



Revista de Investigación del  
Departamento de Humanidades y  
Ciencias Sociales

E-ISSN: 2250-8139

[rihumsoeditor@unlam.edu.ar](mailto:rihumsoeditor@unlam.edu.ar)

Universidad Nacional de La Matanza  
Argentina

Mizrahi, Esteban

IDENTIDAD POLÍTICA, MULTICULTURALISMO Y TEORÍA DE LA JUSTICIA

Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, núm. 4,  
noviembre-mayo, 2013, pp. 37-61

Universidad Nacional de La Matanza

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=581969512003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



## IDENTIDAD POLÍTICA, MULTICULTURALISMO Y TEORÍA DE LA JUSTICIA

Esteban Mizrahi<sup>1</sup>

Universidad Nacional de La Matanza

[estebanmizrahi@gmail.com](mailto:estebanmizrahi@gmail.com)

"Trabajo original autorizado para su primera publicación en la Revista RiHumSo y su difusión y publicación electrónica a través de diversos portales científicos"

Esteban Mizrahi "IDENTIDAD POLÍTICA, MULTICULTURALISMO Y TEORÍA DE LA JUSTICIA" vol. 1, n° 4, año 2, del 15 de noviembre de 2013, pp. 37-60 ISSN 2250-8139

### Resumen

Este trabajo se propone abordar el problema de la elaboración teórica de la identidad política en el marco del pensamiento liberal contemporáneo. Para ello se expone, en primer lugar, la relación conflictiva que guardan entre sí los conceptos de legitimación histórica y legitimidad jurídica en el marco de la estructura Estado-nación. En segundo lugar, se presenta la propuesta elaborada por Will Kymlicka para defender desde la tradición liberal una teoría de los derechos de las minorías y de los derechos diferenciados en función del grupo. En tercer lugar, se analiza el concepto de identidad política que se perfila en la posición teórica de Kymlicka. Por último, se presenta un análisis crítico de esta propuesta centrado en el rol que se le asigna a los mecanismos de representación política para resolver los problemas planteados por el desafío multiculturalista.

### Palabras clave

---

<sup>1</sup> Esteban Mizrahi es doctor en Filosofía con estudios de postgrado en Ciencia Política y Filosofía Práctica en la Universidad de Münster, Alemania. Es profesor titular de Filosofía (desde 2001) y Filosofía del Derecho (desde 2009) en la UNLaM. Es docente regular en la Maestría de Comunicación, Cultura y Discursos Mediáticos de la UNLaM. Ha sido profesor invitado en la Carrera de Especialización de Derecho Penal de la UBA (2009-2010) y consultor del Ministerio de Educación de la Nación y de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires para temas vinculados con las transformaciones culturales contemporáneas (2004-2010). Sus últimos libros son *Una teoría hegeliana de la justicia* (2009) y *Cine condicionado por el mundo contemporáneo* (2011).

## Multiculturalismo – identidad – justicia

### **Abstract**

This work intends to show the problem of the political identity's conceptualization in the context of contemporary liberal thought. At the first place it is exposed, the adversarial relationship that keep together the concepts of historical legitimacy and law legitimacy within the nation-state structure. Secondly, it presents the proposal developed by Will Kymlicka to defend, within the liberal tradition, a theory of minority rights and of group-differentiated rights. Third, it explores the concept of political identity that is presupposed in Kymlicka's theoretical position. Finally, it presents a critical analysis of this proposal; wich is focused on the role assigned to the mechanisms of political representation to solve the problems posed by the multicultural challenge.

### **Key words**

Multiculturalism – Identity - justice

Uno de los problemas centrales al que se enfrenta hoy una teoría de la justicia, y que necesariamente tiene que resolver, es el de delinear el perfil del *sujeto* al que refiere su programa. Se trata de las dificultades propias de la constitución teórica de una entidad identitaria a partir de la cual interpretar las prácticas sociales como productos o subproductos de su accionar. Esta decisión conceptual es también una decisión política en la medida en que supone tomar posición frente a una realidad social que no sólo es cambiante sino que ha institucionalizado el cambio político, incluso el cambio político radical, como un fenómeno *normal* en la vida de una nación (Wallerstein 1995, pp. 94-95).

Tras la transformación radical del horizonte político y conceptual que tuvo lugar con la emergencia de la Revolución Francesa, ya era posible identificar hacia mediados del siglo XIX tres respuestas alternativas a la pregunta por el sujeto político y cada postura dio lugar a un programa diferente cuyos idearios respectivos quedaron plasmados en las tres grandes ideologías de la modernidad, esto es, el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo. En lo que concierne a la pregunta por el *sujeto*, el conservadurismo ha tendido a privilegiar como actor político fundamental a ciertas instituciones sociales como la familia, las corporaciones y la Iglesia, considerados *tradicionales* por representar una continuidad con el *antiguo régimen*. El liberalismo, por el contrario, puso al individuo autónomo en el centro de la escena; un individuo responsable, socialmente reconocido como agente capaz de tomar sus propias decisiones y hacerse cargo de las consecuencias derivadas de su acción. Este individuo es quién está llamado a emanciparse y cuya felicidad constituye la meta de todo progreso en la historia. Por último, los socialistas negaban la prioridad del individuo en favor de la especie humana en su conjunto (Wallerstein 1995, pp. 77-80). El énfasis no recae en el individuo aislado en su singularidad sino en las condiciones socioeconómicas que permitieron la emergencia, y al mismo tiempo amenazan la subsistencia, de la individualidad. Si es cierto que en la historia ha de buscarse la emancipación, ésta no le corresponde prioritariamente al individuo sino al hombre concebido como ser genérico (*Gattungswesen*).<sup>1</sup>

Por otra parte, la Revolución Francesa ha conseguido establecer y afianzar en la conciencia pública el principio de *soberanía popular* como única base legítima para la dominación política.<sup>2</sup> Pero la fuerza de este principio radica en la conjunción de *razón práctica* y *voluntad soberana*, dos cosas que antes de Rousseau se hallaban divorciadas. La novedad rousseuniana consistió en diseñar un dispositivo con el cuál el ejercicio mismo de la soberanía del pueblo garantiza la plena vigencia de los derechos humanos, diferenciándose así de las doctrinas iusnaturalistas anteriores que se veían forzadas a postular un *estado de naturaleza* ficticio especialmente diseñado para su resguardo. Tanto en la obra de Rousseau, como después en la de Kant, se le confiere racionalidad al ejercicio de autonomía que tiene lugar con la práctica legislativa (Habermas 1992, p. 611). Así aparecen acoplados los conceptos de democracia y derechos humanos, porque el pueblo en el ejercicio efectivo de su soberanía es el garante posmetafísico de tales derechos.

Sin embargo, el principio de *soberanía popular* no está exento de cierta ambigüedad. Si por un lado afirma que el pueblo es quien tiene a su cargo la potestad legislativa dado que sobre él recaen las decisiones con fuerza vinculante; por el otro, deja indeterminado no sólo cómo ha de ejercerse dicha facultad sino también a qué tipo de sujeto político refiere el término "pueblo". Por esta razón, las tres grandes ideologías de la modernidad se apresuraron a privilegiar *un* sujeto para sus respectivos programas, intentado ofrecer así una respuesta a la pregunta acerca de quién ha de encarnar legítimamente este nuevo principio de soberanía enmarcado, en principio, en el moderno *corset* del Estado-nación (Wallerstein 1995, p. 81).

El presente trabajo se propone abordar el problema de la elaboración teórica de la *identidad política* en el marco del pensamiento liberal contemporáneo, donde ya no le es posible recurrir a la fácil antinomia "reforma versus revolución" para legitimar su concepción del Estado (Wallerstein 1995, pp. 2-4). Para ello se ha de exponer, en primer lugar, la relación conflictiva que guardan entre sí los conceptos de *legitimación histórica* y *legitimidad jurídica* en el marco de la estructura Estado-nación. En segundo lugar, se presentará la propuesta elaborada por Will Kymlicka para defender desde el seno mismo de la tradición liberal una teoría de los derechos de las minorías y de los *derechos diferenciados en función del grupo*. En

tercer lugar, se analizará el concepto de identidad política que se perfila en la posición teórica de Kymlicka. Por último, se presentará un breve análisis crítico de esta propuesta centrado en el rol que se le asigna a los mecanismos de representación política para resolver los problemas planteados por el desafío multiculturalista contemporáneo.

## 1. Legitimación histórica y legitimidad jurídica

En la escena político-cultural contemporánea la filosofía práctica ha aceptado el desafío de brindar renovados fundamentos a una teoría del derecho y la justicia que torne legítima la dominación estatal precisamente cuando aparece socavada la base moderna de su legitimación. La crisis global de las representaciones modernas del mundo abierta por el debate modernidad-posmodernidad, la controversia ética *universalismo versus particularismo*, y la polémica en torno del multiculturalismo, afectan con especial vigor los fundamentos típicamente modernos de la legitimación estatal, en la medida en que resulta severamente cuestionada las formas de *subjetividad* que están a su base y que encontraran su coronación a nivel político en la organización constitucional del Estado-nación.

Los términos *legitimidad* y *legitimación* se refieren a fenómenos diversos.<sup>3</sup> El primero señala un rasgo característico de la dominación política. Así como se dice que el ejercicio del poder político puede ser violento o pacífico, consensuado o despótico, también se afirma que puede ser legítimo o ilegítimo. El segundo, por el contrario, implica cierto dinamismo e indica el proceso mediante el cual un modo determinado de dominación llega a estar socialmente legitimado (Hennis 1975, p. 82). De este modo, las condiciones de validez de la *legitimidad* pueden ser establecidas *a priori* y se enfrenta a un arco de problemas fundamentalmente teóricos; mientras que, por el contrario, las condiciones de facticidad de la *legitimación* están dadas siempre *a posteriori* y los problemas en discusión están vinculados con la *praxis*, es decir, con el modo en que los hombres mediante diversos procesos históricos hacen suyas ciertas pautas de comportamiento político, que pudieran estar incluso establecidas de antemano por un determinado régimen constitucional.

Después de la independencia norteamericana y a partir de que Europa tras la Revolución Francesa asumiera como modo característico de organización política distintas variables constitucionales de Estado-nación, dicha estructura devino “un modelo emancipador potencialmente universalizable” (Morin 1994, p. 452).

En la fórmula Estado-nación se presentan unidas dos tendencias contrapuestas: por una parte, la tendencia universalista expresada en el concepto constitucional de Estado, garante de los derechos subjetivos individuales; y por la otra, la vocación particularista destacada en el concepto de nación, núcleo simbólico que pretende estrechar lazos de fidelidad con determinada tradición o linaje. Si el primer elemento intenta protagonizar una ruptura radical con el pasado político; el segundo, por el contrario, pretende establecer vínculos solidarios con elementos normativos de ese pasado que el primero rechaza. Si aquel parece liberar la capacidad de actuar del individuo, sujetándolo tan sólo a reglas racionales de acción que él mismo debería auto-imponerse para ser verdaderamente libre; éste, en cambio, parece fijar su obrar a valores tradicionalmente aceptados que, precisamente por ello, deben observarse sin necesidad de revisar su corrección normativa.

Sin embargo, estas tendencias antagónicas muestran también ser complementarias, porque la dimensión del mito, propia de la nación, lejos de ser un elemento contingente en la conformación del Estado, constituye “el cemento necesario a toda sociedad y, en la sociedad compleja, es el único antídoto a la atomización individual y al desencadenamiento destructor de los conflictos” (Morin 1994, pp. 456-457). En este sentido, puede afirmarse que la constitución de la nación responde conceptualmente a los requerimientos propios del Estado moderno, aun cuando históricamente haya habido casos en que una nación preexistente se organizara jurídicamente en el marco de un Estado.

La tensión semántica presente en la fórmula Estado-nación puede ser interpretada como un reflejo lingüístico de la tensión constitutiva implícita en esta estructura política que la modernidad ha impulsado hasta imponer su hegemonía casi total. Para hacerlo tuvo que elaborar distintas teorías del poder legítimo que intentaran sortear la brecha abierta entre una *identidad individual* emancipada y una *identidad colectiva* que, en principio, requiere ser construida y justificada. Al respecto cabe

mentar que para las así llamadas *grandes narratives* de la modernidad, el Estado-nación tenía prácticamente fechada la hora de su deceso. Tanto para el arco de pensamiento socialista como para los diversos enfoques liberales del pensamiento ilustrado, la pasión nacionalista debía desaparecer gradualmente dando lugar a formas de internacionalismo o cosmopolitismo (Hall 1993, p. 353). En esta misma línea de razonamiento, pero con miras al siglo XXI, Eric Hobsbawm argumenta que en un futuro cercano la historia mundial será la historia de un mundo supraestatal e infraestatal, en el que tanto las naciones como los nacionalismos “desempeñarán sólo papeles secundarios y frecuentemente menores” (Hobsbawm 1990, p. 237).<sup>4</sup>

Según Stuart Hall es posible dar cuenta de estas contradicciones refiriendo a lógica propia del sistema capitalista que, si por un lado alienta el desarrollo del Estado-nación, por el otro no puede refrenar sus propios imperativos transnacionales. Tales contradicciones echarían sus raíces en el seno mismo de la modernidad, la cual “ha tendido a dar una peculiar fuerza y significación a los nacionalismos y a sus particularismos en el corazón del así llamado nuevo orden global transnacional” (Hall 1993, p. 354). De modo tal que el declive relativo del Estado-nación centralizado ha dejado el terreno propicio para el surgimiento de nacionalismos más pequeños que aspiran a la autonomía (Hall 1993, p. 355).<sup>5</sup> Pero, precisamente, esta exigencia de autonomía por parte de grupos nacionales más pequeños señala que el Estado-nación es *un muerto que goza de muy buena salud*, pues dichos grupos conciben su *identidad política* en el marco de esa misma estructura identitaria. Lo que aún restaría explicar es porqué ocurre semejante cosa.

En las diferentes variables constitucionales de Estado-nación convergen dos principios antagónicos, pero igualmente originarios, de la modernidad política. Se trata, por un lado, del principio organizador de la *política del universalismo* (*politics of universalism*) que destaca la igual dignidad de todos los ciudadanos y conlleva la igualación correspondiente de títulos y derechos; y por el otro, de aquel principio que articula la *política de la diferencia* (*politics of difference*), para el cual tanto los agentes individuales como colectivos tienen el mismo derecho a modelar su propia identidad (Taylor 1989, pp. 82-83). Charles Taylor explica que ambos principios entran en conflicto porque suponen interpretaciones diversas de lo que significa la

“igualdad de respeto”. Según la *política del universalismo* “el principio de igual respeto requiere que tratemos a la gente de una manera ciega a la diferencia (*difference-blind fashion*)” (Taylor 1989, p. 84); mientras que para la *política de la diferencia*, por el contrario, respetar a alguien significa reconocer su singularidad y fomentarla. Si los partidarios de la primera critican a esta última por violar el principio de no-discriminación; los seguidores de la segunda sostienen que los principios de justicia que sustenta el universalismo no sólo no son ciegos a la diferencia sino que, en realidad, privilegian de hecho a la cultura hegemónica (Taylor 1989, p. 85). La persistente vigencia del Estado-nación como estructura política identitaria encontraría explicación en el hecho de que permite pactar una solución de compromiso en el mencionado conflicto normativo al presentar en pie de igualdad los ideales rectores de la conciencia pública moderna que están a la base tanto de la *política universalista* como de la *política de la diferencia*, esto es, el ideal ilustrado de dignidad humana y el ideal romántico de libertad expresiva (Taylor 1996, pp. 12-13).

Ahora bien, el enjuiciamiento contemporáneo del horizonte categorial que trabajosamente la modernidad ha forjado para comprender sus experiencias políticas, vuelve a situar a la filosofía práctica ante problemas de difícil resolución, en la medida en que desde su ángulo de reflexión no puede renunciar a *valores* cuyo origen y fundamento, no obstante, cuestiona. Un ejemplo paradigmático de tales problemas lo constituye el caso de los “derechos humanos”: si se admite como resultado de la ciencia histórica una explicación de tales derechos como una invención característica de la modernidad, vinculada a la institución de la subjetividad en clave de fundamento, entonces, una crítica como la de Heidegger a la *metafísica de la subjetividad* da por tierra también con la vinculación entre “derechos humanos” y “democracia”. Pues el concepto de democracia queda desacoplado de las formas constitucionales de Estado-nación al que estuvo asociado en la modernidad como figura identitaria y desde las cuales velaba por la realización de tales derechos. Si esto es así, se también torna discutible la mencionada tesis de Habermas según la cual el principio democrático de soberanía popular oficia de garante posmetafísico, y no metafísico, de los derechos individuales (Habermas 1992, p. 610 y ss.).

Dicho desfase fue tempranamente advertido por Leo Strauss, quien pretendió rehabilitar una perspectiva auténticamente filosófica en discusión acerca de lo político, tras los distintos abordajes reduccionistas practicados por las ciencias sociales en la primera mitad del siglo XX. Strauss entiende que la filosofía política está indisolublemente vinculada al concepto de “derecho natural”, entendido como la posibilidad de referirse a una instancia crítica trascendente de la realidad positiva (Strauss 1954, p. 97 y ss.). Para que haya filosofía política es necesario, primero, una distancia entre *ser* y *deber-ser* y, segundo, una diferencia entre *hecho* y *valor*. Desde su perspectiva, los diferentes historicismos minan las bases de una reflexión verdaderamente filosófica acerca de lo político, en la medida en que descalifican la pertinencia misma de la oposición entre ser y deber-ser (Strauss 1970, p. 74 y ss.). Pero las diversas versiones de *positivismo* conducen por otra vía al mismo resultado, pues aunque suelen admitir la existencia atemporal de valores, niegan, sin embargo, la posibilidad de acceder mediante alguna ciencia empírica o teórica al conocimiento cierto de un sistema normativo verdadero que deba regir la vida humana. Así, también el *positivismo* rechaza toda posibilidad de decisión racional al respecto (Strauss 1954, p. 29 y ss.).

De este modo, la filosofía práctica se encuentra ante la situación de, por un lado, no poder soslayar las agudas críticas realizadas desde diferentes ángulos a los presupuestos de la modernidad política, ni por el otro, poder despedirse de los valores que ésta pretendió fundamentar. Puede advertirse, entonces, porqué el actual cuestionamiento de la subjetividad moderna, así como la crisis del Estado vinculada al creciente desplazamiento del poder político hacia corporaciones económicas transnacionales, y la imposibilidad de recurrir a los potenciales integradores de la *nación* como herramienta legítima tras los abusos cometidos por los distintos nacionalismos en nuestro siglo, ha conducido en las tres últimas décadas a que los principales teóricos de la filosofía práctica emprendieran tanto una revisión exhaustiva de los fundamentos normativos de la dominación legítima, como una indagación profunda acerca de los posibles rendimientos de nuevas instituciones identitarias moralmente válidas y fácticamente viables.

Un punto de inflexión importante, en esta revisión del aparato conceptual apropiado para la elaboración de una doctrina jurídico-normativa que hoy resulte plausible, ha

sido el creciente interés que los pensadores más renombrados de las ciencias sociales manifestaran por los fenómenos vinculados a las diferencias culturales. Estas diferencias han cobrado particular relieve pues ha quedado desenmascarado que la gran mayoría de los Estados nacionales actuales son plurirreligiosos y multiculturales. Esto significa que quienes conviven y deliberan en su seno no comparen idénticos ideales colectivos, ni valores morales comunes ni las mismas cosmovisiones (Bohman 1995, pp. 253-254). Por tal motivo, cuando se trata de pensar la justicia en la organización económico-política de las sociedades post-industriales, ya no resulta teóricamente útil ni moralmente admisible leer la compleja realidad humana desde variables culturalmente reductivas. Este “giro cultural” puede percibirse en todo el arco del pensamiento político actual, desde aquellos autores que se insertan en la denominada tradición del marxismo occidental hasta los máximos exponentes de la tradición liberal.<sup>6</sup>

## 2. Will Kymlicka: identidad política y ciudadanía multicultural

Desde la publicación de su libro *Liberalism, Community and Culture* (1989), Will Kymlicka ha tratado de defender cierta *política de la diferencia*, en lo que concierne a los derechos culturales de las minorías, sin renunciar a los preceptos básicos de la tradición liberal. Observando una continuidad de propósitos, pero situado en otro escenario y con renovados argumentos, Kymlicka enfrenta en *Multicultural Citizenship* la tarea de señalar las bases plausibles de una *identidad política* para la gran mayoría de los Estados liberales contemporáneos que se resisten a ser pensados satisfactoriamente bajo el modelo del Estado-nación (Kymlicka 1995, p. 22).

Si se desea atrapar la especificidad de las actuales estructuras estatales es necesario, según Kymlicka, realizar una serie de distinciones conceptuales. La primera consiste en detectar dos modelos amplios de diversidad cultural. Por un lado, la diversidad cultural presente en un Estado puede deberse a la concentración en un territorio mayor de diferentes culturas preexistentes que gozaban antes de autogobierno. Kymlicka denomina *minorías nacionales* a aquellas culturas incorporadas, cuya característica distintiva reside en querer “seguir siendo

sociedades distintas respecto de la cultura mayoritaria de la que forman parte; exigen por tanto, diversas formas de autonomía o autogobierno para asegurar su supervivencia como sociedades distintas” (Kymlicka 1995, p. 25). Por otro lado, la diversidad cultural presente en un Estado puede deberse a la inmigración individual y/o familiar. Kymlicka denomina *grupos étnicos* a aquellas asociaciones laxas y evanescentes que conforman los inmigrantes dentro del marco más amplio de una cultura mayoritaria (Kymlicka 1995, p. 25). Lo que caracteriza las frecuentes demandas de estos grupos por un mayor reconocimiento de su identidad étnica, no es el objetivo de conformar una nación separada del resto de la sociedad, sino el propósito bien distinto de poder “modificar las instituciones y las leyes de dicha sociedad para que sea más permeable a las diferencias culturales” (Kymlicka 1995, p. 26). De este modo, lejos de intentar aislarse de la cultura mayoritaria, los grupos étnicos pretenden eliminar las barreras que impiden la plena incorporación de los miembros de este grupo a dicha cultura.<sup>7</sup>

Ahora bien, la principal deficiencia que presenta el Estado-nación como modelo teórico para pensar la realidad política de los Estados liberales contemporáneos es que la mayoría de ellos, sino todos, contienen no una sino varias naciones, razón por la cual debieran ser denominados en rigor *Estados-multinacionales*. Reconocer que un Estado es de hecho multinacional no implica afirmar que sus ciudadanos se vean imposibilitados de identificarse con esta estructura política puesta por sobre las diversas nacionalidades que lo conforman. Muy por el contrario, “los Estados multinacionales no pueden sobrevivir a menos que sus diversos grupos nacionales mantengan su lealtad a la comunidad política más amplia en la que están integrados y con la que cohabitan” (Kymlicka 1995, p. 29). Sin embargo, para que tenga lugar este proceso *secundario* de identificación es un requisito indispensable que la estructura supranacional reconozca y respete la especificidad cultural de cada una de las naciones involucradas. Distinto es el caso de los *Estados-poliétnicos*, cuya característica específica reside en que los diversos grupos culturales que lo conforman, por el hecho de ser en su mayoría inmigrantes, no ocupan sus tierras natales ni se arrogan pretensiones de autogobierno como naciones diferenciadas. Antes bien, bregan para que el marco institucional de la comunidad de destino sea lo suficientemente amplio como para que la presencia de

ciertos rasgos raciales o culturales propios no generen discriminación (Kymlicka 1995, p. 31).

Con todo Kymlicka reconoce que la distinción entre *Estados-multinacionales* y *Estados-poliétnicos* tiene la pureza de los tipos ideales, pues frecuentemente un único *Estado* es a la vez ambas cosas: *multinacional* como resultado histórico de uno o varios procesos de colonización (o bien simple confederación de múltiples comunidades preexistentes); y *poliétnico* por la afluencia voluntaria o involuntaria de variados contingentes inmigratorios. Por otra parte, un *Estado multinacional* y *poliétnico* suele contener además diversos grupos que luchan contra la marginación a que los confina tanto la propia nación como su grupo étnico específico. Tal es el caso de los así llamados nuevos movimientos sociales como, por ejemplo, los gays, la mujeres, los discapacitados, etc. (Kymlicka 1995, pp. 34-40).<sup>8</sup>

Sin embargo, los diversos Estados liberales contemporáneos han construido sus respectivas doctrinas constitucionales sobre la base del Estado-nación por lo que no están ni política ni teóricamente preparados para asumir y absorber los conflictos *multiculturales* que genera su propia realidad política. Por tal razón, el *desafío multiculturalista* que enfrenta una teoría liberal consiste en poder construir una estructura identitaria, políticamente viable y moralmente legítima, en cuyo marco puedan ser acomodadas las diferencias *étnicas* y *nacionales* (Gutmann 1993, p. 171 y ss.). Kymlicka sostiene que esto resulta imposible si no se admiten ciertos y limitados *derechos diferenciados en función del grupo* a partir de la distinción entre *restricciones internas* y *protecciones externas*.

Se llaman *restricciones internas* a aquellas reivindicaciones a las que podrían apelar los dirigentes de los grupos minoritarios para paliar la inestabilidad que el ejercicio individual de la autonomía podría ocasionarles dentro del propio grupo. Estas reivindicaciones enfrentan al grupo como totalidad con los miembros que actualmente lo componen. Por el contrario, las *protecciones externas* son aquellas reivindicaciones que esgrime un grupo frente a la sociedad más amplia que lo engloba, en cuanto las prácticas que ella observa tienen efectos desestabilizadores para el propio grupo. Ahora bien, puesto que "los principios básicos del liberalismo son principios de libertad individual. Los liberales únicamente pueden aprobar los

derechos de las minorías en la medida en que éstos sean consistentes con el respeto a la libertad o autonomía de los individuos” (Kymlicka 1995, p. 111). En tal sentido, si bien ambos tipos de reivindicaciones constituyen derechos colectivos, una teoría liberal debe rechazar las primeras por ser fuente de opresión individual, e incluir las segundas en razón de estar encaminadas a promover relaciones de equidad entre grupos culturalmente diversos y fomentar la autonomía de los miembros de cada grupo (Kymlicka 1995, pp. 58-60).

Más aún, según Kymlicka, una teoría liberal debe necesariamente asegurar determinadas *protecciones externas* para los grupos culturalmente minoritarios, si tiene como propósito garantizar tanto la libertad de elección como la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos de un Estado multicultural. Los *derechos diferenciados en función del grupo*, en tanto *protecciones externas*, están destinados a asegurar condiciones equitativas para el ejercicio efectivo de la libertad individual de aquellas personas cuyo marco primario de identificación lo proporciona una cultura minoritaria. Esta cultura societal confiere a sus miembros “formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas... y en el mundo moderno, el que una cultura se exprese en la vida social significa que debe tener una expresión institucional” (Kymlicka 1995, p. 112).

Kymlicka distingue tres formas de *derechos diferenciados en función del grupo*: 1) los *derechos de autogobierno*, que recurriendo a los principios del sistema federal apuntan no sólo a una descentralización administrativa sino a la efectiva devolución de autonomía a las naciones que subsisten dentro del marco de una estructura estatal más amplia (Kymlicka pp. 48-52);<sup>9</sup> 2) los *derechos poliétnicos*, que apuntan a garantizar la observancia de los derechos civiles iguales para todos los ciudadanos, fomentando que los diversos grupos étnicos y las minorías religiosas “expresen su particularidad y su orgullo cultural sin que ello obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante” (Kymlicka 1995, p. 53); y 3) los *derechos especiales de representación*, que están destinados a compensar las consecuencias negativas que tienen en el presente las injusticias del pasado. Estos derechos tienden a que el proceso político sea más inclusivo y representativo, intentado palear las barreras culturales que ponen en desventaja a

aquellos individuos que pertenecen a grupos tradicionalmente marginados (Kymlicka 1995, pp. 53-54).

Los tres tipos de *derechos diferenciados de ciudadanía* están destinados a proteger las formas culturales minoritarias de las presiones políticas y económicas que ejerce la cultura hegemónica de un Estado multicultural. Desde un punto de vista liberal se debe intentar defender tales culturas minoritarias porque, de lo contrario, la libertad de elección de sus miembros sería ilegítimamente avasallada. El presupuesto teórico que juega por debajo de esta afirmación es que sólo mediante el sentimiento de pertenencia a una cultura societal un individuo puede tener acceso a opciones de vida significativas. Para asegurar la libertad de elección de los individuos, éstos no sólo requieren un libre acceso a la más amplia información sino también un acceso asegurado a la trama narrativa que proporciona una cultura societal, pues sólo en función de esta última es posible conferir significación vital a la información obtenida. Por esta razón, una teoría liberal de la justicia ha de contemplar *derechos diferenciados de ciudadanía* para hacer valer suficientemente aquellas *narrativas culturales* presentes de hecho en una sociedad determinada y de cuya comprensión dependen las opciones significativas de los individuos identificados con ellas (Kymlicka 1995, pp. 117-122).

Para Kymlicka una teoría liberal contemporánea de la justicia debe partir de la *estructura nacional* como unidad básica de identificación colectiva, porque “es precisamente el hecho de que la identidad nacional ya no descansa en valores compartidos... lo que proporciona un fundamento sólido a la autonomía y a la identidad individual” (Kymlicka 1995, pp. 149-150). La *identidad nacional* ya no necesita basarse en ideales compartidos de vida buena que fijen roles y expectativas de conducta sino que puede desarrollar lazos identitarios a partir de la *lengua* y las *tradiciones* que le son propias porque la gran mayoría de las culturas nacionales actuales se hallan liberalizadas y enriquecidas por su interacción con otras formas culturales. Por otro lado, ya no es necesario que toda *nación* deba necesariamente apoyarse en una estructura estatal. En tal sentido, “los grupos nacionales ofrecen un ámbito de libertad e igualdad, así como una fuente de reconocimiento y confianza mutuas, que pueden acomodar los inevitables desacuerdos y disensos sobre las concepciones del bien en la sociedad moderna”

(Kymlicka 1995, p. 150). A su vez, los diversos grupos nacionales pueden ser acomodados en el marco de un Estado multicultural que opere como foco secundario de identificación para los miembros de las naciones en cuestión.

Según Kymlicka, una teoría liberal contemporánea no puede limitarse a la doctrina de la omisión *bienintencionada* frente la problemática de las diferencias étnicas y nacionales subsistentes en un Estado multicultural. Semejante doctrina de la neutralidad estatal resulta ser, por el contrario, bastante *malintencionada*, en la medida en que “las decisiones gubernamentales sobre las lenguas, las fronteras internas, las festividades públicas y los símbolos del Estado implican inevitablemente reconocer, acomodar y apoyar las necesidades y las identidades de determinados grupos étnicos y nacionales”. El Estado no puede ser neutral: fomenta de manera inevitable determinadas identidades culturales en detrimento de otras. Si esto es así, la legitimidad propia de un Estado multicultural como estructura política identitaria se juega en el reconocimiento efectivo de derechos de autogobierno y derechos poliétnicos que aseguren el ejercicio de la autonomía individual a los miembros de los grupos minoritarios. Por tanto, una teoría liberal de la justicia, que pretenda hacer de la imparcialidad su valor supremo, exige que las minorías nacionales de un Estado multicultural tengan las mismas prestaciones y oportunidades de conservar su lengua y su cultura societal que recibe la nación mayoritaria en dicho Estado (Kymlicka 1995, p. 160).

Kymlicka argumenta que una teoría liberal de la justicia no sólo *debiera* admitir *derechos diferenciados en función del grupo*, sino que de hecho así lo hacen la gran mayoría, sino todas, las teorías liberales contemporáneas al entender este modo el concepto de *ciudadanía*. Dice Kymlicka: “la mayor parte de los teóricos del liberalismo defiende sus teorías en términos de *igual respeto a las personas e iguales derechos para los individuos*, lo que sugiere que todas las *personas o individuos* tienen derecho por igual a entrar en un Estado, a participar en su vida política y a compartir sus recursos naturales (...). Sin embargo, en la realidad estos derechos se reservan exclusivamente a los *ciudadanos*. Y no todo el mundo puede convertirse en ciudadano, aun cuando esté dispuesto a jurar fidelidad a los principios liberales” (Kymlicka 1995, p. 174). Ello sólo encuentra explicación si se admite que es una profunda convicción liberal preteger la pertenencia cultural de las

personas. Pero dando esto por sentado, un Estado liberal imparcial debiera asegurar las mismas protecciones para todas las culturas y no limitarse solamente a la cultura mayoritaria. La problemática se abre, de este modo, a la difícil cuestión de fijar los precedimientos equitativos adecuados para garantizar la imparcialidad en la distribución de los *derechos diferenciados en función del grupo*.

Kymlicka confía en que si tales “minorías tienen derecho a votar y a presentarse a elecciones, a organizarse políticamente y a defender públicamente sus criterios, es prácticamente seguro que sus intereses reciban la debida atención” (Kymlicka 1995, p. 183). Sin embargo, considera inadecuado el principio de *representación especular* por juzgar que tal idea llevada al extremo supone dar por tierra con toda posibilidad de representación política. En efecto, si tal principio sostiene que un determinado grupo racial, nacional o cultural sólo puede estar representado adecuadamente por sus propios miembros, en función de que únicamente quien pertenece a dicha cultura cuenta con la experiencia necesaria para la comprensión cabal de sus intereses, es posible extender el argumento y preguntarse porqué podría un individuo cualquiera representar a otros si, en definitiva, no cuenta con la experiencia vital de sus representados.

Precisamente, una teoría liberal para un Estado multicultural debe rechazar la idea de una *representación especular* y aceptar el *reto de la empatía* que, según Kymlicka, consiste en establecer la condiciones para que en la cultura política de una sociedad democrática “las personas puedan, y estén dispuestas a, ponerse en el lugar de los demás, así como a comprender realmente (y, por consiguiente, a representar) sus necesidades e intereses” (Kymlicka 1995, p. 195). Pese a lo dicho, Kymlicka no descarta, por iliberal o antidemocrática, la posibilidad de la representación de grupo. Antes bien, considera que en las actuales democracias puede resultar beneficioso impulsar su ejercicio como una medida correctiva destinada a garantizar la voz de aquellos grupos minoritarios históricamente marginados (Kymlicka 1995, pp. 200-209). Esta forma de representación puede servir, incluso, para liberalizar aún más las sociedades formalmente democráticas y contribuir con ello a que sus miembros internalicen las creencias liberales, pues esto último es lo único que garantiza en una sociedad autogobernada la verdadera estabilidad de sus instituciones (Kymlicka 1995, pp. 230-231).

### 3. Identidad política en el liberalismo multicultural

¿En qué consiste el concepto de *identidad política* que modela la propuesta teórica de Kymlicka para los Estados multiculturales contemporáneos? Kymlicka rechaza la posición liberal clásica según la cual la estabilidad de una sociedad democrática no depende especialmente de las virtudes ciudadanas sino más bien de un dispositivo de frenos y contrapesos (Kymlicka 1995, p. 242). Tampoco acepta la tesis de que la ciudadanía sea concebida como un foro común en el que se dejen de lado las diferencias culturales y nacionales.<sup>10</sup> Muy por el contrario, todo su esfuerzo se erige sobre la certeza de que “la salud y la estabilidad de las democracias modernas no sólo depende de la justicia de sus instituciones básicas, sino también de las cualidades y actitudes de sus ciudadanos” (Kymlicka 1995, pp. 241-242). Esto involucra tanto sus propios sentimientos de identidad como la manera en que se posicionan frente a otras formas de identidad nacional, regional, étnica o religiosa. También la capacidad de los ciudadanos no sólo para tolerar sino para trabajar con la diferencia cultural. Así como también su vocación de participar en los procesos políticos, de asumir sus responsabilidades personales en la vida pública y de enfrentar las exigencias económicas. Por último, la disposición para realizar elecciones que no afecten su salud ni al entorno, así como para comprometerse con un sentido de justicia que implique la distribución equitativa de los recursos.

Por esta razón, Kymlicka concluye que una democracia liberal adecuada a los requerimientos propios de un Estado multicultural contemporáneo debe incluir derechos especiales de representación para los grupos desfavorecidos, derechos poliétnicos para los inmigrantes y derechos de autogobierno para las minorías nacionales.

Ahora bien, en lo que concierne específicamente al concepto de *identidad política*, se presenta aquí una grave discontinuidad entre los primeros dos tipos de derechos mencionados y el último. Tanto el primer como el segundo tipo de reivindicaciones grupales no ponen en cuestión la legitimidad global de la comunidad política principal sino que están encaminadas a conseguir una mayor integración de los grupos minoritarios marginados. Por el contrario, las reivindicaciones de

autogobierno por parte de las minorías nacionales parecen cuestionar de un modo radical la pertenencia de tales minorías a una comunidad política mayor que las englobe. En consecuencia, si Kymlicka propone este último derecho para estabilizar la vida institucional de un Estado multicultural en el que conviven los miembros de diversas naciones, y no lo caracteriza como una fuente de conflictos secesionistas, resta explicar aún qué concepto de *identidad política* permite diseñar el puente para una legítima convivencia supranacional en el marco de un Estado común.

La respuesta de Kymlicka pretende ser contundente: a diferencia de posiciones liberales como las de Rawls y Walzer, sostiene que la fuente de unidad social en estructuras supranacionales no puede estar basada en *valores compartidos* pues que “toda una comunidad política comparta una concepción de la justicia no genera necesariamente una identidad compartida, por no hablar de una *identidad cívica compartida* que trascienda las *identidades nacionales* rivales” (Kymlicka 1995, p. 257). Más bien son los lazos de identificación y de solidaridad los que determinan a las personas a decidir con quienes desean compartir un país.

Sin embargo, si no se trata de valores comunes y queda descartada para el marco del Estado la estructura simbólica de la nación, pues ésta opera en su interior como foco primario de identificación para los miembros de las distintas comunidades, cabe preguntar entonces a partir de qué elementos es dable diseñar una ciudadanía supranacional.

La respuesta de Kymlicka pasa por detectar un foco de identificación secundario en función del cuál la práctica de los derechos de autogobierno no suponga el desarrollo de pretensiones secesionistas. Tanto el peso simbólico de ciertos acontecimientos históricos como el hecho de que los miembros de naciones diversas se conciban como agentes activos de las mismas tradiciones, de la misma lengua y, en algunos casos, de la misma fe religiosa, generan la fuerza aglutinante necesaria para entablar una *identidad compartida* supranacional. Como ejemplo de ello, Kymlicka menciona el caso de Estados multiculturales fuertemente patrióticos como Suiza o los Estados Unidos (Kymlicka 1995, p. 257).

En lo que concierne a este punto, la propuesta de Kymlicka parece desmerecer el enorme esfuerzo encaminado a abandonar el concepto de Estado-nación como

estructura legítima para pensar la *identidad política* en los Estados multiculturales contemporáneos. Al asentar las bases de la *identidad política* supranacional en aquellos acontecimientos que darían lugar a cierta *identidad compartida* resulta evidente que, como si se tratara de un juego de cajas chinas, las características propias de la estructura identitaria estatal más abarcadora son formalmente idénticas a aquellas utilizadas para describir las estructuras nacionales más reducidas.

De ser así, Kymlicka no estaría haciendo otra cosa que pensar al Estado multicultural como un Estado-nación en gran formato, o bien, en el mejor de los casos, como un Estado-nación que mediante una organización política federal<sup>11</sup> se torne permeable a los diversos localismos *nacionales* en el marco de una cultura política común. Pero el problema radica en que justamente así ha sido pensada por lo general la estructura típica del Estado-nación centralizado, es decir, jamás como una entidad meramente política sino que “siempre fue también una formación simbólica -un sistema de representación- que produjo una idea de la nación como comunidad imaginada, con cuyos significados nos podíamos identificar y que, mediante esta identificación imaginaria, consituía sus ciudadanos como sujetos” (Hall 1993, p. 355).

#### **4. Conclusión: Identidad política liberal y democracia representativa**

El liberalismo está destinado a reacer en dilemas de esta naturaleza si insiste en partir del individuo y su capacidad asociativa para definir el sujeto político de su programa. Históricamente los sujetos políticos no se conforman sólo a partir de una comunidad de intereses, sino que se desarrolla una identidad política a medida que los individuos llegan a establecer vínculos de pertenencia con un determinado colectivo social y a considerar a ese colectivo como una dimensión intrínseca de su propia identidad personal a través de modos complejos y diversos de identificación.

En este sentido, vale la pena resaltar que un rasgo característico de la gramática propia de la expresión “identidad política” consiste en la imposibilidad de que sea asignada desde afuera. Carece de sentido aplicar esta categoría en términos históricos o sociológicos a grupos humanos que no se entienden a sí mismos como

parte de un colectivo. La identidad política debe ser asumida primero en primera persona para que luego cobre sentido referirse a ella en segunda o en tercera. La constitución del nosotros es necesariamente previa al ustedes o al ellos. Esta característica es lo que diferencia la conformación de identidades políticas de la génesis propia de otro tipo de identidades como las personales o colectivas en un sentido más general.

El concepto de identidad política ha cobrado singular relevancia tras el “giro cultural” protagonizado por la izquierda de los años sesenta: “como consecuencia de su desilusión en la clase trabajadora, la izquierda en occidente ha girado crecientemente hacia la política cultural como un sustituto de la política de interés de clase” (Meister 1991, p. 19). Según Robert Meister, lo característico del pensamiento post-marxista sería la consideración del capitalismo, más que como un sistema prioritariamente económico, como un sistema de dominación cultural, cuyo discurso precedería a la articulación de los intereses materiales. Por lo cual, el rol que el marxismo tradicional asignaba al proletariado como agente del cambio histórico, el post-marxismo busca atribuírselo a ciertos grupos minoritarios que, tanto en sus discursos como en sus prácticas, representan una resistencia cultural, es decir, una visión alternativa al sistema cultural dominante (Meister 1991, pp. 20-21). Sin embargo, por el modo en que se describe estas “nuevas” identidades como movimientos concientes de sí resulta obvio que se trata de caracterizarlas hasta donde sea posible con aquellos atributos que el marxismo tradicional había adscripto a los partidos proletarios concientes de sí. Se verifica entonces la paradójica situación en la que la nueva izquierda cuestiona radicalmente las conclusiones de Marx acerca del potencial emancipador de la clase proletaria, al tiempo que se vale infructuosamente del mismo marco conceptual para su análisis (Meister 1991, pp. 24-25). Por eso, nuestra situación contemporánea nos confronta ahora con el problema de la identidad política en su forma más general.

En este nivel general de análisis se advierte que existen dos visiones diferentes de la política que constituyen respectivamente dos lados de la identidad política. Por una parte, la política como algo que uno piensa, como los ideales que uno es capaz de defender. Por la otra, la política como algo dado, como la situación política en la que uno se encuentra y a partir de la cual es posible estructurar y controlar la

significación objetiva de lo que uno piensa, de modo tal que articular “una identidad política frecuentemente equivale a una mejor comprensión de la situación específica de uno” (Meister 1991, p. 26). En consecuencia, la identidad política quedaría definida por una relación de tensión entre la posición social que uno ocupa y los sentimientos subjetivos que uno tiene. Precisamente, esta tensión entre los dos lados de la identidad política es lo que está a la base de la discusión más reciente entre diversas teorías del bienestar y la justicia distributiva, tales como las de Rawls, Dworkin, Roemer y Sen (Meister 1991, nota 29, p. 26). Pero también y explícitamente en la teorización de Kymlicka respecto del rol que desempeñan en su esquema teórico los derechos diferenciados en función del grupo y qué implicancias acarrea para pensar el sujeto político del programa liberal.

La tesis central de Kymlicka en *Multicultural Citizenship* afirma que, según los principios liberales, el sistema constitucional de un Estado multicultural no puede pretender legitimidad para sus prácticas y procedimientos si se estructura a partir de un único *status* ciudadano en el que se considera a los individuos de manera indiferenciada como personas. Esta *omisión bienintencionada* lejos de tener en cuenta a los individuos en pie de igualdad favorece inevitablemente a la cultura mayoritaria. De modo que un Estado multicultural legítimo tiene que prever medidas encaminadas a asegurar la efectiva autonomía e igualdad de los individuos *más acá*, y no más allá, de sus diferencias étnicas, nacionales, o de interés. Según Kymlicka “sin tales medidas, hablar de tratar a las personas como individuos no es más que una manera de tapar las injusticias étnicas y nacionales” 8 Kymlicka 1995, p. 266). Como puede observarse especialmente en el capítulo séptimo de su obra, se da por sentado que un Estado multicultural legítimo ha de tener una estructura democrática de gobierno. A juzgar por la selección de sus ejemplos, se trata además de una democracia indirecta organizada en torno de un *sistema de partidos*. En dicho esquema deberían materializarse mecanismos destinados a hacer efectivos los *derechos diferenciados en función del grupo*.

Ahora bien, una objeción posible sería la siguiente: ¿por qué las instituciones propias de la cultura mayoritaria encarnadas en un peculiar sistema político serían herramientas adecuadas y aun válidas para la efectiva observancia de tales derechos? Como bien lo ha mostrado Macpherson fue, precisamente, el *sistema de*

*partidos* lo que impidió que la introducción del sufragio universal a fines del siglo XIX no concluyera, como lo temían Bentham y Mill, en la toma del poder por parte de la clase trabajadora numéricamente mayoritaria y que sus reclamos sean debidamente atendidos. Lejos de ello, la función principal del sistema de partidos fue suavizar los conflictos de intereses de clase con el fin de proteger las propiedades preexistentes y el sistema de mercado (Macpherson 1977, p. 81). Y huelga decir que si el *sistema de partidos* ha resultado una herramienta impotente para satisfacer los reclamos del grupo desfavorecido *numéricamente mayoritario*, previsiblemente tanto más lo será en relación a las reivindicaciones sectoriales de grupos *minoritarios*.

Macpherson juzga que la razón principal por la cual el *sistema de partidos* ha resultado de hecho inconducente para canalizar las expectativas de los sectores desfavorecidos representados ha sido que "con cada ampliación del sufragio, el sistema pierde responsabilidad ante el electorado" (Macpherson 1977, p. 83). El problema reside, entonces, en cómo responsabilizar a los representantes de los grupos que acceden al Parlamento para hacer efectivas las demandas de sus miembros, pero que una vez en sus bancas, lejos de representarlos se transforman en eficaces gestores de intereses particulares o sectoriales (Bobbio 1984, p. 18).

Kymlicka analiza diferentes opciones que van, según el caso, desde cambiar el trazado de las fronteras electorales para que los distritos coincidan tanto como sea posible con cierta *comunidad de intereses*, hasta propiciar formas variadas de representación especular o proporcional. Sin embargo, concluye con consideraciones contextuales afirmando que "existen muchas formas de lograr la igualdad política, y los resultados de los mecanismos electorales concretos dependen sobremanera del contexto en el que se aplican" (Kymlicka 1995, p. 208). Pero si esto es así la argumentación de Kymlicka resulta insatisfactoria en la medida en que, para hacer efectivos los reclamos de las minorías, apela a la *cultura política de un país* que, generalmente, según los términos de su propio planteo, en los actuales Estados multiculturales se *guía por y fomenta los intereses* de los miembros de la cultura mayoritaria.

Por último, cabe observar que en todo el planteo de Kymlicka aparece soslayada la dimensión ideológica característica de la contienda política, así como trivializados

los complejos procedimientos de identificación de los individuos en cuanto ciudadanos. Pese a afectar una mayor comprensión de la laberíntica condición humana y resistirse a las simplificaciones propias del liberalismo individualista, Kymlicka supone que los votantes de los Estados multiculturales no sólo conocen perfectamente cuales son sus intereses sino que también se identifican unilateralmente con sólo un aspecto de su compleja condición y actúan políticamente en consecuencia. Esto se advierte claramente cuando se habla de los *derechos de representación diferenciada en función de grupos* para, por ejemplo, los homosexuales. Allí parece no tenerse en cuenta que los miembros de este grupo humano son además ricos o pobres, mujeres o varones, indígenas o inmigrantes, comunistas, liberales o fascistas. Y lo mismo ocurre en todos los otros caso. En tal sentido, tampoco se ve claramente cómo un *sistema de partidos* pueda absorber semejante combinación para satisfacer adecuadamente las complejas combinaciones resultantes y porteger así la autonomía y la igualdad de los individuos.

## Bibliografía

- Anderson, P.: *Considerations on Western Marxism*, London, 1976.
- Avineri, Sh. y De-Shalit, A. (comps.): *Communitarianism and Individualism*, New York, 1992.
- Bobbio, N. (1984): *Il futuro della democrazia*, Turin. (Citado por trad. de J. F. Fernández Santillán, México, 1986)
- Bohman, J.: "Public Reason on Cultural Pluralism. Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict", en: *Political Theory*, vol.23, N°2 (1995) pp.253-279.
- Delannoi, G. y Taguieff, P. (comp.): *Teorías del Nacionalismo*, Barcelona, 1994.
- Dogan, M.: "The Decline of Nationalisms within Western Europe", en: *Comparative Politics*, vol.26, N°3, apr. 1994, pp. 281-305.
- Goldberg, D. (1994): *Multiculturalism. A Critical Reader*, Cambridge.
- Gutmann, A.: "The Challenge of Multiculturalism to Political Ethics", en: *Philosophy and Public Affairs*, 22/3, 1993, pp.171-206.
- Habermas, J. (1973): *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M.
- Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M.
- Habermas, J.: "Struggles for Recognition in Constitutional State", en: *European Journal of Philosophy*, 1/2, 1993, pp. 128-155.
- Habermas, J.: "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' *Political Liberalism*", en: *The Journal of Philosophy*, vol. XCII, N°3, 1995, pp.109-131.

- Hall, S.: "Culture, Community, Nation", en: *Cultural Studies*, vol.7, N°3, (October 1993).
- Hennis, W.: "Das Legitimationsproblem im Modernen Staat" (1975), en: *Ethos, Revista de Filosofía Práctica*, vol. 4-5 (1978) pp.77-115.
- Howsbawn, E. (1990): *Nations et nationalisme*, Paris.
- Kymlicka, W. (1989): *Liberalism, Community and Culture*, Oxford.
- Kymlicka, W. (1991): *Contemporary Political Philosophy*, Oxford.
- Kymlicka, W. (1995): *Multicultural Citizenship*, Oxford, (Citado por trad. de C. Castells Auleda, Barcelona, 1996).
- Kymlicka, W.: "Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo", en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, N°7, 1996, pp.20-54.
- Macpherson, C. B. (1977): *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford. (Citado por trad. de F. Santos Fontela, Madrid, 1982).
- Meister, R. (1991): *Political Identity*. Cambridge.
- Marx, K.: "La cuestión judía", en: *Obras de Marx y Engels*, vol. 5, Crítica, Barcelona, 1978, pp. 178-208.
- Morin, E.: "El Estado-nación", en: Delannoi-Taguieff 1994, pp.451-458.
- Strauss, L. (1954): *Droit naturel et histoire*, Paris.
- Strauss, L. (1968): *What is Political Philosophy?* New York.
- Taylor, Ch. (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge.
- Taylor, Ch.: "The politics of Recognitions", en: Goldberg 1994, pp.75-106.
- Taylor, Ch.: "Identidad y reconocimiento", en: *Revista Internacional de Filosofía Política*, N°7, 1996, pp.10-19.
- Wallerstein, I. (1991): "The national and the universal", en: King, A. (comp.), *Culture, Globalization and the World System*, London.
- Wallerstein, I. (1995): *After Liberalismo*, New York.

---

<sup>1</sup> Puede verse esta concepción en los escritos del joven Marx, sobre todo, y como respuesta al liberalismo, en "La cuestión judía" (Marx 1948, p. 178 y ss.).

<sup>2</sup> Respecto de esta interpretación parece haber un amplio consenso entre teóricos de corrientes de pensamiento político no siempre afines tales como, por ejemplo, Jürgen Habermas (Habermas 1992, p. 610 y ss.), Charles Taylor (Taylor 1996, pp. 15-16) e Imanuel Wallerstein (Wallerstein 1995, p. 94 y ss.), entre otros.

<sup>3</sup> Esta distinción terminológica es introducida por Wilhelm Hennis en su artículo "Das Legitimationsproblem im Modernen Staat" (Hennis 1978, p. 77 y ss.), y tiene como finalidad criticar las tesis principales de Jürgen Habermas sostenidas en *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Habermas 1973).

<sup>4</sup> Esta tesis confronta fuertemente con quienes piensan que los procesos de globalización económica propios de la última fase del desarrollo capitalista, no sólo no han destruido las estructuras nacionales sino que parecen alentar un resurgimiento de los nacionalismos. También para Mattei Dogan el ocaso del nacionalismo en los países de Europa occidental, entendido éste como "una devoción hacia el país de uno tan potente que domina todo otro sentimiento de identidad colectiva, incluso la identificación religiosa" (Dogan 1994, p. 281), es un paso promisorio hacia la configuración una cultura cívica surpanacional. Pero divisa como conflictivo para el establecimiento de dicho orden el resurgimiento de nacionalismos reprimidos en la Europa del Este durante el período de hegemonía soviética (Dogan 1994, p. 285 y ss.).

<sup>5</sup> Para una perspectiva de análisis semejante véase: Wallerstein 1991, p. 19 y ss.; y Wallerstein 1995, partes II y III, en las que se analiza la problemática de la legitimación del Estado-nación vinculada con el robustecimiento y declinación de la ideología liberal.

<sup>6</sup> Perry Anderson identifica a Lukács, Sartre y Gramsci como los principales filósofos de esta corriente de pensamiento político (Anderson 1976).

<sup>7</sup> Kymlicka parte de un uso *descriptivo* del término multiculturalismo y se desplaza en el transcurso de la obra hacia un uso *normativo* de este concepto.

<sup>8</sup> El hecho de que estos nuevos movimientos sociales no constituyan culturas diversas está íntimamente vinculado con la definición operativa de los términos *cultura* y *multicultural* que Kymlicka asume como propia: "utilizo *cultura* como sinónimo de *nación* o *pueblo*; es decir, como una comunidad intergeneracional, más o menos completa insitucionalmente, que ocupa un territorio o una patria determinada y comparte un lenguaje y una historia específicas" (Kymlicka 1995, p. 36).

<sup>9</sup> Acerca del federalismo y sus ventajas, ver Kymlicka 1996, p. 20 y ss. Como propuesta para el modelo europeo ver Norman 1996, p. 55 y ss.

<sup>10</sup> Este concepto de ciudadanía suele describirse como la *estrategia estadounidense en materia de pluralismo cultural* (Kymlicka 1995, p. 250).

<sup>11</sup> No obstante, en otro artículo, Kymlicka se hace cargo de las deficiencias propias del sistema federal para acomodar a las diversas naciones en el marco de una Estado multicultural, dado que cuanto más exitoso sea "un sistema federal multinacional en acomodar a minorías nacionales, tanto más impulsará el sentimiento entre esas minorías de que son pueblos separados con sus derechos inherentes al autogobierno y cuya participación en el país-marco es condicional y revocable" (Kymlicka 1996, p. 46). Si esto es así, la puesta en marcha del principio federal llevaría naturalmente a pretensiones secesionistas. Kymlicka es conciente de ello y, sin embargo, sigue pensando que "a menudo constituye la única opción disponible para acomodar las identidades nacionales en conflicto en el seno de un estado multinacional" (Kymlicka 1996, p. 48).