que se organizan. Ahora bien, para bloquear este sentido sublimado extremo –*reducción que en sí misma forma parte fundamental de la vida buena y saludable*– nada más valioso que impedir una interpretación del grupo tal que la pertenencia al mismo imponga una diferencia irreductible frente a otro grupo coagulado alrededor de la misma esfera de acción social. Esto es, la función que asegure la vida buena no puede exigir la diferencia irreductible, radicalmente heterogénea, con otro grupo de hombres, de tal manera que nuestro grupo monopolice la disposición del sentido referido a un valor. Cualquier sentido de la vida buena que incluya este hecho es contradictorio. El derecho moral que genera una comunidad se detiene aquí, en la promoción de una heterogeneidad radical con otro grupo, tal que a uno se le confiera un valor sublimado como vía de salvación y a otro un valor degradado en tanto vía de condenación.

Para impedir esta consideración sublimada de la pertenencia al grupo y su consideración de heterogeneidad radical con otro grupo, ninguna medida más decisiva que responder, ante el derecho moral a la existencia comunitaria de grupos, con el deber moral del reconocimiento de los mismos. Aquí, nuevamente, Hegel puede sernos de mucha utilidad.

Hemos dicho que, para Hegel, la comunidad es siempre una relación espiritual<sup>4</sup>. Ahora bien, si lo que une a los hombres es siempre el espíritu, entonces

---

4. El hecho natural de la etnia apenas puede significar nada por sí solo, sin el *reconocimiento* espiritual de la relevancia del hecho natural de la etnia *como valor* trascendente al individuo. El naturalismo es imposible *per se*. Tiene que ser autoconsciente y, por ende, espiritualizado. Sin esta elevación a valor espiritual, el hecho natural de la etnia quedaría sepultado en el oscuro fondo de las diferencias no significativas.

---

nada *absolutamente exclusivo* puede unirlos. Cualquiera que sea el elemento espiritual que vincule a los hombres en un “nosotros”, siempre permite una interpretación de su sentido más o menos abierta a cualquier otro hombre. De hecho, una comunidad ontológicamente cerrada es imposible. En el otro extremo, una interpretación universalmente abierta conllevaría las consecuencias extremas de su dimensión genuina y conscientemente espiritual<sup>5</sup>. Cualquier cultura comunitaria, por lo tanto, puede ser asimilada por cualquier ser dotado con la capacidad wittgensteniana de seguir una regla. Esto quiere decir que la flexibilidad humana puede llegar hasta el extremo de que cualquier hombre, bajo ciertas condiciones, puede ser acogido en el seno de cualquier *nosotros* previamente constituido. Basta acordar la interpretación de acogida.

El mantenimiento de estos lazos espirituales, en tanto sentido vivido en el presente a través de las relaciones comunitarias –por contraposición a la desnuda dimensión existencial del grupo– es necesario si se quiere seguir hablando de derecho moral de la comunidad a ser reconocida. Esto es, la comunidad tiene un derecho a ser reconocida en la medida en que existe en el presente de manera autoconsciente expresa. Su derecho le viene dado por su contribución a la vida buena de sus miembros. Ese presente es el que fundamenta su exigencia de futuro, a la que se reduce su derecho. El espíritu, por eso, sólo vive en el presente. Ningún derecho histórico, como ningún hecho natural, es atendible si no está connotado espiritualmente y reivindicado como tal por el grupo en *este presente*.

6. *El deber moral del reconocimiento de una comunidad.* Ahora quiero defender que el deber moral de reconocer este derecho moral de un grupo a mantenerse en tanto elemento central de la vida buena de sus miembros, es mi deber no sólo para con *alter*, con el grupo y sus miembros, sino para conmigo mismo. No se trata meramente de un deber recíproco a los grupos, sino de cada uno para sí mismo. Un grupo debe reconocer a otro grupo con derecho moral a ello no sólo en un acto de generosidad hacia *alter*, sino siempre y al mismo tiempo en un acto de responsabilidad consigo mismo.

Cuando dos grupos culturales se reconocen entre sí, entonces se ven a sí mismos como encarnaciones y representantes de diversas formas de la vida bue-

---

5. Así, por ejemplo, la misma procedencia étnica puede ser reconocida, desde muchos mitos universalistas, como unidad de la especie humana. Desde el mito babilónico de la mezcla de razas, una etnia puede entenderse como más o menos grado de mixtura en una escala graduada de pureza que nadie poseyó sino en el perdido paraíso. Cualquier comunidad, esté fundada sobre lo que esté fundada, en la medida en que reconozca su elemento espiritual último, es potencialmente accesible a cualquiera.

na. Este hecho ha sido llamado “respeto” por Amy Worman<sup>6</sup>. Pero si llegan a verse así, deben entender que la profundidad con que se comprenda cada uno a sí mismo depende de la profundidad con que interpreten al otro. De esta forma, el otro es espiritualmente necesario, se eleva a momento dialéctico en el camino del autoconocimiento y entra en una relación conmigo que permite superar la autorreferencialidad con que continuamente está amenazada la vida de un grupo o una moral basada en el expresionismo de la vida auténtica. Entonces, el deber moral de reconocimiento del derecho moral de *alter* es a la vez para *ego* deber moral de responsabilidad hacia la propia opción de vida buena. Sin el cumplimiento de este deber moral no es posible entender el concepto de vida buena ni distinguir aquella elaboración del duelo que identificamos como sentido de nuestra vida.

En efecto, el *nosotros* sigue siendo significativo en relación con un *ellos*, pero la profundidad del significado de lo nuestro depende ciertamente de lo que hayamos entendido de *ellos*. Hölderlin lo dijo muy bien: sólo nos haremos con lo propio tras el difícil camino de hacernos con lo ajeno<sup>7</sup>. Reconocimiento de lo ajeno y autorreconocimiento son virtudes intelectuales y morales paralelas.

La profundidad del planteamiento de Hegel depende de este hecho elemental: lo que sea el concepto de *ellos* no puede obtenerse sin que *ellos* mismos colaboren en su formación. Por mucho que la interpretación de *alter* dependa de *ego*, éste no la puede generar responsablemente en soledad. *Alter* tiene derecho moral a intervenir en la opinión que yo tengo de él. La autonomía interpretativa no es autorreferencialidad absoluta. La vida buena no es el narcisismo de verse sólo a sí mismo (Villacañas Berlanga, 1996 b). Al contrario, el elemento dialéctico, incluso agónico, habitualmente trágico, de la interpretación de *alter* por parte de *ego*, de *ellos* por parte de *nosotros*, reside en que *alter* y *ellos* quieren influir en la interpretación que de ellos se haga y que, por eso, deben ser reconocidos y escuchados.

La guerra no surge porque queramos negar a *ellos*, sino porque queremos interpretarlos sin contar con *ellos*. Como decía el axioma clásico de la guerra, ésta no surge porque dos grupos odien la paz, sino porque cada uno quiere *su* paz. El derecho moral a la existencia de una comunidad y a sus elementos de cultura, entonces, no es contestado sólo con el deber moral del reconocimiento del otro, sino con el deber intelectual de que su visión de las cosas afecte la visión propia, por el bien y la salud de la propia.

Este es un deber intelectual-moral también en relación con nuestra vida buena, pues la autointerpretación que de nosotros mismos logremos será tanto más

---

6. Cf. la introducción a Charles Taylor, 1993.

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

genuina cuanto más reconozcamos la dimensión cultural en que *ellos* cifran su vida buena. Por lo tanto, la interpretación de *nosotros* y de *ellos* crecerá en profundidad y en responsabilidad siempre al mismo tiempo. De otra manera, el reloj de la barbarie iniciaría su cuenta regresiva, con sus procesos fanatizantes de sublimación e idealización, de represión y de imposición de tabúes.

El último momento en este proceso de reducción de la complejidad hermenéutica se dará cuando *ellos* queden reducidos a mera facticidad existencial que no representa sino un otro radical, ajeno a todo reconocimiento y diálogo, a toda relación moral e intelectual. Frente a ello, he defendido que el reconocimiento o es diálogo recíproco asentado en la comprensión de que en ambas posiciones se expresa el espíritu –el sentido que puede ser vivificado aquí y ahora por el hombre–, o no es nada.

Como se puede ver, Hegel no estaba interesado en negar la existencia de toda diferencia entre *nosotros* y *ellos*. Pero estaba más bien predispuesto a reconocer su carácter histórico y relativo. Histórico porque el estatuto de cualquier *nosotros* depende del grado de interrelación moral y hermenéutica de los grupos, de este diálogo en el que se aseguran su futuro. Esta interrelación puede variar con el tiempo. En este caso, no es necesario que iluminen sus vidas con el mito del carácter fraternal de toda genuina diferencia humana. Pueden, de repente, ser considerados como simples variaciones de lo mismo<sup>8</sup>, o pueden subrayarse hasta configurar diferencias heterogéneas como consecuencias de su comprensión cada vez más idealizada. Naturalmente, estos procesos pueden ser reversibles.

La diferencia entre *nosotros* y *ellos* también es relativa e histórica: la identificación de sí con *alter* dependería de la profundidad en la comprensión de determinados procesos de diálogo. La diferencia nosotros/ellos sería relativa respecto de este diálogo más intenso que a veces puede acabar por generar un continuo escenario de relaciones, por mucho que la teleología de la relación hubiese sido el mutuo diferenciarse *en* el diálogo. En ambos casos, la ontología de la comunidad se resiste a una interpretación naturalista y fijista. En ambos casos, se deja influir por el devenir propio del espíritu y su horizonte potencialmente abierto. Así que aquel carácter histórico y relativo, como el carácter gradual que reconocimos antes, procede de su más profundo carácter espiritual.

---

8. No sería de extrañar que las variaciones entre la comprensión católica y luterana, con el tiempo se diluyan hasta ser una variación mínima que no dé lugar a exigencias de reconocimiento explícito. Teniendo en cuenta que en otro tiempo, interpretadas de manera sublimada, estas diferencias ahogaron Europa en sangre, debemos concluir que efectivamente los procesos de reconocimiento están históricamente condicionados.

7. *Historicidad de la comunidad.* Al acogerse a este esquema, los grupos viven de manera coherente con su función moral en la configuración de la vida buena de los hombres que participan en ellos. Lo fundamental de este planteamiento es su apuesta por el futuro. De este modo, se distancia de las formas dogmáticas y cosificadas que incumplen las exigencias morales e intelectuales de la vida buena. Hegel, como es sabido, llamó esencia a lo ya sido de cualquier grupo, asentado culturalmente en un pasado del trabajo del espíritu. Lo más importante de esta esencia no es, obviamente, su propia existencia pasada. Al contrario, la esencia, como lo sido, es lo que más peligra, pues ninguna existencia pasada garantiza por sí misma su propio futuro. Para ello le hace falta un presente que la vivifique, y el lugar de ese presente siempre es la autoconciencia de los hombres. No la esencia pasada, sino su autoconciencia en el presente opera en la historia.

Ahora bien, la relación entre la esencia y la autoconciencia sólo puede venir mediada por la libertad reflexiva provocada por un problema del presente. Pero el problema que todo presente propone a la libertad reflexiva que se ejerce sobre nuestro pasado esencial viene siempre simbolizado por la conciencia del *otro* con el que dialécticamente está conectado el trabajo histórico. El *otro* es mi propia pregunta en la rotundidad de su figura, podemos decir parafraseando a Carl Schmitt. El supuesto de base de esta comprensión no es tanto el antagonismo de las posiciones entre el amigo y el enemigo, sino la pluralidad de los sentidos en que el espíritu se despliega. En esta pluralidad del sentido yace un misterio para cualquiera que se haya iniciado en la comprensión. Ese misterio del sentido del rostro del otro es también un reto para reconocer mi propia faz.

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

Ahora bien, los grupos pueden prestar más atención a su esencia histórica cosificada, resultante de una época de trabajo dada, que al tejido de diálogo y alteridad que constituye su inevitable condición moral y hermenéutica. Pueden re-

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

Hegel consideró de una manera muy certera que el mínimo reconocimiento de la realidad espiritual del hombre abre una perspectiva de futuro imparable. Ciertamente, el conservadurismo es la mínima concesión al tiempo futuro, pero aun a regañadientes reclama la voluntad de mantener lo que por sí solo no se sostiene, y por eso se halla radicalmente lejano a esa inercia mineral de las culturas inconscientes de sí, que se entretienen en el tiempo con la savia de los ramajes selváticos, y que proliferan en una especie de pasado perpetuo y asfixiante. Cuando se ha gustado de la vida del espíritu, cuando se ha disfrutado de la libertad de interpretación, nada puede detenerla, ni siquiera el conservadurismo. Afirmar lo contrario me ha parecido siempre una apariencia ingenua. Ninguna interpretación del pasado más osada que la impulsada por los conservadores, desde De Maistre a Carl Schmitt.

8. Comunidad y elaboración del duelo. Todo el argumento que reconoce derechos a los grupos comunitarios se basa en su papel indiscutible para conseguir un sentido de la vida buena. Tales grupos, definidos según las condiciones modernas, ofrecen una dimensión de sentido que puede ser un escenario para que la individualidad constituya su conciencia de sí. El axioma central reside en que no puede existir vida buena si la muerte no ha visto reducido su poder sobre el hombre. He llamado a esta función la "elaboración del duelo". Como tal, esta función nos permite reconocer nuestra muerte como la debida a nuestra condición humana, como una realidad, desde luego, pero que sin embargo no es ni indiferente ni odiosa, ni algo ni nada, sino lo debido a la vida finita.

La elaboración del duelo sólo se logra por la elaboración de un sentido que nos sobrevive. El cuerpo comunitario, y el diálogo con *alter* a través del que *ego* se ha reconocido a sí mismo, en el fondo aparece como soporte de la superviven-

cia del sentido. De esta forma vemos que la apertura de una cultura comunitaria en el tiempo, la superación del pasado muerto, la aceptación de la historicidad y la descosificación, constituyen una condición de la elaboración del duelo sin la cual no podemos entender la vida buena. Una comunidad que mira al pasado alienta secretamente la desesperación, que es la potencia por la que se hace presente una muerte no neutralizada. En la medida en que no puede contribuir a la vida buena, una comunidad tal sólo de una forma limitada tiene derechos a ser reconocida, pues nadie puede reclamar derechos si no cumple ante todo los deberes hacia sí mismo.

## II. Derechos jurídicos de los grupos comunitarios

1. *Derechos morales en un mundo imperfecto.* Hasta aquí hemos hablado de derechos humanos y deberes morales de los grupos. Ahora debemos fijarnos en el sencillo hecho de que las relaciones morales que he descrito son de naturaleza limpia, como habría dicho Walter Benjamin. Como es obvio, se producen mediante el lenguaje y tienen soportes finalmente personales y humanos. En sí mismas, las relaciones morales son cuasi-invisibles. Se viven, pero canalizadas a través de movimientos internos de voluntad finalmente no coactivos. No buscan por sí solas el reconocimiento y el apoyo jurídico-coactivo. No invocan el *pragma* del poder externo, sino el poder íntimo de la hermenéutica continua. Aquí, por lo tanto, todavía no hemos entrado en el problema del derecho y el deber jurídico de los grupos comunitarios a ser reconocidos por el poder político.

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

Nadie me llamará paranoico si reconozco que, desde la teoría de la modernidad que nos sirve de contexto, el derecho moral a la existencia de grupos comunitarios de relación social está en peligro ante lo que llamaré el “montante civi-

lizadorio” de nuestra sociedad, con su reducción de la complejidad de la vida, su comprensión instrumental de las personas como banalmente indiferentes e incondicionalmente sustituibles, su atención a los actos puntuales de consumo, la consideración radicalmente reversible de toda acción social, la eternización de la obtención de bienes como meros medios, la exclusión masiva del acceso a las diferentes esferas de acción por medio de la especialización y la pobreza, etcétera.

Las potencias que encarnan este espíritu civilizatorio son las triunfantes de la modernidad: el mercado, la técnica, las exigencias de dominio de la tierra y del hombre. Las instituciones que han configurado estas dinámicas son la empresa y el Estado. Estas fuerzas se han mostrado máximamente desintegradoras de las culturas grupales y comunitarias, tanto como de la relación social viva que una vez estuvo en su base. Ambas fuerzas afectan la idea de vida buena mediante la desintegración de la existencia humana en actos puntuales carentes de *telos* inmanente. Dominadas por la razón instrumental, desplazan permanentemente la responsabilidad ante la existencia propia como una totalidad, olvidando la cuestión de los fines y sepultando en el inconsciente la elaboración del duelo. Al mismo tiempo, desintegran toda relación social a intercambio puntual de ventajas. Sostenidas por la ficción del individualismo y del uso técnico de las producciones acumuladas por el trabajo histórico, amenazan las relaciones sociales comunitarias por doquier. Alentadas por las condiciones imperantes del mercado, imponen gustos y modos frente a los que la pasividad del ser humano se deja sentir como mera inquietud que es sepultada por el automatismo y la compulsión en el consumo.

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

2. *El Estado como agente de la injusticia.* Hoy en la bibliografía es frecuente leer que, para administrar y desplegar estas fuerzas modernas, el propio Estado ha tenido necesidad de crear una cultura nacional: promover una lengua, generar una cultura homogénea, establecer una educación unitaria, potenciar una literatura, etcétera. Foucault, sin embargo, nos ha ilustrado acerca de que lo que el Estado hace realmente es promover unas disciplinas destinadas a explotar los recursos humanos y ponerlos al servicio del soberano en el que se simboliza el

Poder decisivo: el económico. Lo que haya hecho la literatura, y el pulso que sostuvo contra el Estado desde el caso Dreyffus, puede verse con máxima conciencia en la obra de Heinrich Mann (1996).

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

Sólo la miopía más resentida reconocerá que ese resultado de vida social homogénea es la expansión de una cultura nacional. Hoy sabemos que es, más bien, la expansión de la civilización mundial de las pequeñas burguesías<sup>9</sup>. Se debería reconocer, en todo caso, que la finalidad del Estado en estos procesos no es la producción de una cultura, ni la promoción de lo que llamamos una forma de vida buena. Ni podemos creernos lo que en todo caso fue un ejercicio de cinismo propagandístico y compensatorio, a saber, que el Estado promoviese una cultura nacional. Nada de lo que significó el Estado nacional llevaba consigo los rasgos normativos de lo que hemos llamado la vida buena.

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

Ahora bien, más allá de la valoración del proceso, el Estado moderno ha sido durante siglos –ahora comienza a no serlo– la única fuente de derecho. De esta forma, presenta otra cara que sólo a veces se compadece con la anterior. Formado desde las luchas y las reclamaciones de derechos subjetivos injustamente violados, no puede dejar de ser sensible a su propia génesis, y así se ve obligado a asumir cada vez más cláusulas de garantías de derechos, como forma de prever las luchas revolucionarias que en otros tiempos lo sacudieron. En el fondo, este hecho manifiesta una aguda conciencia de que, cada vez más, el Estado amenaza realidades que hasta el momento no se habían visto afectadas por la presión del propio Estado. Finalmente –y ésta es la clave del proceso–, el Estado

---

9. Para este asunto, ver mi ensayo “La esencia política de lo impolítico”, sobre la diferencia en Thomas Mann entre cultura y civilización. También puede leerse G. Agamben, 1996.

protege lo que él mismo amenaza. De esta manera está abocado a un continuo proceso de autolimitación. Las comunidades culturalmente definidas –y el propio hecho de la cultura– que aspiran a ver reconocidos sus derechos en una situación de amenaza civilizatoria, deben soportar la paradoja de reclamar garantías ante quien más las amenaza, ante la potencia civilizatoria máxima. De esta paradoja surgen los problemas fundamentales de todo este asunto.

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

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

De todas las comunidades sublimadas y caracterizadas con un sentido de salvación –que proliferaron en la modernidad–, la nación es la única que ha sobrevivido con cierta fuerza social en el ámbito postmoderno. Este hecho concede a la idea de nación un refuerzo de evidencias positivas que oculta aquellas ilusiones. En efecto, el grupo llamado “nación” todavía puede sentir con el grado

máximo de intensidad aquellas cualidades que caracterizaban a la comunidad: tiene más elementos de irreversibilidad por cuanto afecta a un hecho que no puede alterarse (el nacimiento), afecta al núcleo cultural más radical del hombre en la medida en que le presta su lenguaje, y puede fácilmente sublimarse porque reúne también la supervivencia de la sangre y la familia, así como de la tierra y el paisaje. Además, la nación ya fue sublimada en su forma específicamente moderna, y ha sido idealizada por los grandes Estados para dotarse de suficiente apoyo popular en las ocasiones de crisis. Además, y por ello, en la tradición literaria hay elementos culturales que abren de manera permanente la puerta a la reedición de este fenómeno.

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

Por ejemplo, difícilmente se puede desplegar el valor de la comunidad científica en las fronteras de la comunidad nacional. Lo mismo se podría decir de las esferas religiosa o económica. Tampoco la esfera de la moral, naturalmente, puede ser determinada por la nación. Aun más, ponerle límites nacionales a las formas de desarrollar la vida erótica nos parecería monstruoso. Fundar la nación sobre costumbres propias o sobre cierto *folklore* específico, da para pocas sublimaciones<sup>10</sup>. En suma, es difícil que en el presente la pertenencia nacional no tenga todos los rasgos destacados ya anteriormente en las demás comunidades actuales.

Cierto que quedan aspectos importantes de la vida buena. Primero, la esfera ecológica, con las dimensiones microsistémicas fundadas en el paisaje y en la identificación con la tierra. Luego, el patrimonio de elementos narrativos para des-

---

10. Fundar la nación sobre costumbres propias o folclore específico da para pocas sublimaciones. Recientemente saltó una noticia a la prensa que de referirla espero no destruya el carácter abstracto de mi planteamiento. Un grupo de ciudadanos catalanes repartió participaciones de lotería nacional con la siguiente nota: "Por el presente billete usted participa 500 pesetas en el sorteo de lotería nacional que tendrá lugar el día 28 de diciembre en la capital del país vecino". Entrevistado por unos comentaristas radiofónicos, el responsable del texto argumentaba que, efectivamente, era así, que ellos eran otro país porque tenían otra lengua, otras costumbres, y que por eso eran diferentes. Ninguno de los comentaristas, quizá dominados por una risa que apenas podían contener, contestó lo que debía: que no serían tan diferentes cuando religiosamente repartían participaciones de Navidad como cualquier vecino de Fuencarral.

plegar nuestra propia subjetividad. El conocimiento de sí que nos brinda la literatura, desde luego es parte esencial de la elaboración del duelo y de la vida buena. Pero contra las apariencias, este asunto cada vez se resuelve menos sobre la angosta base de la cultura nacional. En efecto, hay lenguajes que ya no pueden llamarse nacionales, por muy culturalmente activos que sean, o precisamente por serlo. Fundar una nación sobre el español es tan estúpido como fundar una nación sobre el inglés. Ambos son lenguajes mundiales supranacionales y verdaderamente postmodernos, babélicos en sí mismos, funcionales para unas cosas y menos para otras. Oponerlos a, o identificarlos con lenguajes nacionales es otra ilusión interesada que pretende subrayar una simetría que ya no existe.

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

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

3. *Nacionalismo político y voluntarismo moderno.* Esas realidades nacionales minoritarias, para defenderse mejor de los procesos de civilización (no creo que tengan que defenderse de las culturas cosmopolitas, porque no creo que la cultura tenga que defenderse de la cultura), pueden reclamar no meramente su anclaje en elementos decisivos del ser humano (la familia, el paisaje, la primera y sentimental relación con el lenguaje, la imperecedera sensación de conectar con lo originario de una existencia abierta al espíritu y al grupo), sino la configuración de un Estado, de tal forma que se garantice que la dimensión civilizatoria completa de la sociedad se vierta y se realice en el lenguaje de la cultura minoritaria.

Todo esto es moralmente indiferente, como vimos, porque el proceso de civilización es meramente instrumental y no afecta por sí mismo la vida buena, mientras que la dimensión nacional de la cultura sí la afecta. Como una vez dijo Roth, si unos pocos millones dicen que son una nación y quieren fundar un Estado, ya lo son (Roth, 1991). El voluntarismo es el fundamento último de los fenómenos políticos modernos, y por eso el voluntarismo de ciertos grupos nacionales depende de una actitud bastante más moderna de lo que ellos suponen, aunque invoquen realidades arcaicas como elementos constitutivos de su diferencia. En todo caso, será moralmente indiferente en la medida en que respete y cumpla la estructura moral que hemos reconocido antes como deberes y derechos de los grupos culturales.

Ahora bien, hay aquí un problema que no debe pasarse por alto. En cierto modo existe una incongruencia entre los medios y los fines de este proceso. El voluntarismo político no da esa serena certeza de supervivencia que es necesaria para que algo sirva a la vida buena. No permite esa fe implícita y sana en lo propio, mantenida por la vida cotidiana, sino una tensión militante que, por su propio esfuerzo, no conoce los gozos de la vida. No es esa “serena imagen mítica de la vida colectiva en que se funda la personalidad individual” (Jesi, 1967: 101). El voluntarismo está, cuanto menos, en peligrosa tensión con las normativas que rigen el derecho y el deber moral de reconocimiento. Como actitud, supone una concentración existencial que impone ese carácter unilateral en la vida personal capaz de amenazar la apertura que el reconocimiento necesita.

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

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

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

Sólo me parece viable una versión débil del argumento, que hace de la nación minoritaria un grupo comunitario parcial en su capacidad de intervenir, junto con otros grupos comunitarios, en la vida buena. Incluso aunque no pudiera responder en su propio lenguaje a los retos de todas las esferas de acción –tal y como lo reclama en la actualidad una genuina acción social y una eficaz pertenencia a grupos comunitarios–, alguien podría argumentar que la nación propondría más elementos sentimentales para la elaboración del duelo individual, y que, por lo tanto, su pérdida sería la eliminación de un valor de consuelo para muchos hombres.

Este argumento supone, desde luego, que mucha gente sencilla, que no participa de cultura cosmopolita alguna, teje la trama de su vida sólo con esa lengua materna y que, por eso, vale para ellos como seguro de autoidentidad. Esta dimensión nacional, que resulta inseparable del sentido de la tierra como permanencia, y del “nosotros” como grupo humano vinculado al espacio que la contempla y la ama, es una de las esferas de valor, y al estar tan íntimamente relacionada con el sentido de la vida, es una dimensión inalienable y central del ser humano.

Reconozco que me siento muy próximo a este segundo argumento del defensor de la idea de nación. Pero este argumento minimalista, íntimamente comunitarista y cultural, difícilmente define un grupo en forma tan objetiva como el que eleva la nación a trascendental, por la vía de ser portadora de un lenguaje propio anclado a una tierra. Con Ferran Requejo, creo que el sentimiento de co-pertenencia nacional aquí invocado constituye un bien y un valor a proteger, y creo que está inseparablemente unido a la territorialidad en la que un grupo se asienta. Pero, primero, esta relación con la territorialidad, y los sentimientos que provoca como vivencia del paisaje, no impone en exclusividad un lenguaje.

En segundo lugar, esta idea de nación puede ir unida a la idea de sangre y de nacimiento, pero no necesita hacerlo. El ejemplo más notable es la relevancia de la tierra de Provenza para elaborar el duelo por parte de John Stuart Mill. En este sentido, llamar a Mill nacionalista es una insensatez, por mucho que sintiera

con más fuerza que los nativos los matices del paisaje y los expresara en un austero inglés. La razón de ello está en el argumento de que el mayor potencial de sublimación es la muerte, no el nacimiento; la continuidad elaborada de la experiencia de la vida, no el acto inicial de la misma. La relación de amor con una tierra y un paisaje no es exclusivo de los que nacieron allí. Desde luego, entre éstos brota con naturalidad. Pero la peripecia, a menudo llena de sufrimiento, de quien llega a una tierra ajena en el curso de la vida, tiñe su amor a la que lo acoge con percepciones y sentimientos de extraordinaria relevancia existencial.

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

4. *El valor normativo de la existencia de la nación.* Expondré el argumento de la siguiente manera. Ante todo, Kymlicka reconoce que “los derechos de las minorías son decisivos para el futuro de la tradición liberal en todo el mundo” (Kymlicka, 1996a: 36). Luego pasa a afirmar que el iusnaturalismo moderno, con sus bases morales liberales, sólo ha tenido una interpretación nacional<sup>11</sup>. De hecho, Kymlicka llega a aceptar, en *Multicultural liberalismo*, que todos los liberales son liberal-nacionales, lo que para el historiador de las ideas es algo muy concreto y comprometido. Weber era un nacional-liberal; Kant, no. Al elevarse a estructura jurídica, la nación ha generado un Estado: eso es lo que se dice. La forma de asegurarse los derechos morales nacionales de reconocimiento en un mundo de conflictos y amenazas por parte de otros grupos ha sido el Estado-nación.

---

11. Los principios liberales encuentran su desarrollo más idóneo en el seno de unidades nacionales cohesionadas, por lo que incentivar la integración en una cultura común fue una manera legítima de promover importantes valores liberales. Sin embargo, por las mismas razones, los liberales deberían también reconocer la realidad y legitimidad de los nacionalismos minoritarios” (Kymlicka, 1966a: 21).

Ahora bien, en esta dialéctica de asegurarse frente a otros grupos, las grandes naciones-Estado han tenido necesidad de incorporar minorías nacionales por motivos diversos –a veces con su consentimiento y a veces sin él. Por mucho que la nación-Estado haya intentado homogeneizar su cultura en todo el territorio, estas minorías nacionales han sobrevivido con sus señas de identidad cultural. Tan pronto como pueden –desde diversos motivos y antecedentes– plantean el problema de su protección jurídica. El argumento de Kymlicka es una petición de principio: en la medida en que todo Estado moderno tiene una base nacional, la única forma de protección jurídica de las minorías es mimetizar el argumento de la nación mayoritaria y reclamar su propio Estado.

Kymlicka no expone el argumento de manera tan brutal. Pero, de hecho, nos lleva por estos paisajes en blanco y negro, ajenos a toda teoría social, hacia la siguiente idea: “Mantendré que el nacionalismo de las minorías puede ser compatible con los principios liberales y que de hecho puede ser tan legítimo como los proyectos de construcción nacional de las mayorías” (Kymlicka, 1996a: 7). Por mucho que el argumento ya esté ultimado de esta forma, Kymlicka da un rodeo, que es meramente retórico. Dice entonces: la única forma de asegurar lo que piden las minorías es oponer una fuerza semejante a lo que las amenaza. Y lo que las amenaza es una política del Estado-nación; luego, lo único que puede detener la amenaza es una forma bastante intensa de autogobierno<sup>12</sup>. Sobre esta forma de autogobierno se producirá una construcción nacional semejante a la que impulsó la nación mayoritaria.

Sea cual fuere esta forma de autogobierno, a la postre será un Estado. Pues si fracasa, el grupo nacional elevará la reivindicación y exigirá de forma clara el Estado propio. Pero si el autogobierno triunfa, entonces producirá una construcción nacional genuina que aumentará las diferencias con el grupo nacional mayoritario, y finalmente tendrá como evidencia que aquel autogobierno es viable como Estado<sup>13</sup>. Así que, al final, se exige la forma de Estado-nación, bien porque la co-

---

12. El valor básico de la libertad personal es visto en íntima relación con la pertenencia a una cultura nacional” (*Idem*, pág. 25).

13. “Las minorías deben [...] buscar el tipo de derechos y poderes de autogobierno necesarios para mantener su propia cultura societaria; es decir, crear sus propias instituciones económicas, políticas y educativas en su propia lengua” (Kymlicka, 1996a: 13).

“El éxito del federalismo al asumir el autogobierno puede sencillamente animar a las minorías nacionales a buscar la secesión. Cuanto mayor sea el éxito del federalismo para responder al deseo de autogobierno, mayor será el grado de reconocimiento y de afirmación del sentimiento de unidad nacional entre el grupo minoritario, fortaleciendo así su confianza política” (Kymlicka, 1996b: 45).

El argumento puede complicarse mediante una cláusula adicional: que el federalismo otorga evidencia a favor de la confederación y, por lo tanto, de dos pueblos originarios que

munidad haya triunfado, o bien porque haya fracasado en su construcción mediante formas intermedias de autogobierno. Si ha triunfado, porque de hecho ya lo tiene; si ha fracasado, porque necesita una medida más fuerte para lograrlo. En este contexto, Kymlicka puede decir que el federalismo, como forma intermedia y provisional de reconocimiento jurídico, carece de relevancia para resolver el problema del multiculturalismo plurinacional (Kymlicka, 1996b: 20).

La sustancia del argumento de Kymlicka es que el nacionalismo estatalizante del pasado justifica el nacionalismo estatalizante del presente<sup>14</sup>. La tesis es que “la vida política tiene una dimensión inevitablemente nacional” (Kymlicka, 1996a: 35). Así, Kymlicka propone la vigencia y la proliferación de la categoría estrictamente moderna del Estado-nación. De hecho, la clave de su argumento está aquí: “cualquier restricción al autogobierno –cualquier cosa que no sea un Estado independiente– necesitará justificación” (Kymlicka, 1996b: 47). Lo natural es que una nación tenga un Estado. Esto es lo normativamente correcto.

Kymlicka nos propone, así, un viaje que el mundo moderno ya ha hecho y del que no se ha sacado nada aparentemente bueno. Su argumento es, de cabo a rabo, estrictamente conservador en un momento histórico en el que quizá necesitamos no serlo. De hecho, ni siquiera observa la dimensión supranacional y supraestatal de los procesos modernos, sino que conserva la autopercepción ilusa que el nacionalismo –ideológico y triunfante, o derrotado y resentido– tiene de los procesos modernos. Razona en todo momento dentro del argumento nacionalista, que se hace fuerte interpretando que la modernidad ha sido la construcción del Estado-nación como protección de culturas mayoritarias. Pero el Estado no es la nación mayoritaria armada. Esta es lo que hizo del Estado la ideología nacionalista. Fruto de estos intentos ha sido la tragedia europea. Desde nuestra consideración del Estado, sin embargo, éste ha venido impuesto y fortalecido por realidades completamente ajenas a la nación y a la cultura, y a los problemas morales de la vida buena.

7. *Los supuestos de Kymlicka.* Esta posición está sostenida por una serie de supuestos que son claramente discutibles. Ante todo, está el argumento –que estimo ligero–, de considerar el Estado moderno, soporte máximo de las potencias civi-

---

sólo bajo ciertas condiciones se unen sin perder nunca de facto la soberanía final. (*idem*, pág. 46). Además, viene facilitado por la apreciación, relativamente ignorante, de que los costes de la secesión han caído dramáticamente.

14. “Creo que, desde el punto de vista liberal ortodoxo, los derechos de los Estados a determinar quién posee la ciudadanía descansan sobre el mismo principio que justifica los derechos de grupo en el seno de los Estados y que, por consiguiente, la aceptación de los primeros lleva lógicamente a la aceptación de los últimos” (Kymlicka, 1996a: 27).

lizatorias y universales, como *via regia* para imponer la cultura nacional mayoritaria. El Estado moderno no se instauró para construir una cultura nacional o desde ella. Su última razón, como ha demostrado Foucault, fue disciplinar la totalidad de la sociedad en tareas universales, no defender una cultura. La perspectiva de Kymlicka, de hecho, está diseñada para la autoafirmación de la nación minoritaria en una lucha de naciones en la que una gana y otra pierde. De esta forma, el argumento de Kymlicka hace necesaria la injusticia sufrida por la nación minoritaria frente a la nación mayoritaria.

Esto es un relato histórico destinado a cargar las relaciones espirituales entre las culturas con daños y agravios morales. Creo que esto es inmoral. Ningún Estado ha cabalgado sobre una nación mayoritaria y se ha impuesto sobre una nación minoritaria. El Estado ha cabalgado sobre fuerzas de poder que estaban en la nación mayoritaria y en la nación minoritaria –a veces más en las naciones minoritarias, como la oligarquía vasca y catalana en el caso del reciente del Estado español, o las oligarquías flamencas en el caso belga– y se ha dirigido tanto contra elementos culturales de la nación mayoritaria como de las naciones minoritarias<sup>15</sup>.

Una visión menos centrada en el agravio histórico sufrido por la cultura minoritaria mostraría que también las llamadas culturas mayoritarias han sufrido en sus carnes la acción civilizatoria del Estado. De hecho, el Estado mató con más facilidad la cultura de la nación mayoritaria y su diversidad, en la medida en que la dejó sin esa capacidad de resistencia ante lo ajeno. Por ejemplo, el Estado franquista mató tanto la cultura en español como la cultura en catalán. De hecho, el exilio de la cultura en castellano representa una pérdida inconmensurable con la cultura que permaneció en el Estado.

Lo más sorprendente de todo es que aquella cultura que debió marchar al exilio, se expresase en la lengua que se expresase, se reconoció como española y fraternal. Lo que resultó en la España franquista, en todo caso, no fue la expansión de una cultura mayoritaria, sino el uso discrecional por parte del aparato del dic-

---

15. El caso español debería ser analizado con ecuanimidad, porque puede ser un filón para destruir el mito de la cultura de la nación mayoritaria impuesta por la vía real del Estado. No hay que olvidar que Castilla perdió sus libertades doscientos años antes que Cataluña, o que una zona perteneciente a la cultura nacional, como Andalucía, nunca las tuvo. No hay que olvidar que Franco persiguió las lenguas minoritarias, pero también la mayoritaria, en la medida en que no le dejó libertad de hablar. Por lo demás, no conozco una propaganda más ineficaz para enraizar en los ciudadanos un sentido de la nación que la que ejerció el franquismo. Nunca dejaré de pensar que a mi generación no le hizo mella esa propaganda, porque la grandeza hispánica que cantaba se compadecía mal con la desnuda miseria material, moral y política que veíamos alrededor de nuestra infancia. Aquella fue una mentira que nadie pudo ocultar.

tador de determinados bienes electivamente afines con lo buscado: la construcción de una homogeneidad humana intercambiable al servicio del desarrollo económico –por ejemplo, la lengua mayoritaria más económica, o los valores más racionales y metódicos de algunas minorías–, o la imposición de determinados valores, como el catolicismo. El Estado, en suma, no fue creado para servir a la cultura en absoluto, fuese mayoritaria o minoritaria.

Como *pragma* de poder tiene un fin propio. En el ejercicio de este poder, el Estado –con sus planes de estudio educacionales, su política de inversiones, la forma de reclutar a sus líderes y de gestionar sus medios de comunicación– amenaza por doquier la cultura, mayoritaria y minoritaria, comunitaria o cosmopolita. Reclamar un Estado propio para defender la cultura propia muchas veces puede ser la mejor manera de abrir la puerta al enemigo en la propia casa. Lo cual no quiere decir que no exista derecho a reclamar un Estado propio.

El voluntarismo moderno, que sostiene en último extremo el derecho subjetivo, es aquí soberano y fundamento último infundado de todas las soberanías. Ahora bien, ese voluntarismo, con la violencia implícita o explícita que conlleva, no puede exigir reconocimiento incondicional. Si quiere ser reconocido por otros en ese derecho subjetivo, debe presentar razones éticas y políticas que avalen tal derecho. Lo que discuto es que esta reclamación de Estado propio sea electivamente afín a la defensa de una cultura minoritaria, y que implique la defensa de bienes morales relacionados con la vida buena, que en el mejor de los casos serán bienes parciales, como hemos visto.

Ciertamente, el nuevo Estado tendría una cultura propia. Pero hay razones para pensar que sería altamente selectiva, claramente complaciente, necesariamente acrítica. Como ha reconocido Waldron, muchas veces preservar una cultura auténtica o integral implicaría adoptar una forma de vida completamente inauténtica, en la medida en que negaría el intercambio cultural y la habilidad del individuo para cuestionar sus propias herencias culturales.

Este hecho sería tanto más evidente cuanto más necesidad de autoafirmación cultural necesitaría el Estado nuevo y minoritario. La capacidad de los nuevos sistemas de comunicación, el empuje supranacional de las lenguas mundiales, capaces de traspasar las fronteras políticas, obligarían al nuevo Estado minoritario a mantener protegida la cultura, a pesar de su autoridad soberana. Este proteccionismo voluntarista afectaría profundamente la creatividad de la cultura. Todo esto, sin olvidar que la *ratio* profunda del Estado forzaría a considerar el gasto cultural como muy lateral en el presupuesto, y ese gasto estaría por doquier sometido a sus exigencias simbólicas de representación. Se construiría una cultura oficial, desde luego, que tendría poco que ver con la cultura capaz de elaborar el duelo, única que reclama reconocimiento moral.

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

La ulterior premisa escondida es que la lengua por sí misma ya es cultura. Es cierto que todas las definiciones de nación hablan de lengua e historia común. Un autor más clásico, como T. H. Green, era todavía capaz de añadir la premisa de una literatura común (Green, 1941: 130-131). En aquel proceder hay algo de extraño. Pues, en efecto, se definen con distinta intensidad dos elementos de la noción de cultura nacional. Por una parte, se propone a la cultura el altísimo rasgo normativo de ser capaz de generar una vida buena, de determinar los límites de lo imaginable, de generar desde su lengua todo tipo de grupos comunitarios en todas las esferas de acción, y de dotar de profundidad vital las interpretaciones de la experiencia humana, conformando la identidad del ser humano, el núcleo duro de la personalidad (Kymlicka, pág. 7). Es más, la superioridad espiritual de la cultura sobre el individuo viene reconocida por la sobrevaloración de la pertenencia frente a la realización del sujeto individual. Se supone que la potencialidad de la cultura supera, con mucho, las actualizaciones de las que un individuo es capaz. Gadamer lo dijo de manera efectiva: el ser del lenguaje es más que el habla. La potencia es más que el acto, diría un castizo aristotélico.

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

La definición de criterios ulteriores es inviable mientras se prime el valor de pertenencia sobre el valor de realización. Esto es: si el valor de una cultura se deriva de su mera pertenencia a ella, entonces se olvida todo el argumento moral. Nadie puede concebir una vida buena sin la autonomía. Ahora bien, la mera pertenencia genera paternalismo, no autonomía. La realización se requiere para que nuestra noción de vida buena se mantenga como algo que nos debemos a no-

sotros mismos. Pero si esto es así, el valor de una cultura será tanto más interno a la vida buena cuanto más reclame la realización y no la pasiva pertenencia.

Ahora bien, esto no está garantizado por el mero hecho de la existencia de la lengua. Es más claro que se requiere una lengua culturalmente viva y creativa, esto es, una literatura. Así que todo el problema de la cultura –minoritaria o mayoritaria– exige plantearse el problema de la literatura con la vida humana. Pues sólo una literatura capaz de refractar la experiencia humana de las diferentes esferas de acción puede reclamar por parte del individuo la realización de su propio relato sintético, con el que está asociada nuestra idea de autonomía<sup>16</sup>.

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

8. *Homogeneidad.* Aquí nuestro argumento puede sufrir un giro importante. Desde este punto de vista, la premisa más difícil de sostener de Kymlicka es la que trabaja con un juego de minorías y mayorías homogéneas en su autopercepción nacional. De hecho, en mi argumento no se trata de negar la existencia de la nación. Se trata de negar la homogeneidad, la unicidad en su interpretación. Pues ya hemos visto que las llamadas culturas nacionales mayoritarias no son tales, sino culturas postnacionales y mestizas de alcance mundial. Pero las llamadas culturas minoritarias homogéneas no son tales, sino parciales en su homogeneidad, justo por la penetración variable de las anteriores en sus territorios.

La visión más implícita de homogeneidad con la que juega Kymlicka está llena de turbias ilusiones. De lo que se trata es de negar que la nación exista como una esencia, sin la contribución y la realización de los hombres del presen-

---

16. En este sentido, el caso de Quebec es muy peculiar, en la medida en que se trata de un territorio con una lengua mundial diferente, el francés, con una literatura mundial supranacional muy clara y portadora –esta vez sí– de un trascendental verdaderamente histórico de producción de cultura.

te. Esta identificación de nación con pasado cultural, y luego con espacio y territorio, sobre la que basa la noción habitual de homogeneidad, complica las cosas. Porque hasta ahora todo el argumento reposaba sobre los derechos de los hombres, y de los grupos humanos, no de los tiempos, espacios y los territorios. La noción de homogeneidad, que en el fondo dice que un espacio es el ser y que las características de ese ser del espacio se imponen normativamente sobre los hombres (esta tierra es X y por lo tanto los hombres deben ser Y) es una de las más usadas en el nacionalismo político, y una de las más peligrosas. Carl Schmitt ha fundado en ella la necesidad de la vinculación amigo/enemigo, como forma de construir homogeneidades nacionales espacialmente visibles.

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

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

Por aplicarlo al caso español: la lengua, la historia y la literatura vasca, ¿han generado una cultura homogénea? La lengua castellana, ¿es ajena al País Vasco? La historia compartida, ¿se reclama compartida sólo entre los vascos? ¿No hay una historia compartida entre vascos y castellanos, o vascos y astures, o vascos y gallegos? Todos juntos dieron su sangre en guerras comunes, en todas las

trincheras imaginables en España y en América. ¿Qué hace a dos vascos radicalmente homogéneos entre sí respecto de la heterogeneidad radical de un burgalés? Sólo puede afirmarse que es así desde un narcisismo de las pequeñas diferencias, como diría Freud. Ahora bien, ¿somos capaces de afirmar que este narcisismo es parte de la vida buena? ¿*Debemos* reconocer la interpretación narcisista de esta diferencia según un concepto fuerte de *deber*?

Lo que está en la base de toda esta tesis es que las naciones minoritarias *serían* homogéneas si la historia no hubiese existido tal como ha existido. Pero si la historia no hubiera existido tal como ha existido, ¿qué habría de la historia compartida, del legado del pasado, de la esencia en el tiempo? Además, ¿por qué esta historia factual y existencialmente confirmada no tiene rango normativo, mientras que la existencia histórica contrafáctica de la nación minoritaria sí? Claramente, una premisa interviene en este juego: la historia, tal como factualmente es, resulta del poder y de la violencia de una *nación* contra otra. Se supone, normativamente hablando, que la historia pasada no debería haber existido, y se supone que la historia futura, con un nuevo poder, sería normativamente adecuada. Es lo que manifiesta cierto líder político: la lengua castellana en Cataluña es fruto de una antigua violencia. Naturalmente, también la lengua catalana en Cataluña lo es. Si hemos de regresar a la situación histórica ideal (se dice en algunos sectores de Cataluña), entonces es Jaime I el que debe resucitar. Da igual lo que pensasen los moriscos de Valencia o de Murcia sobre aquel hecho histórico *normativo*.

¿Hasta dónde tenemos que regresar para encontrar la situación histórica ideal no violenta que funde derechos morales? Sólo las víctimas deberían ponerle fin a este regreso, pero entonces sabemos que nunca nos detendríamos. Sabemos, con Walter Benjamin, que las víctimas se amontonan desde que se amontona el tiempo histórico. Pensar que la nación mayoritaria es el enterrador universal y lanzar a los hombres concretos del presente, *vellis nollis*, a su ancho cuerpo, es otra forma de prolongar la injusticia.

Pero además, ¿estamos seguros de que toda la historia anterior es fruto de la violencia? ¿Estamos seguros de que toda la historia anterior es lucha por el *pragma* del poder? Los millones de libros en castellano que desde siglos existen en las bibliotecas catalanas, ¿están allí por un decreto violento? Y si no es así, ¿de esa facticidad existencial de diálogo cultural no se sigue norma alguna? Si desde muy antiguo la política de migración no se reguló entre las tierras de los reinos hispánicos, si desde antiguo los gobernantes no impulsaron políticas de cierre a la inmigración, sino que la impulsaron y la motivaron<sup>17</sup>, considerando los te-

---

17. Por ejemplo, la emigración de andaluces a Cataluña no fue un acto violento del Estado español, sino sencillamente un asunto que interesó a las oligarquías industriales ca-

siste en mantenerse atentos a un argumento que hasta ahora no he visto manejado en este contexto, y que creo que es interesante.

La reivindicación de un espacio como unidad sobre la que se hace visible una reclamación no tiene como finalidad sostener su pretensión de homogeneidad cultural. Pero sí puede tener como legítima aspiración presentar al Estado el ámbito donde el grado y la proporcionalidad de heterogeneidad cultural son tan intensos que generan un problema político de derecho al reconocimiento moral y jurídico. Por lo tanto, para garantizar la heterogeneidad sobre este territorio, el Estado deberá reconocer los derechos culturales de la minoría nacional y deberá reconocerlos no directamente vinculados al número de votantes que lo reclamen. Sería absurdo aplicar la proporcionalidad pura para reconocer el derecho de minorías. Sea cual sea su número, la protección es un derecho absoluto.

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

Por lo tanto, es responsabilidad de todo Estado al que se le plantean derechos de grupos minoritarios garantizar una forma de visibilidad de los mismos justa y moralmente defendible. Indudablemente, en este juicio se juega su futuro, su noción de justicia, y en este sentido el montante de las ulteriores reivindicaciones. Pero esto implica también que es responsabilidad del Estado no aceptar formas de representación política que, aunque aparentemente juegan con criterios de homogeneidad y parecen democráticas, en el fondo son las herramientas para producirlas violentamente. Así por ejemplo, los referendos, que forman parte de la cultura de la homogeneidad, de la diferencia amigo/enemigo, de la imposibilidad de mantener un diálogo permanente, implican el máximo desconocimiento del

derecho de minorías, protegen decisiones tremendas e irreversibles, y, dada la heterogeneidad real de la sociedad, generan tantos daños morales y jurídicos como hipotéticamente resuelven. Pues nadie está en condiciones de aseverar que el Estado nuevo garantice a las minorías que no voten por la secesión derechos semejantes a los que el Estado global concedió a la minoría que ahora secesiona.

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

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

Sin ninguna duda, nada garantiza que una cultura nacional tenga más posibilidades de cumplir su función de dinamizar un sentido de la vida buena si además cuenta con un Estado propio. Puede suceder lo contrario: una cultura puede especializarse en los elementos extra-civilizatorios, como por ejemplo la cultura alemana del clasicismo. Y puede suceder que la adopción de una dimensión de Estado, que finalmente está al servicio administrativo de las fuerzas civilizatorias

modernas, deseque la capacidad hermenéutica de una cultura. Tener un Estado propio no es un derecho jurídico que se derive del derecho moral a una cultura propia, salvo que las dimensiones existenciales de la vida y de la cultura estén en peligro extremo e insuperable, de tal manera que entre *nosotros* y *ellos* se verifique una relación amigo/enemigo.

La creación de un Estado propio es, así, un medio indiferente para la cuestión propiamente moral de la cultura nacional comunitaria. De hecho, esto se puede decir de todas las comunidades culturales posibles en el seno de un Estado: vale para los grupos mayoritarios y para los minoritarios, en relación con el Estado existente y en relación con el futuro, para la cultura que se expresa en el idioma del Estado o para las que se expresan en idiomas minoritarios. Estos deben disponer de los recursos para su reproducción cultural, pero este derecho no implica por sí mismo que además obtengan el derecho a la creación de un Estado.

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

Esto fundamentalmente quiere decir que la idea de salvar una cultura nacional –en un sentido de gran o de pequeña nación– no implica la idea de Estado-nación. No todo derecho moral de los grupos tiene una dimensión estatal, ni todo derecho de la nación tiene la forma de derecho a Estado. Pero, sea como sea, estoy muy de acuerdo con Ferran Requejo: hemos redefinido los supuestos liberales modernos de tal manera que los grupos vean reconocidos sus derechos como tales grupos. No es contradictoria esta aspiración con las bases normativas de las democracias liberales, y mucho menos con los procesos modernos. Sin embargo, como he defendido en otros sitios, cabe considerar críticamente estos procesos comunitarios de manera que no produzcan ni vivan de teologías políticas (Villacañas Berlanga, 1996c).

---

## Referencias bibliográficas

- AGAMBEN, G. (1996) *La comunidad que viene*. Valencia, Pretextos.
- BERTHOLD-BOND, Daniel (1995) *Hegel's Theory of Madnes*. Nueva York, State Uni.
- CLARKE, Bruce (1995) *Allegories of Writing, The subject of Metamorphosis*. State University of New York.
- GREEN, T. H. (1941) *Lectures On The Principles Of Political Obligation*. Londres, Logman's.
- JESI, Furio (1967) *Germania Secreta. Miti nella cultura tedesca del 900*. Feltrinelli.
- KYMLICKA (1996a) "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", *Isegoría nro. 14*.
- KYMLICKA (1996b) "Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo", en *Revista Internacional de Filosofía política*.
- MANN, Heinrich (1996) *Escritos por una cultura democrática*. Valencia, Pretextos. Prólogo de J.L. Villacañas: "Heinrich Mann o el literato como vocación".
- ROTH (1991) *Judíos en la emigración*. Barcelona, Muschnick.
- TAYLOR, Charles (1993) *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México, FCE.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (1996 a) "Tönnies versus Weber. El debate comunitarista desde la teoría social", en Cortes y Monsalve, ed., *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*. Encuentro de Medellín. Alfons el Magnanim, Valencia.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (1996 b) "Formas de narcisismo, formas de ética", ponencia en la VII Semana de Etica. UIMP. Cuenca, septiembre de 1996.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis (1996 c) "Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales", en *Revista Internacional de Filosofía política*, 7.
- WALDRON "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", en Kymlicka, comp., *The Rights of Minority Cultures*.
- WALZER, M. (1996) "La política de la diferencia", en *Isegoría*, 14.