

Los cuatro principios del liberalismo. III Parte

Abstract. *In the first place, in this paper I will consider "cultural membership" to be an irreducible good for every person; in the second place, I will enunciate that the distinction between a national minority and a group of immigrants is necessary for the national minority's demand of autogovernment rights; and in the third place, I will defend the thesis that a group of immigrants as a free association, is essentially different from a national minority. So, the group of immigrants will be a cultural subunit that provides a new significative option in the middle of a host nation.*

Key words: minorities, immigrants, liberalism.

Resumen. *En primer lugar, consideraré la "pertenencia cultural" como un bien irreductible de toda persona; en segundo lugar, enunciaré la distinción entre minoría nacional y grupo de inmigrantes como necesaria para la petición de derechos de autogobierno por parte de la minoría nacional; en tercer lugar, defenderé la tesis de que un grupo de inmigrantes bajo la forma de una asociación libre que le es inherente es esencialmente distinta a una minoría nacional. Así, el grupo de inmigrantes será una subunidad cultural que proporcionará una nueva opción de significatividad en el seno de la nación de acogida.*

Palabras clave: minorías, inmigrantes, liberalismo.

4. Grupo étnico como nueva perspectiva-ethos-sensibilidad de la cultura anfitriona: la asociación como instrumento esencial en la búsqueda de derechos poliétnicos y reconocimiento

XXIII. Viene amenazándonos desde largo un problema, a saber, el que representa la mera existencia de los inmigrantes: toda nuestra argumentación anterior en contra de la trivialización de las culturas societales dejándolas al mismo nivel que una asociación libre podría derrumbarse en tanto que los inmigrantes son individuos capaces de adaptarse a una nueva cultura y capaces, por tanto, de abandonar la suya: ¿pueden cambiar de cultura como uno cambia de trabajo? De ser así, Waldron estaría en lo cierto: si ellos pueden, ¿por qué hemos de preocuparnos por la desaparición de culturas? Al fin y al cabo, la gente es libre de decidir en qué momento una determinada concepción de la vida es buena para uno mismo. No nos preocupamos por el hecho de que una determinada confesionalidad desaparezca por falta de fieles en la medida en que sabemos que una Iglesia es una asociación libre. ¿Por qué hemos de preocuparnos tanto o más que por otras asociaciones libres cuando una cultura societal desaparece? ¿Por qué hemos de preocuparnos, en definitiva, de aquellas culturas societales que por motivos diversos tienden a desaparecer, si al fin y al cabo son asociaciones libres? ¿Qué exigen, por tanto, las minorías nacionales? ¿No pueden

exigir las Iglesias, en tanto que grupos humanos voluntarios, ayudas estatales para su mantenimiento y sí puede hacerlo una minoría nacional?

XXIV. En una aproximación intuitiva y un tanto estereotipada diríamos que el inmigrante es aquel individuo que marcha de su país desvinculándose voluntariamente de sus raíces. Renuncia, por tanto, a sus derechos en función de grupo (es decir, en función de su cultura) en la medida en que la abandona. Ahora bien, hemos dicho que ésa es la visión estereotipada, un tanto simplista y deplorable por ello mismo. Hagámonos la siguiente pregunta: ¿qué lleva a un inmigrante a irse de su país? ¿Abandona su cultura porque la relación con ella es de rechazo o indiferencia y espera encontrar otras opciones de significatividad? En algunos casos será, en efecto, así. Pero en otros uno puede marcharse sencillamente porque a pesar de que el tal individuo ame la cultura en cuyo seno nació y se crió, la sociedad en la que vive no le permite mantener a su familia como podría hacerse desde otro lugar. De ahí que coja las maletas y se marche a trabajar a otro país. La realidad de esos viajeros que nos presentan ciertas películas estadounidenses —el clásico irlandés que viaja de su isla a California en busca de prados, tierra y libertad— queda lejos de esa visión romántica y un tanto trasnochada del inmigrante que nos encontramos en España. Lo que reina aquí es un indecoroso día a día, teñido de noticias referentes a marroquíes muertos en las costas andaluzas. ¿Qué les lleva a arriesgar la propia vida? ¿Seguro que sólo la curiosidad? Unos argüirán que huir de la pobreza, encontrar nuevas oportunidades de trabajo, tal vez libertad de expresión, pero a pesar de todo lo más importante es que *ellos han abandonado su cultura y han de integrarse, a la fuerza, en la que les recibe* (una vez, por supuesto, que logran superar las trabas administrativas y burocráticas que impone el Estado español). Tales individuos, que no son colonos, ni refugiados, ni exiliados, sino inmigrantes voluntarios¹ demostraría que, desde cierto punto de vista, una persona puede cambiar de cultura como lo haría de trabajo, de asociación, de grupo de artistas. Por lo tanto, las culturas societales caen bajo formas más o menos sofisticadas, más o menos complejas de asociaciones voluntarias y por lo tanto un Estado

no tendría el deber de reconocerlas como algo más, a saber: algo que pone a prueba uno de los pilares fundamentales de toda democracia liberal, el pluralismo. Y hablar de minorías es hablar de pluralismo.

XXV. Hay sobre la mesa varios puntos que conviene desentrañar:

1. La equiparación grupo étnico - minoría nacional respondería a estrategias políticas de uniformidad estatal: de la misma manera que la existencia de inmigrantes capaces de adaptarse a la sociedad anfitriona pone a prueba la valoración de la pertenencia cultural como *opción* antes que como *condición*, una minoría nacional pone a prueba el principio pluralista de las democracias occidentales.
2. Mi tesis será así la siguiente: *las minorías nacionales son culturas societales*.

TESIS:

Las minorías nacionales son culturas societales

a) Distinción entre minoría nacional y grupo étnico:

XXVI. Una minoría nacional no ha tenido por qué ser tal minoría durante toda su historia. En efecto, se da el caso en la actualidad de minorías nacionales que antaño fueron importantes naciones que controlaban extensos territorios, pero que en la actualidad constituyen una fracción inferior relativa a otra mayor, a saber, la *sociedad mayoritaria* que en un momento de su historia *incorporó* a esa otra nación. Hay numerosos ejemplos de ello. De cualquier manera, la principal característica de una *minoría nacional* no es que en un momento dado de su historia fuera una sociedad, una nación, un pueblo, una cultura mayoritaria. Lejos de eso, lo distintivo de las minorías nacionales es que fueron culturas societales *incorporadas* a otras invasoras. Bien es cierto que “cada caso es único, como cualquiera sabe bien por su propio caso”,² pero salvando excepciones que requieren un tratamiento especial (el caso de los afroamericanos, los inmigrantes *relativamente* voluntarios, así

como los involuntarios, entre los que contaremos a los refugiados y a los exiliados),³ por lo general puede hablarse de grupos étnicos y minorías nacionales sin que se incurran en simplificaciones excesivamente groseras.

b) Deseo de los miembros de la minoría nacional de seguir siendo ciudadanos diferenciados en la sociedad mayoritaria

XXVII. Las minorías nacionales desean seguir siendo distintas a la sociedad que las incorporó en un momento dado. Tal afirmación, sin embargo, es abstrusa, carece de contenido, de singularidades, de individuos particulares. Es ahí donde encontramos la piedra clave para nuestra argumentación, dado que como veíamos con anterioridad, la identidad nacional es el primer punto en la formación de la persona, previa incluso a una valoración de la pertenencia a una cultura por relación de apego, indiferencia o rechazo. En realidad propongo el mismo movimiento que se hace al hablar de *derechos colectivos* y *derechos individuales en función de grupo*: “Esta terminología puede ser bastante engañosa. Una de las razones de ello es que la categoría de derechos colectivos es extensa y heterogénea. Comprende los derechos de sindicatos y corporaciones; el derecho a entablar litigios como acciones de clase; el derecho de todos los ciudadanos a un aire no contaminado, etcétera. Estos derechos tienen poco en común, y es importante no mezclar la idea de ciudadanía diferenciada en función del grupo con la miríada de otros temas que surgen bajo la definición de ‘derechos colectivos’.”⁴ Así, derechos que reflejan las necesidades básicas de todo individuo, antes que ciudadano, como miembro de un grupo diferente de otro, importante en su proceso personal de identificación no sólo ante sí sino ante los otros son reflejos individuales que apelan a un grupo, en este caso minorías de las que se toma conciencia en las esferas del poder y hacia las que se pretende tener una consideración desde el punto de vista de la igualdad respetando la diferencia, bien ofreciéndoles derechos de autogobierno, mayor representatividad en las decisiones que les afectan desde el ejercicio del poder gubernamental, etc. Por el contrario un derecho colectivo puede

adquirir la forma de un derecho *no individual* en función de grupo para la práctica, por ejemplo, de restricciones internas⁵ por parte de un Estado, como máximo representante de ese colectivo. Así, si ese pueblo dotado de cultura societal y por lo tanto de formas institucionalizadas más o menos desarrolladas de administración, organización y ejercicio del poder (Estado) considerara pertinente el mantenimiento de la pureza de determinadas costumbres que agredieran salvajemente los Derechos Humanos (prácticas como la ablación, la circuncisión sin anestesia o la pena de muerte por emparedamiento) estaría legitimado en la medida en que no podríamos apelar a esos Derechos Humanos individuales, pues el Derecho Colectivo se le enfrentaría en ese caso abiertamente: ¿cómo decidir entre ambos? De ahí que Kymlicka afirme que “esta retórica sobre derechos individuales *versus* derechos colectivos es de poca ayuda”.⁶ En realidad, su propuesta es espléndida por la propia presentación del esquema de trabajo: en primer lugar, sabemos que hay dos tipos de grupos humanos que representan por antonomasia la diversidad cultural;⁷ en segundo lugar, esos grupos humanos tienen una serie de pretensiones en tanto que son minorías, unas *incorporadas* por la acción de políticas de anexión (*minorías nacionales*) y otras formadas *voluntariamente*⁸ en el seno de una cultura societal (*grupos de inmigrantes/étnicos*), cuyos miembros provienen de otras culturas: así, se pretenden una serie de protecciones externas que permitan, en el primer caso, respetar la *identidad nacional* y los *derechos de autodeterminación* de las minorías nacionales en tanto que *quieren seguir siendo distintas a la sociedad mayoritaria*, y en el segundo caso los grupos étnicos pretenden una serie de protecciones externas que permitan a sus miembros determinados derechos de representatividad, en algunos casos, así como derechos que garanticen la posibilidad de que puedan expresarse libremente en los términos y signos distintivos de su cultura (lengua, literatura, prácticas religiosas), sin intentar por ello *ser una sociedad distinta*, formar una *cultura societal distinta de la anfitriona*. En todo caso, tendrán el deseo de expresar su identidad, aspecto que ha de ser valorado por la sociedad mayoritaria en la medida en que cuanto más se liberaliza

una sociedad, más opciones de significatividad contempla, existiendo sin embargo un claro “coto vedado” de bienes y principios, aspecto que más adelante trataremos: “Es decir, a medida que una cultura se hace más liberal, cada vez es menos probable que quienes pertenecen a ella compartan la misma concepción sustantiva de la vida buena, y cada vez más probable que compartan los valores básicos con las gentes de otras culturas liberales”.⁹ En el caso de los Estados liberales es normal que otro tipo de pretensiones, a saber, las restricciones internas que no permitan la posibilidad de distanciamiento de la propia cultura y por lo tanto cuestionarla (estar dotado de, capacitado para y pudiendo ejercer una conciencia crítica) no estén permitidas: dentro de esas restricciones internas encontraríamos, por ejemplo, formas de *derechos colectivos* concentradas en la forma de *minorías nacionales* y dentro de las protecciones externas encontraríamos los *derechos de autogobierno*, los *derechos de representación especial*, propios de las *minorías nacionales*, además de los *derechos poliétnicos*, pudiendo ser exigidos por las minorías nacionales y los grupos étnicos. Así, no es lo mismo otorgar unos *derechos colectivos*, *derechos universales en función de grupo* o *derechos grupales*, que otorgar a los individuos *derechos de ciudadanía diferenciada*. Avancemos un tanto en este concepto: reconociendo la *diferencia* de un ciudadano de la sociedad mayoritaria (estadounidense) de otro ciudadano de la sociedad minoritaria (indio navajo), se alcanza la *igualdad*: ambos son iguales en la medida en que al estadounidense no se le obliga ser navajo y al navajo no se le obliga ser estadounidense. Ambos tienen los mismos derechos (*principio de igualdad*) a través del reconocimiento de sus diferencias específicas (*principio de diferencia*).¹⁰ Éste último principio es condición de posibilidad para poder gozar de un pluralismo sano y verdadero, no asimilacionista (que proporcionaría políticas como la del *melting pot*). Dicho de otra manera, no es equiparable otorgar *derechos de ciudadanía diferenciada* (es decir, a los individuos que pretenden ser ciudadanos *diferenciados* de la ciudadanía *mayoritaria* en relación a su *identidad nacional*¹¹), que otorgar *derechos colectivos* a las esferas dominantes de una *minoría nacional* (por ejemplo, ciertos derechos que legitimaran

restricciones internas a grupos fundamentalistas: el ciudadano sería siempre y en todo momento ciudadano, perdiéndose toda distinción entre virtud pública y virtud privada, en palabras de Victoria Camps).

XXVIII. De hecho, cuando no se otorga ciudadanía diferenciada sino antes bien *derechos colectivos o grupales*, en realidad se ofrece tácitamente un *permiso de ejercicio del poder* a un Estado que practicará, por derecho (se reconocen *derechos colectivos o grupales*) restricciones internas si así lo considera oportuno. Las *minorías nacionales* no han de ser tenidas en cuenta como tales, sino en tanto que son integradas al tiempo que integran ciudadanos que desean seguir manteniendo una *identidad nacional* en el seno de una sociedad mayoritaria que, tiempo atrás, las incorporó.

c) Derecho individual de ciudadanía diferenciada como bien primario – contenido de “coto vedado”

XXIX. En otro lugar¹² hemos visto que en la teoría liberal existen posiciones que claramente se enfrentan a la concesión de derechos individuales de ciudadanía diferenciada. Frente a ello, defenderé la siguiente tesis: los derechos individuales de ciudadanía diferenciada han de ser considerados bienes primarios de los ciudadanos frente a una consideración estrecha del *principio de igualdad* a partir de la cual lo más importante sería reconocer que todos los individuos son iguales frente a una consideración del mismo principio no como *igualdad en detrimento de la diferencia* sino antes bien como una *igualdad en virtud de la diferencia*. De cualquier modo, corremos el riesgo de invadir contenidos destinados a la segunda tesis que pretendía mantener en esta sección, por lo que de momento me limitaré a caracterizar los tales derechos siguiendo la estela de Ernesto Garzón Valdés,¹³ es decir, como contenidos de un “coto vedado”.

XXX. Garzón Valdés comienza su argumentación afirmando con rotundidad que ni el consenso fáctico ni el consenso hipotético son suficientes para fundamentar la legitimidad de la democracia. Quisiera matizar su planteamiento y llevarlo al campo de los Derechos Humanos,

coincidiendo de este modo con la visión del profesor Enrique Bonete Perales respecto de la fundamentación de la legitimidad de la Declaración: si el reconocimiento de los mismos se basa no en una consideración inherente a la existencia de los seres humanos, como una propiedad ineludible, sino que antes bien encuentra su arraigo en el *factum* que supone la firma de una Declaración, ese mismo consenso fáctico podría ser desechado en sucesivas remodelaciones hasta poder fundamentar otra Declaración a partir de la cual, por ejemplo, pudiera no reconocerse el derecho a la autodeterminación de los pueblos, derecho al que en la actualidad y según la Carta de las Naciones Unidas todos los pueblos tienen derecho.¹⁴ Para evitar precisamente una reformulación que deslegitimara una consideración *necesaria* y no *contingente* de los derechos humanos, los defensores del consenso fáctico afirman que el *consenso fáctico* no es tanto una invención, una creación como una *explicitación*, o si se me permite, un *desvelamiento* de algo que está ahí oculto (en la medida en que trasciende). Por tanto, el consenso fáctico es tan sólo un procedimiento metodológico a partir del cual desvelar lo que es el ser humano y por qué tiene tales o cuales derechos. Así visto, ¿por qué es insuficiente? Porque de hecho “el consenso meramente fáctico es el resultado de una racionalidad estratégica que puede conducir a los más aberrantes resultados”, mientras que por su parte el consenso hipotético, “en el mejor de los casos, [es] una dramatización innecesaria en la que participan seres individualmente indiscernibles”.¹⁵ Frente a una consideración *positiva* del consenso, el único modo de saber si éste ocasiona problemas es la existencia de una vía negativa, a saber, la vía del *disenso*. En nuestro caso, nos fijaremos en la existencia de minorías nacionales que exigen derechos de reconocimiento de *ciudadanía diferenciada* y que por lo mismo son disidentes. Partamos del hecho siguiente: contra un consenso a partir del cual las minorías sólo podrían exigir medidas que favorecieran su situación, tratos especiales en la línea de argumentación de López de la Vieja, encontramos que eso, lejos de asegurar una consideración de la *igualdad sustancial*, lo que hace es deslegitimar a las minorías en tanto que tales, es decir, en tanto que integradas por miembros que

son distintos y que *desean seguir siendo distintos* en virtud de su *identidad nacional* distinta de la *mayoritaria*. Hemos visto ya la importancia que supone para la formación del lugar existencial de una persona su identificación con una cultura, su grado de arraigo a la misma y su relación con la misma (apego-rechazo-indiferencia), por lo que si no es considerada como un *bien primario* tenemos un grueso de personas cuya felicidad cae sacrificada en pos de una igualdad sustancial que, al fin y al cabo, viene determinada y planteada desde una consideración anclada en “la ontología monista, la ontología de lo uno como fundamento metafísico de la política, también del Estado moderno, como lo pregonan Maquiavelo, Bodin, Hobbes: en la búsqueda *de la unidad que no de la unión* (la búsqueda de lo que es común ha de sobreponerse a cualquier diferencia, dice el Aristóteles de la *Política* VII) como motor fundador de lo político”.¹⁶ Asimismo, “lo que singulariza las demandas propias de los grupos culturales que concurren en la sociedad multicultural es ante todo un problema de reconocimiento, de identidad, es decir, de la pertenencia al grupo como bien primario, en cuanto es la llave para el acceso a la satisfacción de las primeras necesidades, lo que significa ante todo la llave de la inclusión”.¹⁷ Si no reconocemos el *disenso* de las minorías nacionales y sólo nos fijamos en el *consenso* de las mayorías nacionales, de la sociedad mayoritaria, es normal que surjan esas medidas, esos tratos especiales que sin embargo *no reconocen el derecho intrínseco de los pueblos a seguir siendo distintos*: tales posturas esconden en realidad políticas asimilacionistas, y en el mejor de los casos paternalistas, apoyándose en un concepto de la tolerancia como solidaridad incluyente. Así actúa el Estado Moderno, que aspira a la uniformidad bajo un único poder y una única concepción de la vida buena basada en el *principio de igualdad* al tiempo que en el *principio universalista* (considerando, como veíamos al principio, la afirmación de que la unidad moral de la especie humana se sobrepone a cualquier asociación histórica específica o formas culturales). El problema de los Estados Nacionales liberales, como veremos después, es que no son capaces de afrontar el desafío que supone el pluralismo al declinarse no sólo como *pluralismo político*, sino

como *pluralismo in genere*: defender el pluralismo es defender el pluralismo de ideas políticas, al tiempo que pluralismo de decisiones autónomas, pluralismo de religiones, pluralismo de concepciones de la vida buena, todas ellas englobadas en el seno de una sociedad que las permite todas siempre y cuando no afecten a la libertad, a los derechos civiles de los ciudadanos, protección que corre a cargo del Estado al tiempo que del resto de los ciudadanos (aquí sí veo una consideración de la solidaridad entre individuos que al tiempo son ciudadanos). Creo que Lucas Martín da en el clavo de esa consideración al intuir que el pluralismo es un valor tradicionalmente liberal además de fundador de la democracia, pero que de hecho se enfrenta con el de *igualdad*: ¿plurales (diferencia) o iguales (uniformidad)?¹⁸ Probablemente algunos pensadores argüirán que la pluralidad ha de ser considerada como algo secundario, específico, es decir, relativo a las distintas especies que parten todas del universal: hay una *esencia del ser humano* igual para todos, si bien en los *accidentes* todos podemos ser distintos. El problema es que el valor de la pertenencia cultural hemos visto que no es una *opción* o un *accidente*, sino que es *contingente* en la medida en que yo mismo podría haber nacido en el seno de la tribu de los pigmeos o los indios pueblo, pero *necesariamente* soy, ahora y en el futuro, una persona criada en el seno del país español, con una memoria histórica de la que difícilmente puedo escapar y que me une a la tal cultura una relación de apego en muchos momentos, rechazo en muchos otros y pocas veces de indiferencia: me guste o no me guste, *soy español*, he sido arrojado a la nacionalidad española y a partir de la misma creo mi propia relación. Soy libre, mi libertad para con ella no queda mellada, pero no fui libre a la hora de nacer en España, como no soy libre (de suerte que no sea un ingenuo o una especie de *hippie* trasnochado) de destruir las sensibilidades y *ethos* que llevo interiorizando desde hace tanto tiempo. Bien es cierto que España, “con la liberalización, [...] se ha convertido en un país más pluralista internamente, y más parecido a Francia y a Alemania en términos de su civilización moderna, laica, industrializada, democrática y consumista”,¹⁹ y ya hemos dicho que los miembros que pertenecen a una cultura

liberal paulatinamente dejan de compartir una concepción sustantiva de la vida buena para pasar a compartir los valores básicos de otras culturas liberales, entre ellos, el del pluralismo. Ahora bien, ¿de qué pluralismo estamos hablando? ¿Qué ocurre cuando defendemos fervientemente los valores del pluralismo y sin embargo nos negamos a dar derecho de autodeterminación, derechos de autogobierno, intrínsecos a todo individuo en tanto que perteneciente a una cultura a naciones minoritarias, o dicho de otro modo, a minorías nacionales?

XXXI. Antes que una concepción de la *igualdad sustantiva*, que tendría “como valor inspirador la fraternidad y tiende a entender la igualdad como identidad”,²⁰ debe pensarse en una *igualdad*, como señala Ruíz Miguel, basada en valores de pluralismo y tolerancia, entendiendo la igualdad antes que como identidad, como *similitud*: diversidad de grupos étnicos, culturales, sexuales, etc., y de la misma manera diversidad de minorías nacionales que tienen unos derechos intrínsecos que, cuanto menos, hay que considerar para aspirar esa *igualdad sustantiva*: todos somos iguales en la medida en que todos podemos seguir perteneciendo a nuestra cultura sin que ésta caiga bajo proteccionismos paternalistas (medidas favorables, tratos especiales) que no reconocen derechos que aspiran precisamente a la *igualdad sustantiva*: antes que la defensa de la igualdad sustantiva conviene situarnos en el entramado de una reflexión ontológica y pre-jurídica. Frente a la validez de un consenso fáctico, en la línea de Garzón Valdés, debemos establecer un “coto vedado” de aspectos que no deben cuestionarse, pudiendo ser ampliados en virtud de problemas que no habíamos visto o que emergen de una limitación errónea de ese coto vedado, y a partir de esa consideración establecer leyes que no incurran en severas injusticias contra individuos pertenecientes a *minorías nacionales*. En esa reflexión ha de reconocerse, en primer lugar, el *derecho intrínseco* de todo individuo a pertenecer a su cultura frente a otras dominantes o mayoritarias, y en segundo lugar una consideración de la *igualdad* que distinga entre *igualdad biológica* e *igualdad diferenciadora*, es decir, una igualdad que permita *todas las diferencias* culturales como valiosas. A partir de ahí, los

principios del liberalismo deben ser regulados respetando siempre esa máxima. Desde luego, tal labor requeriría una colaboración estrecha entre estudios de filosofía moral y filosofía política, además de estudios antropológicos, biológicos, como socioculturales y filosóficos en su más amplio sentido.

Notas

1. Una serie de distinciones: la inmigración “era el resultado de las elecciones de los individuos y familias, que optaron por abandonar su cultura y por unirse a otra sociedad existente”, en W. Kymlicka, *Ciudadanía multicultural...*, p. 135; por el contrario la colonización “era el resultado de una política deliberada que aspiraba a la recreación sistemática de una sociedad entera en una nueva tierra”, en *loc. cit.*; en cuanto a los refugiados, su caso “es diferente, puesto que éstos no eligieron abandonar su cultura. En realidad, muchos refugiados huyeron de su patria precisamente para poder seguir practicando su lengua y su cultura, que estaban siendo oprimidas por el gobierno. [...] Lo mejor que los refugiados pueden esperar, siendo realistas, es ser tratados como inmigrantes, con el consiguiente diálogo en referencia a la cesión de derechos poliétnicos y contar con volver a su patria lo más rápidamente posible”, en *ibid*, páginas 139-140. Los exiliados vendrían a ser un caso especial de refugiados, que abandonarían su cultura *temporalmente*, por lo que no sienten ningún incentivo por integrarse en la nueva cultura dado que prevén que pronto habrán de dejarla. Es la situación, por ejemplo, de los exiliados españoles tras la Guerra Civil española en Francia o la U.R.S.S. y los exiliados cubanos, que si bien fueron tratados como refugiados, se mantuvieron en la primera década después del golpe castrista como un grupo étnico en calidad de colonia temporal, si bien en la actualidad muchos de ellos así como un sinnúmero de sus descendientes se han integrado plenamente en la vida estadounidense. En relación a este punto, Walzer no parece mostrar la misma postura: para él, los colonos son ante todo *inmigrantes*; en M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*, pp. 45-49, 57-61, 68.
2. M. Walzer, *op. cit.*, p. 51.
3. W. Kymlicka, *op. cit.*, p. 45. Trata con una gran pulcritud el problema que supone para una teoría liberal de las minorías grupos como el de

los afroamericanos, que en un primer momento fueron inmigrantes involuntarios (esclavos), para convertirse después en apátridas nacidos en un territorio, convertidos en estadounidenses, pero segregados y tratados injustamente desde puntos de vista tan diversos como el político, el social, el económico, etc. No obstante, vienen a mi mente tres grupos culturales que no se corresponden con lo que es una minoría nacional o un grupo étnico además de los expuestos por Kymlicka: en primer lugar, en toda la obra no aparece ninguna referencia a los gitanos, cuya situación particular en tanto que nómadas euroasiáticos y sedentarios en distintos momentos de su historia imposibilita una disposición clara; eso nos lleva, en segundo lugar, a una consideración de tribus tradicionalmente nómadas (los kurdos o las tribus de la península arábiga); en tercer lugar pienso en los vascos, a los que si bien se considera minoría nacional de la nación española (se reconoce el Euskera como una de las cuatro lenguas oficiales, siendo el gallego, el catalán y el castellano las otras tres), no encontramos sin embargo un momento histórico *relevante* en el que su cultura fuera anexionada a la española, considerada ésta como mayoritaria. Habríamos de remontarnos a la época de los romanos (España no se configura como tal hasta el matrimonio de los Reyes Católicos, si bien la identidad nacional compartida por los habitantes de los Reinos de Aragón y Castilla habría de instalarse siglos después) para encontrar el efecto de *incorporación* a una cultura mayoritaria. Ciertamente es que se pretendió destruir la cultura vasca (en *ibid*, p. 253), pero también es cierto que un gran componente de mitología surgió a partir del siglo XIX, cuando un tal Sabino Arana hablaba, entre otras cosas, de la tersura de la piel de los guipuzcoanos y argumentos raciales y sentimentales sin ninguna prueba empírica. Por último, tampoco trata suficientemente el problema de los judíos, de los que sólo se ocupa en tanto que miembros de una confesión que origina ciertos problemas. Podría alegarse que lo hace de ese modo en la medida en que los judíos suelen ser *minorías religiosas* (excepto en Israel, donde la minoría nacional incorporada son los palestinos), antes que *minorías nacionales*. Ahora bien, en ellos confluyen dos aspectos de la *cultura societal* y un tercero, el de pertenecer a una iglesia determinada, que acaso es el más importante dado que engloba a los otros dos, a saber: 1. Aspiran al dominio y la ocupación de un territorio (prometido por Dios a Abraham en las

Sagradas Escrituras, en concreto en el Génesis). 2. Afirman pertenecer a una etnia (la del pueblo elegido por Dios, pese a que, como señala Walzer, “la mayoría judía de Israel es una sociedad de inmigrantes procedentes de todas las partes de una muy amplia diáspora —una especie de reagrupamiento de hombres y mujeres que, a pesar de compartir el ser judíos, tienen de hecho historias y culturas muy diferentes—”, en M. Walzer, *op. cit.*, p. 55.). 3. En tercer lugar, son miembros de una determinada confesión religiosa, que como anunciábamos y hemos visto engloba a las otras dos. ¿Podría hablarse además de cierto componente racial? Los nazis decían que, en efecto, los judíos tenían rasgos particulares por los que eran fácilmente identificables. Esto, además de ser Historia, es una estupidez, dado que los judíos se han repartido lo suficientemente bien por todo el mundo como para que existan rasgos raciales prominentes que no pertenezcan a la imaginación calenturienta de algún despistado.

4. W. Kymlicka, *op. cit.*, pp. 58-59.
5. *Ibid.*, p. 67.
6. *Ibid.*, p. 58.
7. Ya hemos visto que la distinción entre *grupos étnicos* y *minorías nacionales* no es del todo acertada en la medida en que pretende ser omniabarcante, pero no llega sin embargo a captar las peculiaridades de determinados grupos como es el afroamericano, el de los vascos, el de los gitanos y el de muchas confesiones religiosas así como de muchos otros grupos culturales entre cuyas pretensiones reside un deseo de mantenimiento de *pureza racial*. Toda su regla tiene, de hecho, sus excepciones.
8. Hablamos, por tanto, de asociaciones o grupos creados *libremente*, por lo que no se crea ningún tipo de pacto vinculante entre la sociedad mayoritaria y el grupo étnico más allá del que existiría, por ejemplo, con un grupo gay, una asociación de discapacitados, etc.: ayudas estatales, subvenciones, avalamiento de proyectos teniendo en cuenta que no puede concedérseles derechos de autogobierno o de representación, sino derechos poliétnicos, que al cabo vienen a ser otro tipo de derechos individuales.
9. W. Kymlicka, *op. cit.*, p. 126. Esto es interesante, por cuanto desvela que el liberalismo, entendido de esa manera, hace similar, es decir, *uniformiza, iguala*, pero mediante el reconocimiento de la *diferencia*.
10. Hay quien no está de acuerdo con el reconocimiento de la *diferencia* a través de la concesión

de derechos de ciudadanía diferenciada por parte de las sociedades mayoritarias. Frente a Rawls, María Teresa López de la Vieja presenta la siguiente tesis: “Asumir que las diferencias han de ser respetadas no implica aceptar, sin más, derechos específicos para grupos o agentes. En cambio, sí puede llevar a que aceptemos medidas especiales, trato más favorable, etc., con objeto de conseguir igualdad sustancial y tolerancia efectiva”. (M. López de la Vieja, *Principios morales y casos prácticos*, p. 257) Lo que parece no ver López de la Vieja es el problema que encierra esa tramposa igualdad sustancial: si por igualdad sustancial entiende lo mismo que Garzón Valdés por “coto vedado”, o John Rawls por bienes primarios, dentro de esa igualdad sustancial existen aquellos bienes que son considerados como básicos para la realización de todo plan de vida. Ya hemos analizado suficientemente lo importante que supone para la formación de una persona el valor de la pertenencia cultural (por rechazo-apego-indiferencia), por lo que no insistiremos más en ello. Lo que conviene saber es que si la pertenencia cultural es un bien primario, perteneciente al “coto vedado” de Garzón Valdés, debe ser excluida “de la negociación y el compromiso parlamentario” en tanto que es considerado como “básico para la realización de todo plan de vida”, en E. Garzón Valdés, “Acerca de la legitimidad...”, p. 37. Así, esas medidas propuestas por López de la Vieja más parecen un *premio de consolación* antes que una efectiva práctica de la tolerancia y un reconocimiento de la prioridad del pluralismo. Las minorías, como veremos, ponen en cuestión la verdadera capacidad de los Estados nacionales de abordar cuestiones del multiculturalismo: esos ciudadanos que *no se sienten parte* de la sociedad mayoritaria, sino que *se sienten parte* de una sociedad minoritaria (corsos — franceses), incorporada por la sociedad mayoritaria en un momento histórico, desean derechos específicos en función de grupo como individuos, *no como grupo*. Otro problema sería el de determinadas culturas que exigieran tales derechos grupales en forma de *restricciones internas* (como por ejemplo ocurre con los indios pueblo).

11. Cuya importancia en la *formación personal* ya la hemos defendido suficientemente.
12. *Supra*, parágrafo XXV.
13. E. Garzón Valdés, *op. cit.*, pp. 33-44.
14. W. Kymlicka, *op. cit.*, p. 53.
15. E. Garzón Valdés, *op. cit.*, p. 33.

16. J. Lucas Martín, "¿Qué significa tomar en serio los derechos de las minorías?", p. 16.
17. *Loc. cit.*
18. Es éste el viejo problema que Carl Schmitt planteó en su famoso ensayo *Sobre el parlamentarismo*, en el que dice: habría, según él, una contradicción de fondo entre el liberalismo y la democracia, que provendría de una unidad precaria de una actitud moral *humanista* (liberalismo) y un sistema político (democracia). El primero respalda la creencia de que todos somos *iguales* en la *libertad*, mientras que la democracia primaría la *igualdad* sobre esa *libertad* y por lo tanto sobre la propia *autonomía*. En C. Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*.
19. W. Kymlicka, *op. cit.*, p. 127.
20. M. Ruiz Miguel, "La igualdad como diferenciación", p. 290.

Bibliografía

Primaria

- AA.VV. *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*. Madrid: Escuela Libre Editorial, 1994.
Textos citados de este volumen:
 González Amuchastegui, J. "Solidaridad y derechos de las minorías", pp. 147-160.
 Ruíz Miguel, A. "La igualdad como diferenciación", pp. 283-296.
 Mariño, F. "Protección de las minorías y derecho internacional", pp. 161-190.
 Kymlicka, W. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. de Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 1995.
 Locke, J. *Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza, 1999.
 Soroeta Licerias, J. (Ed.) *Cursos de Derechos Humanos de Donostia-San Sebastián. Volumen I*. Bilbao: Servicio Editorial Universidad del País Vasco, 1999.
Textos citados de este volumen:
 Garzón Valdés, E. "Acerca de la legitimidad democrática y el papel de las minorías", pp. 33-44.
 Lucas Martín, J. de. "¿Qué significa tomar en serio los derechos de las minorías?", pp. 13-32.
 Pérez Cánovas, N. "El derecho fundamental a la orientación sexual de las personas y la minoría homosexual", pp. 133-183.

Walzer, M. *Tratado sobre la tolerancia*, trad. de Francisco Álvarez. Barcelona: Paidós, 1998.

Secundaria

- Bonete Perales, E. (Coord.) *La política desde la ética II. Problemas morales de las democracias*. Barcelona: Proyecto A, 1998.
Textos citados de este volumen:
 Bonete Perales, E. "Introducción. ¿Es posible recuperar la base moral de la democracia?", pp. 9-27.
 Giner, S. "Verdad, tolerancia y virtud republicana", pp. 31-44.
 Ramos Pascua, J. A. "Función del Derecho y moralidad", pp. 59-75.
 Gray, J. *Liberalismo*, trad. de María Teresa de Mucha y revisión de Juan Antonio Pérez Alvajar. Madrid: Alianza, 1986.
 López de la Vieja, M. Teresa. *Principios morales y casos prácticos*. Madrid: Tecnos, 2000.

Otros textos

- AA.VV. *Iguales y diferentes*. En *Cuadernos de pedagogía*, 311, marzo de 2002, Barcelona, pp. 51-83.
 Herrero de Miñón, M. "Daños colaterales". *El País*, 28 de abril de 2002, p. 15.
 Vinuesa, J. M. *La tolerancia. Contribución crítica para su definición*. Madrid: Laberinto, 2000.
 Vargas Machuca Ortega, R. "¿Repensar o rehacer?" *El País*, 28 de abril de 2002, p. 15.
 Contreras, J. "Educar la mirada... y el oído". *Cuadernos de pedagogía*, 311, marzo de 2002, Barcelona, pp. 61-65.
 Fernández Enguita, M. "Iguales, libres y responsables". *Cuadernos de pedagogía*, 311, marzo de 2002, Barcelona, pp. 56-60.
 Gimeno Sacristán, J. "Hacerse cargo de la heterogeneidad". En *Cuadernos de Pedagogía*, 311, marzo de 2002, Barcelona, pp. 52-55.
 Pérez Gómez, A. I. "Un aprendizaje diverso y relevante". En *Cuadernos de Pedagogía*, 311, marzo de 2002, Barcelona, pp. 66-70.
 Pradier S. Adrián. "Los cuatro principios del liberalismo, I Parte." En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XLI, N° 104, julio-diciembre 2003, pp. 97-109.
 ————. "Los cuatro principios del liberalismo, II Parte". En *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XLII, N° 105, enero-abril 2004, pp. 61-71.

- Ruiz Miguel, M. "La igualdad como diferenciación". En AA.VV. *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*. Madrid: Escuela Libre Editorial, 1994.
- Santos Guerra, M. A. "Organizar la diversidad". En *Cuadernos de Pedagogía*, 311, marzo de 2002, Barcelona, pp. 76-80.

- Schmitt, C. *Sobre el parlamentarismo*, trad. de Thies Nelsson y Rosa Grueso. Madrid: Tecnos, 1996.
- Torres Santomé, J. "La cultura escolar". En *Cuadernos de Pedagogía*, 311, marzo de 2002, Barcelona, pp. 71-75.