

# EL DERECHO A LA IDENTIDAD CULTURAL COMO ELEMENTO ESENCIAL DE UNA CIUDADANÍA COMPLEJA (\*)

OCTAVIO SALAZAR BENÍTEZ

«Los seres humanos no se convierten en nobles y bellos objetos de contemplación reduciendo a la uniformidad todo lo que hay de individual en los hombres, sino cultivándolo y sacándolo a la luz, dentro de los límites impuestos por los derechos e intereses de los demás; igual que participan las obras del carácter de quienes las realizan, la vida humana también se enriquece, diversifica y anima por el mismo procedimiento, proporcionando más abundante alimento a los altos pensamientos y a los sentimientos más elevados... Cada persona se hace más valiosa para sí misma, en proporción al desarrollo de su individualidad, y es por consiguiente capaz de ser más valiosa para los demás. Hay una mayor plenitud de vida en su existencia, y cuando hay más vida en las unidades, hay también más vida en la masa que componen.»

JOHN STUART MILL  
*Sobre la libertad*

1. LA EROSIÓN DEL CONCEPTO TRADICIONAL DE «CIUDADANÍA».—2. LAS DIFERENCIAS «DOMESTICADAS»: EL CIUDADANO DEL ESTADO-NACIÓN.—3. LAS DIFERENCIAS «VISIBLES»: LA CIUDADANÍA COMPLEJA.—4. EL DERECHO A LA IDENTIDAD CULTURAL.

---

(\*) Este trabajo ha sido realizado en el marco del Grupo de Investigación SEJ 372 «Democracia, Pluralismo y Ciudadanía».

## 1. LA EROSIÓN DEL CONCEPTO TRADICIONAL DE «CIUDADANÍA»

No cabe duda de que los fenómenos de globalización y de internacionalización están produciendo una erosión en los que tradicionalmente se han considerado los tres elementos del Estado, es decir, el territorio, el pueblo y el poder soberano (1). El Estado moderno concebido como Estado-Nación está sometido en la actualidad a una serie de procesos económicos, políticos y también jurídicos que obligan a que la teoría constitucional replantee algunos de sus conceptos fundamentales (2). Entre ellos, y junto a las transformaciones que está experimentando la concepción tradicional de la soberanía, no cabe duda de que es la ciudadanía el que nos obliga a una más profunda reflexión superadora de los esquemas heredados (3). Con lo cual, en definitiva, nos vemos obligados a replantearnos los cimientos del Derecho Constitucional, ya que, como afirma Pérez Royo, el objeto de éste es «el estudio de aquello que hace que los individuos sean ciudadanos y de aquello que hace que el poder político sea el Estado, así como de las relaciones entre ambos polos en los que la existencia del Derecho descansa» (4). Por lo tanto, es la misma idea de Constitución, concebida como el «*lar de la ciudadanía*» (5), la que en la actualidad se ve sometida a revisión (6).

Las transformaciones que está experimentando el Estado, en cuanto centro de imputación política, y la revolución que está suponiendo la progresiva consolidación de sociedades multiculturales, está llevando a un progresivo

---

(1) Sobre la teoría convencional de los elementos del Estado, véase PABLO LUCAS VERDÚ y PABLO LUCAS MURILLO DE LA CUEVA: *Manual de Derecho Político*, Tecnos, Madrid, 1987, págs. 129 y ss.

(2) Sobre la crisis del Estado-nación y del concepto clásico de soberanía, véase L. FERRAJOLI: *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 1999, págs. 127 y ss. Sobre las transformaciones que la globalización está produciendo en el Estado democrático, véase DAVID HELD: *La democracia y el orden global*, Paidós, Barcelona, 1997. Una interesante crítica a los planteamientos de Held puede verse en WILL KYMLICKA: *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003, págs. 373 y ss.

(3) Como apunta DANIEL INNERARITY, «lo que se ha agotado no es la política, sino una determinada forma de la política, en concreto la que corresponde a la era de la sociedad delimitada territorialmente e integrada políticamente». *La transformación de la política*, Ed. Península, Barcelona, 2002, pág. 145.

(4) JAVIER PÉREZ ROYO: *Curso de Derecho Constitucional*, Marcial Pons, Madrid, 1999, pág. 32.

(5) Utilizando la expresión de PABLO LUCAS VERDÚ: *Teoría de la Constitución como ciencia de la cultura*, Dykinson, Madrid, 1997, pág. 22.

(6) Véanse, por ejemplo, las reflexiones de MAURIZIO FIORAVANTI en «Quale futuro per la costituzione?», en *La scienza del Diritto Pubblico. Dottrine dello Stato e della Costituzione tra Otto e Novecento*, tomo II, Giuffrè editore, Milano, 2001, págs. 835 y ss.

debilitamiento de la identificación estricta de la «ciudadanía» con la «nacionalidad», una de las bases sobre la que se construyó el Estado Liberal y, en definitiva, el modelo que ha venido organizando jurídica y políticamente nuestra convivencia de los dos últimos siglos (7). Una conexión que, de acuerdo con Ferrajoli, es «la mayor antinomia que aflige a los derechos fundamentales» en cuanto supone una diferenciación entre «derechos humanos» y «derechos fundamentales» a partir de la categoría de «ciudadanía» (8). Baste con recordar, en este sentido, la más que discutible doctrina de nuestro Tribunal Constitucional sobre la extensión de los derechos a los extranjeros (9) y, sobre todo, las limitaciones que la reforma de la LO 4/2000, sobre Derechos y Libertades de los Extranjeros en España y su integración social, llevada a cabo por la LO 8/2000, ha establecido para el ejercicio de determinados derechos fundamentales (10).

Una antinomia que se potencia en el ámbito europeo, donde la progresiva construcción de una «ciudadanía europea» está suponiendo un nuevo elemento de exclusión, al diseñar un estatuto privilegiado de los extranjeros «comunitarios» frente a aquellos que no lo son (11). Es decir, se establecen nuevos criterios de «homogeneidad» que amenazan las libertades y que aca-

---

(7) Como señala M.<sup>a</sup> JOSÉ FARIÑAS, en el mundo actual conviven dos procesos que son las dos caras de una misma moneda. De una parte, la globalización neoliberal de la economía y la técnica. De otra, la fragmentación social y cultural de la ciudadanía. «Globalización, ciudadanía y derechos humanos», *Cuadernos Bartolomé de las Casas*, núm. 6, Dykinson, Madrid, 2000, pág. 1.

(8) LUIGI FERRAJOLI: *Diritto e Ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Bari, 1990, pág. 950. Véase también su obra *Derechos y garantías*, cit., pág. 32.

(9) Partiendo del art. 13 CE, el TC considera que existe una serie de derechos que pertenecen a la persona en cuanto tal y no como ciudadano. Serían «aquellos que son imprescindibles para la garantía de la dignidad humana que, conforme al art. 10.1, constituye el fundamento del orden político español» (STC 107/84, FJ 4). El TC ha ido integrando en este grupo derechos tales como el derecho a la vida, la integridad física y moral, la libertad ideológica, la tutela judicial efectiva y la libertad individual del art. 17 CE (entre otras, SSTC 99/85 y 115/87). El debate abierto se sitúa en la delimitación de cuáles son los derechos imprescindibles para la garantía de la dignidad humana y hasta qué punto el legislador puede condicionar el ejercicio de determinados derechos en función de la situación del extranjero.

(10) Véase al respecto el artículo de MANUEL ARAGÓN: «¿Es constitucional la nueva ley de extranjería?», *Claves de razón práctica*, núm. 112, mayo 2001, págs. 11-17; y la encuesta sobre «La Ley de extranjería y la Constitución», en *Teoría y Realidad Constitucional*, núm. 7, primer semestre 2001, págs. 7-100.

(11) Al margen de otras libertades, baste como ejemplo el reconocimiento del derecho de sufragio activo y pasivo en las elecciones municipales a los comunitarios (art. 13.2 CE) en cuanto derechos íntimamente vinculados a la «ciudadanía».

ban criminalizando la «disidencia» y la «heterodoxia» (12), retomando la concepción *schmittiana* de la política como una lucha entre «amigos» y «enemigos» (13).

Este debate está íntimamente conectado con las condiciones en que se universalizan los derechos humanos, convertidos casi en «religión» *paradójica* del occidente globalizado y, en definitiva, con las dimensiones que la «igualdad» ha de cobrar en un mundo que nada tiene que ver con aquel que vio nacer el Estado moderno (14). Porque si hay un dato que no admite contestación es el imparable aumento de la fractura social y política causado por el progresivo incremento de la desigualdad. Y no sólo en el ámbito «externo», en el que la globalización está acrecentando las diferencias entre los países ricos y los pobres, sino también en el interior de los Estados donde progresivamente nos encontramos con sectores crecientes de la población que acaban convertidos en «infrasujetos» de derechos. Se cierra así el círculo paradójico de la globalización. Se proclama la universalidad de los derechos humanos, convertidos, al parecer, en el único referente ético posible, pero al mismo tiempo se incrementan los procesos de exclusión (15) y, en definitiva, la «vulnerabilidad» de los seres humanos (16). Volvemos así a una concepción «premoderna» de la ciudadanía, en la que ésta opera como motivo de exclusión y diferenciación social (17).

La globalización se presenta, además, como un proceso homogeneizador, que parte de la superioridad de la cultura occidental y que pretende neutralizar las diferencias, sobre todo aquéllas que amenazan la estabilidad del

---

(12) JAVIER DE LUCAS: «La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos», *La multiculturalidad*, Cuadernos de Derecho Judicial. Consejo General del Poder Judicial, 2002, pág. 66. En el mismo sentido, ALFONSO DE JULIOS-CAMPUZANO: «La paradoja de la ciudadanía: inmigración y derechos en un mundo globalizado», *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 7, 2003, pág. 4.

(13) CARL SCHMITT: *El concepto de lo político*, Alianza editorial, Madrid, 1991, pág. 56.

(14) Véase J. A. CARRILLO SALCEDO: *Dignidad frente a barbarie. La Declaración Universal de Derechos del Hombre. 50 años después*, Trotta, Madrid, 1999.

(15) Sobre los procesos de exclusión véase JOCK YOUNG: *La sociedad «excluyente»: exclusión social, delito y diferencia en la modernidad tardía*, Marcial Pons, Madrid, 2003.

(16) «Vulnerabilidad es un término que sirve para designar un “enfriamiento” del vínculo social que precede a su ruptura: precariedad en el empleo, fragilidad en los soportes proporcionados por la familia y por el entorno familiar, por una cultura, en la medida en que ofrecen una protección próxima». M.<sup>a</sup> JOSÉ ANÓN ROIG: «La contribución de los derechos sociales al vínculo social», *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2002, pág. 281.

(17) ALFONSO DE JULIOS-CAMPUZANO: «La paradoja de la ciudadanía: Inmigración y derechos en un mundo globalizado», *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 7, 2003, pág. 4.

sistema (18). Una estabilidad que ha sido, y es necesaria, sobre todo para el desarrollo del capitalismo. Se subraya, pues, la uniformidad que fue una de las notas que caracterizó al Estado moderno, al Estado Nación que se articuló sobre el binomino nacionalidad-ciudadanía y que supuso, al menos de manera ficticia, la construcción de un espacio público homogéneo. Ahora la uniformización pretendida se apoya en la conjunción de democracia formal y de la racionalidad del mercado y del capital. La cultura «global» que se impone de manera triunfalista y hasta totalitaria es la «occidental», con el consiguiente riesgo de una nueva y más sutil neutralización de las diferencias (19). Ferrajoli habla, en ese sentido, de un «cierre de Occidente sobre sí mismo», el cual puede provocar no sólo una quiebra del objetivo universalista sino también la formación de una nueva identidad «regresiva», «compactada por la aversión hacia lo diverso y por lo que Habermas ha llamado “chauvinismo del bienestar”» (20).

El espacio público no puede seguir obedeciendo, pues, a los parámetros uniformizadores que sirvieron de base a la *ficción* del Estado nacional (21). Las «diferencias» se están haciendo visibles y reclaman su lugar en el proceso político. Por todo ello, debemos revisar ese modelo de organización política y jurídica, y también cultural, así como uno de los pilares sobre los que se edificó: la igualdad formal ante la ley.

Sólo así será posible articular en las sociedades plurales la «paz social» de la que habla nuestra Constitución. Una paz social que no casualmente el constituyente vinculó a «*la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás*» (art. 10.1 CE) (22).

---

(18) M.<sup>a</sup> JOSÉ FARIÑAS DULCE: «Los derechos humanos: desde la perspectiva sociológico-jurídica a la “actitud posmoderna”», *Cuadernos Bartolomé de las Casas*, núm. 6, Dykinson, 1997, págs. 9-10.

(19) Véase al respecto M.<sup>a</sup> JOSÉ FARIÑAS: *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, cit., págs. 16 y ss.

(20) L. FERRAJOLI: *Derechos y garantías...*, cit., pág. 58.

(21) «... la noción de ciudadanía parece aherrojada por ese espejismo que supone una pasión por la homogeneidad, incluso en su forma más noble (el consenso). Como en el mito de Procusto, la voluntad de unidad, de consenso, esconde no pocas veces un intento de ahogar toda diferencia como obstáculo para la construcción de un espacio público *gobernable*, estable y que tiene como precio la institucionalización (aún más, el incremento) de la exclusión, como coste “natural” justificado». JAVIER DE LUCAS: «Introducción» de *El vínculo social, entre ciudadanía y exclusión*, cit., pág. 13.

(22) Como bien afirma, JOSÉ RUBIO CARRACEDO, «sólo la asunción decidida de un modelo de ciudadanía compleja, a partir de la tradición republicana de pensamiento democrático, podrá sentar las bases sobre las que puede lograrse una regeneración auténtica de la democra-

## 2. LAS DIFERENCIAS «DOMESTICADAS»: EL CIUDADANO DEL ESTADO-NACIÓN

El Estado moderno, entendido como Estado nacional, se apoyó en la homogeneidad social. Mediante la unificación jurídica, se pretendió crear una unanimidad que alcanza también al ámbito cultural o religioso. El triángulo *principio de legalidad —universalidad de la ley— igualdad formal ante la ley*, auspiciado por los intereses de la burguesía, sostuvo un Estado que perseguía la uniformidad, la ausencia de conflicto, el monismo frente al pluralismo de la Baja Edad Media (23).

La igualdad formal suponía el reconocimiento de la identidad del estatus jurídico de todos los ciudadanos. Es decir, la equiparación de trato en la legislación y en la aplicación del Derecho. El titular de los derechos era el sujeto abstracto y racional, el hombre autónomo portador de los derechos naturales, que en su calidad de ciudadano realizaba con otros sujetos iguales un contrato social que legitimaba la nueva forma de Estado (24).

La generalidad de la ley concretaba las exigencias de seguridad jurídica. La ley se considera a su vez como el instrumento de la igualdad: la ley es igual porque es general. No se tienen en cuenta ni las situaciones ni las circunstancias sociales. Estos principios se plasmarían en las primeras declaraciones de derechos, como en la francesa de 1789, en cuyo artículo 6 se establecía lo siguiente: «*La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen el derecho de participar personalmente o por medio de sus representantes en su formación. Debe ser la misma para todos, tanto si*

---

cia en el nuevo contexto global». «Pluralismo, multiculturalismo y ciudadanía compleja», en *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo. Reflexiones para un mundo plural*, PABLO BADILLO O'FARRELL (coord.): Universidad Internacional de Andalucía, AKAL, Madrid, 2003, pág. 174.

(23) «El universalismo jurídico, tal y como la tradición jurídica occidental lo construyó, ha generado un sujeto de derechos extremadamente individualista, a la vez que, despojado de sus circunstancias particulares y de sus identidades múltiples. Ello se debe a que dicho universalismo, junto con el individualismo metodológico y con el contractualismo político liberal —signos todos ellos definitorios y constitutivos del proyecto de la modernidad—, provocan en la práctica una abstracción y una vaciedad antropológica en los sujetos de derecho, en aras de una igualdad formal de los individuos ante la ley, que hoy día se muestra claramente insuficiente...». M.<sup>a</sup> JOSÉ FARIÑAS DULCE: «Ciudadanía universal *versus* ciudadanía fragmentada», *El vínculo social: ciudadanía y cosmopolitismo*, cit., pág. 165.

(24) El concepto «moderno» de ciudadanía queda configurado por tres notas esenciales: la posesión de ciertos derechos y la obligación de cumplir ciertos deberes; la pertenencia a una determinada comunidad política (normalmente el Estado), que se vincula a la nacionalidad; y la oportunidad de contribuir a la vida pública de esa comunidad a través de la participación. STEVEN LUKES y SOLEDAD GARCÍA: «Introducción» de *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, Siglo XXI de España editores, Madrid, 1999, pág. 1.

*protege como si castiga. Todos los ciudadanos al ser iguales ante ella, son igualmente admisibles a todas las dignidades, puestos y empleos públicos, según su capacidad y sin otra distinción que la de sus virtudes y la de sus talentos» (25).*

La Nación actuará como elemento de fusión, como criterio de «autoidentificación colectiva» (26). En palabras de Habermas, la idea de nación «hizo tomar conciencia a los habitantes de un territorio estatal de una nueva forma de pertenencia compartida. Sólo la conciencia nacional que cristaliza en la percepción de una procedencia, una lengua y una historia común, sólo la conciencia de pertenencia al “mismo” pueblo, convierte a los súbditos en ciudadanos en una única comunidad política: en miembros que pueden sentirse responsables unos de otros». Esa nueva conciencia nacional, en general artificiosa, fusionará las antiguas lealtades y se convertirá en la primera forma moderna de identidad colectiva (27). Apoyándose en la identidad nacional, la tradición político-liberal construyó un concepto de ciudadanía desde la dialéctica de lo «interno/externo»: los *semejantes* formaban parte de la organización política y los *diferentes* quedaban fuera (28). De esta manera, la violencia, tanto interna —reduciendo los particularismos políticos y culturales— como externa, presidirá los procesos de integración nacional (29).

En este modelo de organización socio-política, el ciudadano no será otro que el hombre burgués. El «universalismo abstracto» con el que se configura la ciudadanía trata de ocultar lo evidente: el pacto social es un pacto entre varones, y además propietarios, que serán los únicos que tendrán acceso a aquélla, o sea, a los derechos (30). El ámbito público, convertido en el ámbi-

(25) Véase «el lugar de las libertades en las doctrinas de la época liberal», en MAURIZIO FIORAVANTI, *Los derechos fundamentales. Apuntes de historia de las Constituciones*, Ed. Trotta, Madrid, 1996, págs. 97 y ss.

(26) Sobre la idea de «nación» y su conexión con el Estado, véase ALESSANDRO PASSERIN D'ENTRÈVES, *La noción de Estado. Una introducción a la Teoría Política*, Ariel, Barcelona, 1994, págs. 203 y ss.

(27) JÜRGEN HABERMAS: «¿Tiene futuro el Estado nacional?», en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999, pág. 89.

(28) M.<sup>a</sup> JOSÉ FARIÑAS DULCE: «Ciudadanía “universal”...», cit., pág. 173. Como subraya GIOVANNA PROCACCI, la ciudadanía «ha actuado siempre por medio de diferenciaciones, de fronteras interiores que separan las diferentes categorías de ciudadanos, ya desde la primera diferenciación entre ciudadanía activa y pasiva que postuló SIEYÈS durante la Revolución francesa». «Ciudadanos pobres, la ciudadanía social y la crisis de los estados del bienestar», en *Ciudadanía, justicia social...*, cit., pág. 23.

(29) DOMINIQUE SCHNAPPER: *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*, Alianza, Madrid, 2001, pág. 40.

(30) Como ha afirmado CELIA AMORÓS, la igualdad acaba identificándose con una «fra-

to de lo homogéneo, de la ciudadanía, quedará vedado a los no propietarios, a los esclavos o a las mujeres (31). Estas quedarán relegadas al ámbito privado, que es donde debían permanecer las diferencias y los particularismos que los poderes públicos no tenían por qué reconocer (32). Bastaba con reconocer los derechos de autonomía para que cada cual, sin injerencias públicas, pudiera ejercitar sus libertades (33). Las distintas identidades no van a ser relevantes para el ordenamiento jurídico (34). En definitiva, «las diferencias sociales, económicas, de sexo y de raza resultan “domesticadas” porque son puros accidentes de la vida que siempre es posible reconducir a la medida común del derecho» (35).

La suma de la «igualdad formal» y del «principio de legalidad» diseñó un modelo que pretendía acabar con la sociedad estamental, con las jerarquías y dependencias anteriores, pero que, paradójicamente, por ejemplo, mantenía la dependencia de las mujeres. Es decir, el horizonte de la ciudadanía universal convivía con una práctica aristocrática u oligárquica (36). Algo

---

tría de los varones». «Igualdad e identidad», en AMELIA VALCÁRCEL (comp.): *El concepto de igualdad*, Ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1994, pág. 32.

(31) La exclusión se concretaba en tres frentes. En primer lugar, mediante la identificación exclusiva del individuo con el hombre burgués. En segundo lugar, mediante la exclusión de la mujer. En tercer lugar, mediante la ecuación que identifica ciudadanía y nacionalidad. JAVIER DE LUCAS: *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Temas de Hoy, Madrid, 1994, págs. 43-45.

(32) La sociedad política nacional se apoyará en «un individuo-ciudadano capaz de sustraerse, al menos parcialmente, a sus arraigos particulares y entrar en comunicación con todos los demás. Puede dejar de estar determinado por su pertenencia a un grupo real. El ciudadano se define precisamente por su aptitud para romper con las determinaciones que lo encerraban en una cultura y un destino impuestos por su nacimiento, por librarse de los roles prescritos y de las funciones indicativas». DOMINIQUE SCHNAPPER: *La comunidad de los ciudadanos*, cit., pág. 90.

(33) Debemos recordar que el reconocimiento de la libertad religiosa y, por ende, de la libertad de conciencia fue una de las raíces históricas del liberalismo.

(34) «La idea es que en la esfera pública el estado debe aplicar estándares estrictos de no-discriminación; formalmente, todo ciudadano tiene los mismos derechos civiles y políticos y debe ser tratado igual por las instituciones públicas. En la esfera privada, en cambio, la gente es libre de manifestar sus simpatías por personas, grupos e ideologías singulares, identificarse con estilos de vida diversos, conservar tradiciones concretas. La diversidad cultural tiene oportunidad de florecer y mantenerse en este segundo terreno, por lo que las instituciones públicas deberían mantenerse al margen de este proceso de creación y re-creación de identidades». NEUS TOBISCO CASALS: «La interculturalidad posible: el reconocimiento de los derechos colectivos», *El multiculturalismo*, cit., págs. 315-316.

(35) P. BARCELONA: *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Trotta, Madrid, 1996, pág. 97.

(36) DOMINIQUE SCHNAPPER: *La comunidad de ciudadanos*, cit., pág. 85.

que contradecía frontalmente las pretensiones racionalizadoras de la Ilustración y que, sin embargo, fue justificado por autores como Rousseau, Kant o Hegel (37). Por ello, las críticas que la teoría política feminista ha realizado al modelo de ciudadanía del Estado moderno contienen muchos elementos aplicables a la crítica que planteamos en el contexto de las sociedades plurales del siglo XXI (38).

Una crítica que ha de dirigirse contra el monismo o centralismo jurídico de la modernidad (39). Monismo que, al igual que el androcentrismo que define las relaciones sociales, obedece a «un miedo metafísico a la división». Es el miedo que ha predominado en el pensamiento occidental, dominado por «la nostalgia del uno» (40). Así, la racionalidad jurídica moderna ha estado presidida por «el paradigma de la “simplicidad”, el cual ha contribuido, mediante el presupuesto epistemológico de la *reductio ad unum*, al ocultamiento y a la “hipersimplificación” de la pluralidad, la diversidad y la complejidad ontológicas de las sociedades y de los procesos sociales concretos» (41). Javier de Lucas habla, en este sentido, de «la ontología monista, la ontología de lo uno como fundamento metafísico de la política, también del Estado moderno, como lo pregonan Maquiavelo, Bodino, Hobbes: en la búsqueda de la unidad que no de la unión como motor de lo político» (42). En definitiva, la búsqueda de la homogeneidad y de la reducción de los particularismos como requisito fundamental para la unidad política.

(37) Basta con recordar el modelo educativo que para la mujer propone Rousseau en el capítulo V de su *Emilio o De la Educación*. Véase al respecto ROSA COBO: *Fundamentos del patriarcalismo moderno*. Jean Jacques Rousseau, Cátedra, Madrid, 1995.

(38) Véase, por ejemplo, ROSA COBO: «Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política», publicado en la página web e-leusis.net (antes publicado en *Política y Sociedad*, núm. 32, 1999).

(39) «Monismo» que se ha calificado como una «ficción jurídica» o una «ilusión ilustrada». M.<sup>a</sup> JOSÉ FARIÑAS: «Los derechos humanos desde la perspectiva sociológico...», cit., pág. 37.

(40) SYLVIANE AGACINSKI: *Política de sexos*, Taurus, Madrid, pág. 22.

(41) M.<sup>a</sup> JOSÉ FARIÑAS: «Los derechos humanos desde la perspectiva...», cit., pág. 27.

(42) JAVIER DE LUCAS: «Introducción. El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo», en *El vínculo social...*, cit., pág. 22. Este mismo autor pone como ejemplo de ese modelo monista propio de nuestra cultura jurídica y política la lógica de la «pena de muerte», la cual «ejemplifica la posición de la normalidad frente al que la niega y que por ello ha de ser excluido radicalmente. En este sentido, la pena de muerte no sólo es un vestigio de una cultura jurídica premoderna, sino una institución fundamentalista, porque sólo desde el fundamentalismo se puede justificar que el Derecho se extralimite en sus funciones hasta el punto de quitar la vida, de actuar sobre todas las dimensiones del ser humano». «Otra vez sobre el imperativo de universalidad de los derechos humanos y el pluralismo cultural», *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, núm. 5, 2002, pág. 9.

Este ocultamiento de las diferencias no supone una posición neutral por parte del Estado. Como bien dice Kymlicka, el ideal de «omisión bienintencionada» no es un más que un mito (43). Toda organización política, y su correspondiente plasmación en un ordenamiento jurídico, está impregnada éticamente. Está marcada por los intereses y los valores de la cultura mayoritaria o dominante (44). Intereses y valores que, en el caso del Estado moderno, quedaron «camuflados» bajo el elemento cohesionador de la Nación y de toda una serie de conceptos abstractos, tales como «soberanía» o «voluntad general», eran los de la clase dominante desde el punto de vista económico. Incluso cuando el Estado constitucional avanza en el reconocimiento y garantía de los derechos políticos, la regla sigue siendo «la regla de la mayoría» y, por tanto, la primacía de los valores, de las señas de identidad, de la cultura de esa mayoría (45). Algo que constituyó, por ejemplo, la base de las reivindicaciones feministas frente a un mundo construido a imagen y semejanza del varón (46).

Es necesario, por lo tanto, deconstruir ese modelo de ciudadanía propio de la modernidad (47), el cual se manifiesta como claramente insuficiente para responder a las necesidades que plantean las sociedades cada vez más plurales y complejas en que vivimos. Unas sociedades en las

---

(43) WILL KYMLICKA: *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, pág. 163. En el mismo sentido, en *La política vernácula*, cit., pág. 39.

(44) Como subraya HABERMAS, «en materias culturalmente sensibles como la lengua oficial, el currículo de la educación pública, el estatuto de las iglesias y las comunidades religiosas, las normas de derecho penal (como el aborto), pero también en asuntos menos llamativos que afectan al lugar del a familia y las comunidades de vida semejantes al matrimonio, la aceptación de los estándares de seguridad o la separación entre la esfera privada y la esfera pública, se refleja a menudo sólo la autocomprensión ético-política de una cultura mayoritaria dominante por razones históricas». «Inclusión: ¿incorporación o integración? Sobre la relación entre nación, Estado de derecho y democracia», *La inclusión del otro*, cit., pág. 124. En el mismo sentido, W. KYMLICKA, el cual sostiene que con respecto a la cultura no es posible establecer una analogía con la posición de «neutralidad» que el Estado moderno mantiene con respecto a la religión. «Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales», en *Ciudadanía: justicia social...*, cit., pág. 135.

(45) Véanse las reflexiones de NEUS TOBISCO en «La interculturalidad posible: el reconocimiento de los derechos colectivos», *El multiculturalismo*, cit., págs. 320-321.

(46) Como ha reiterado IRIS YOUNG, «cuando las estructuras democráticas participativas definen la ciudadanía en términos universalistas y unificados, tienden a reproducir la opresión grupal existente». «Vida política y diferencia de género», en CARME CASTELLS (comp.): *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996, pág. 108.

(47) Una modernidad caracterizada por «la mercantilización generalizada de las relaciones entre los individuos, la construcción de un inmenso aparato neutralizador de las diferencias y la disolución de todo vínculo de solidaridad personal». PIETRO BARCELLONA: *Postmodernidad y comunidad*, cit., pág. 123.

que, como consecuencia de fenómenos como la globalización y sobre todo como resultado de la inmigración, las fronteras culturales están dejando de ser «externas» y empiezan a convivir en el interior de los Estados (48).

Una ciudadanía que ya no puede seguir vinculada estrictamente al concepto de nacionalidad, por lo que de negación de ejercicio de derechos en condiciones de igualdad supone, y que ha de profundizar en la dimensión sustancial de la igualdad para que la misma incluya el reconocimiento de las diferencias (49). Sólo desde este reconocimiento será posible, además, acabar con el denominado «universalismo de sustitución», según el cual sólo reconocemos nuestros mismos derechos y libertades a quienes nos devuelven nuestra propia imagen (50).

### 3. LAS DIFERENCIAS «VISIBLES»: LA CIUDADANÍA COMPLEJA

Las sociedades actuales, que cada vez más están dejando de responder al hipotético modelo homogéneo sobre el que se construyó el Estado moderno, requieren un nuevo concepto de ciudadanía construido sobre la superación de una concepción estrictamente formal de la igualdad y de la identificación de aquélla con la nacionalidad (51). Una concepción absolutamente insuficiente para integrar la diversidad de culturas, religiones, en definitiva de identidades, que tratan de convivir en los viejos Estados nacionales de Occi-

---

(48) E. LAMO DE ESPINOSA: «Fronteras culturales», en E. LAMO DE ESPINOSA (ed.): *Culturas, Estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Alianza, Madrid, 1995, pág. 53.

(49) Como señala IRIS YOUNG, la universalidad de la ciudadanía, en el sentido de la inclusión y de la participación de todos, y los otros dos significados de universalidad presentes en las ideas políticas modernas (la universalidad como generalidad y la universalidad como igual tratamiento) están en mutua tensión. En primer lugar, porque la idea de ciudadanía como expresión de una voluntad general ha tendido a imponer una homogeneidad de los ciudadanos. En segundo lugar, porque al existir grupos privilegiados, éstos tienden a perpetuar la opresión y las desventajas. «Vida política y diferencia de grupo», en CARMÉ CASTELLS (comp.): *Perspectivas feministas en teoría política*, cit., pág. 100.

(50) Véase al respecto JAVIER DE LUCAS: «Otra vez sobre el imperativo de universalidad de los derechos humanos y el pluralismo cultural», cit., pág. 3.

(51) Es necesario romper, en palabras de JAVIER DE LUCAS, la «jaula de hierro de la ciudadanía en la modernidad»: el vínculo que identifica ciudadanía, nacionalidad y condición de trabajo formal, en el seno del Estado nacional. «El vínculo social, entre ciudadanía y cosmopolitismo», cit., pág. 13. Sobre los diferentes modelos de democracia y sus correspondientes versiones de la ciudadanía, véase RICARD ZAPATA-BARRERO: *Ciudadanía, democracia y pluralismo cultural: hacia un nuevo contrato social*, Anthropos, Barcelona, 2001.

dente. Unos Estados que están soportando sacudidas «nacionalistas» internas, al tiempo que ceden progresivamente soberanía a instancias supranacionales cuyo ejemplo más evidente es el de la Unión Europea. De esta manera, sobre la categoría de ciudadanía confluyen dos procesos paralelos. Uno, interno, que lleva a una concepción de la ciudadanía «fragmentada» o «diferenciada». Otro, externo, que plantea el objetivo de crear una ciudadanía «cosmopolita», «global» o «transnacional» (52), recuperando de alguna manera la utopía kantiana del Derecho cosmopolita como condición para *la paz perpetua* (53). En este sentido se ha llegado a hablar incluso de «múltiples ciudadanías» (54).

Es necesario, pues, superar el universalismo jurídico de la igualdad formal, la lógica neutralizadora y mutiladora de la pluralidad y de la diferencia (55). Una lógica que también parece ser la dominante en el proceso de globalización, el cual, como ya he señalado, está provocando «un proceso de “occidentalización”, esto es, un nuevo proceso de “aculturación” en un determinado modelo económico, político, jurídico, cultural y medioambiental, que, a su vez, conlleva un proceso de concentración de técnica y ciencia, caracterizado, básicamente, por la internacionalización del libre mercado y del principio de suficiencia financiera, y por el triunfo definitivo de la razón instrumental y de la racionalidad universal del mercado y del dinero. Consecuentemente, la globalización representa, actualmente, una nueva forma de homogeneizar la pluralidad, o una nueva forma de neutralizar y de controlar las diferencias que amenazan dicho modelo» (56).

Frente a ello, debemos incorporar a los modelos político y jurídico la «lógica de lo mixto». Es decir, la lógica de las diferencias pero sin jerarquía. La misma que la «democracia paritaria» reclama con respecto al género: Lo humano ha sido definido siempre en términos masculinos, negándose a las mujeres su igual y diferente humanidad (57). En definitiva eso es lo que se les sigue negando a todos aquellos que no caben en el concepto occidental

---

(52) M.<sup>a</sup> JOSÉ FARIÑAS DULCE: *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, cit., pág. 36. Sobre el «constitucionalismo global», véase L. FERRAJOLI: *Derechos y garantías...*, cit., págs. 117 y ss.; 152 y ss.

(53) INMANUEL KANT: *La paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1987, págs. 27 y ss.

(54) DAVID HELD utiliza esa idea para referirse a la integración del individuo en múltiples redes regionales y globales. *La democracia y el orden global*, cit., pág. 277.

(55) M.<sup>a</sup> JOSÉ FARIÑAS DULCE: «Ciudadanía universal versus ciudadanía fragmentada», cit., pág. 165-166.

(56) JAVIER DE LUCAS: *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*, Icaria, Barcelona, 1996, pág. 12.

(57) SYLVIANE AGACINSKI: *Política de sexos*, cit., págs. 25, 42.

de ciudadanía: *su igual y diferente humanidad*. Por ello es necesario asumir esa redefinición propugnada por el feminismo de un concepto de ciudadanía incluyente e integrador. Un concepto que ha de llevarnos a entender que «el universalismo no es sinónimo de etnocentrismo, ni de imposición de un modelo cultural, ni de exclusión de otros modelos culturales» (58). El universalismo ha de conciliarse necesariamente con el pluralismo, el cual supone «la existencia de universales contrapuestos y mutuamente excluyentes» (59).

Es decir, sólo podrá llegarse a una auténtica universalización de los derechos si todos los seres humanos son reconocidos como sujetos *desde sus diferencias* y no si se trata de imponer un modelo homogéneo (60). Y ello obliga a entender la igualdad como reconocimiento de las diferencias, superando la identificación de aquella con la identidad (61). Asumiendo que el Derecho, realmente, «no se nutre de la igualdad, sino de la diferencia. Es nuestra condición de individuos, es decir, de ejemplares únicos, la que se expresa a través de normas jurídicas. El Derecho ha sido inventado por los seres humanos para hacer valer las diferencias individuales. No para que todos seamos iguales, sino para que cada uno tenga derecho a ser diferente» (62). Todo ello supone admitir la «diferencia» no sólo como una realidad social, cultural o biológica sino como un valor jurídico-político (63). El gran reto de

---

(58) ROSA COBO: «Multiculturalismo, democracia paritaria y participación política...», cit., pág. 8.

(59) M.<sup>a</sup> JOSÉ FARIÑAS: *Globalización, ciudadanía, derechos humanos*, cit., pág. 46.

(60) Entendiendo por «diferencias», «los rasgos específicos que distinguen y, al mismo tiempo, individualizan a las personas y que, en cuanto tales, son tutelados por los derechos fundamentales». LUIGI FERRAJOLI: *Derechos y garantías. La ley del más débil*, cit., pág. 82. En el mismo sentido, véase NORBERTO BOBBIO: «Iguales y diferentes», *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Temas de Hoy, Madrid, 1997.

(61) Debemos tener en cuenta que «la consideración de la igualdad como un “valor” (esto es, como una condición ideal de la vida social, que debe perseguirse por los poderes públicos) supone necesariamente una remisión a concepciones culturales, históricamente acuñadas y válidas en cada momento, sobre el contenido de esa condición: la “igualdad” aparece así como una concepción histórica, de contenido en evolución permanente. Por ello, propugnar la igualdad la igualdad como valor implica una “apertura” del texto constitucional, a apreciaciones socio-culturales que incidirían sobre la interpretación de la normativa constitucional». LUIS LÓPEZ GUERRA: «Igualdad, no discriminación y acción positiva en la Constitución», *Mujer y Constitución en España*, CEPC, Madrid, 2000, págs. 21-22.

(62) JAVIER PÉREZ ROYO: *Curso de Derecho Constitucional*, cit., pág. 294.

(63) M.<sup>a</sup> JOSÉ FARIÑAS DULCE: «Ciudadanía “universal” versus ciudadanía “fragmentada”», cit., pág. 168. Hay que tener en cuenta que, como ha señalado F. VALLESPÍN, mientras que el debate igualdad/desigualdad remite a una discusión moderna, el debate igualdad/diferencia nos sitúa en un discurso posmoderno. «Igualdad y diferencia», en REYES MATE (ed.): *Pensar la igualdad y la diferencia*, Ed. Fundación Argenteria, Madrid, 1995, págs. 15 y ss.

la posmodernidad es, pues, «la elaboración de una garantía de la diferencia que sirva de hecho para garantizar la igualdad» (64).

Sólo desde el reconocimiento de ese «derecho a ser diferente» puede ser respetada la «dignidad» del ser humano que, recordemos, es «el fundamento del orden político y de la paz social» (art. 10.1 CE). Sólo desde una concepción *inclusiva* de la ciudadanía es posible superar las discriminaciones y lograr una igualdad real, sustancial, *efectiva*, entre todos los ciudadanos y ciudadanas. Algo que en nuestro sistema constitucional es un claro mandato dirigido a los poderes públicos, los cuales están obligados a *remover los obstáculos que impiden que la igualdad sea real y efectiva* (art. 9.2 CE). La igualdad del individuo y de los grupos en que se integra. Como bien señalara Ignacio de Otto, el art. 9.2 representa un principio guía de una «política de derechos fundamentales», es decir, de una política dirigida a conseguir las condiciones básicas para el ejercicio efectivo de todos los derechos y libertades (65). O, como dice Fernando Rey, utilizando la terminología de Forsthoft, constituye un «localizador ideológico de nuestra Constitución» (66). El mandato del art. 9.2 es, pues, la llave que permite, en nuestro sistema constitucional, profundizar en el principio de igualdad y no discriminación al actuar como «criterio de mesuración de las diferencias legislativas» (67). De esta manera, serán posibles los tratamientos diferenciados siempre que, como reiteradamente ha señalado la jurisprudencia de nuestro Tribunal Constitucional recogiendo la doctrina del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, haya una justificación *objetiva y razonable* (68). Incluso en relación con la igualdad de hombres y mujeres, nuestro TC ha admitido «*el esta-*

---

(64) L. FERRAJOLI: *Derechos y garantías...*, cit., pág. 93. Como señala KYMLICKA, «la carga de la prueba ya no recae únicamente en los defensores de los derechos de las minorías, en el sentido de instarles a mostrar que las reformas que proponen no generarían injusticias; la carga de la prueba recae igualmente en los defensores de las instituciones ciegas a las diferencias en el sentido de instarles a mostrar que el *statu quo* no genera injusticias para los grupos minoritarios». *La política vernácula*, cit., pág. 51.

(65) IGNACIO DE OTTO: «Igualdad», en VV.AA.: *Diccionario del sistema político español*, Akal, Madrid, 1984, pág. 454.

(66) FERNANDO REY MARTÍNEZ: «El principio de igualdad y el derecho fundamental a no ser discriminado por razón de sexo», *La Ley*, núm. 4984, 3 de febrero de 2000, pág. 6.

(67) JAVIER PÉREZ ROYO: *Curso de Derecho Constitucional*, cit., pág. 311. Como ha señalado ALFONSO DE JULIOS-CAMPUZANO: «la reivindicación de la tolerancia exige también no sólo un lacónico dejar hacer sino un compromiso efectivo con la remoción de obstáculos al libre desarrollo de la personalidad». *En las encrucijadas de la modernidad, Política, Derecho y Justicia*, Universidad de Sevilla, 2000, pág. 96.

(68) Véase al respecto OCTAVIO SALAZAR BENÍTEZ: *Las cuotas electorales femeninas: una exigencia del principio de igualdad sustancial*, Diputación Provincial de Córdoba, 2001, págs. 133 y ss.

*blecimiento de un “derecho desigual igualatorio”, es decir, la adopción de medidas reequilibradoras de situaciones sociales discriminatorias preexistentes para lograr una sustancial y efectiva equiparación entre las mujeres, socialmente desfavorecidas, y los hombres» (STC 229/92). Un «derecho desigual» que incluso puede plasmarse en medidas de discriminación positiva o inversa que han de posibilitar «la igualdad sustancial de sujetos que se encuentran en condiciones desfavorables de partida para muchas facetas de la vida social en las que está comprometido su propio desarrollo como persona» (STC 269/94, de 3 de octubre) (69). En todo caso, no deberíamos olvidar que «la determinación de la constitucionalidad del trato desigual consiste básicamente en una decisión no jurídica (sino política, filosófica, ética), a la que se reviste de un marco jurídico: la doctrina sobre la diferencia objetiva o razonable» (70).*

De esta manera es posible «romper» el estatus homogeneizador e igualador de todos los individuos ante la ley. Un estatus que, obviamente, y bajo su pretendida neutralidad, acaba beneficiando a los que se encuentran en las mejores condiciones en el punto de partida. Es decir, a aquellos que responden al canon de la cultura dominante, la cual, a su vez, suele generar estrategias de exclusión para autoafirmarse frente a las culturas que «amenazan» su posición de supremacía.

De ahí que se hable de una «ciudadanía diferenciada» —Charles Taylor, Will Kymlicka o Iris Young (71)—, de una «ciudadanía fragmentada» o, utilizando la acertada adjetivación de Rubio Carracedo, de una «ciudadanía compleja» (72) como modelos superadores de la función integradora de la ciudadanía homogénea de la modernidad al introducir el reconocimiento y la protección de las «diferencias». Frente a dicho reconocimiento, se argumenta el temor de que los derechos diferenciados rompan la estabilidad de los sistemas democráticos y debiliten el sentimiento de «identidad cívica». No

(69) Esta es la única sentencia en la que el TC ha tenido la oportunidad de pronunciarse sobre una medida de discriminación positiva o inversa, en concreto, sobre la reserva de plazas para minusválidos en el acceso a la función pública.

(70) DAVID GIMÉNEZ GLUCK: *Una manifestación polémica del principio de igualdad: acciones positivas moderadas y medidas de discriminación inversa*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1999, pág. 207.

(71) Véase el análisis que de las propuestas de estos tres autores hace MATTEO GIANNI en «¿Cuál podría ser la concepción liberal de ciudadanía diferenciada?», cit., págs. 31 y ss. Las obras de KYMLICKA y YOUNG aparecen citadas a lo largo del texto. De CHARLES TAYLOR, véase *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993.

(72) Esta última es la denominación que propone J. RUBIO CARRACEDO, en paralelismo con la idea de «igualdad compleja» de WALZER y con la de «justicia completa». «Pluralismo, multiculturalismo y ciudadanía compleja», cit., pág. 178.

creo, sin embargo, que ésas sean las consecuencias (73). Por el contrario, una ciudadanía «diferenciada» puede servir para resolver muchos de los conflictos que se plantean en las sociedades actuales (74). No deberíamos olvidar que «un modelo político-jurídico ciego al dolor, al género y a cualquier diferencia, alimenta y acrecienta las raíces de la injusticia» (75).

Y, entre otras cosas, ese reconocimiento de los *otros*, de los *diferentes*, puede servir para crear «un espacio de reciprocidad» que permita superar el individualismo hedonista y consumista que caracteriza a ciudadano posmoderno (76). Así apuraremos al máximo todas las riquezas que habitan en la «diversidad cultural» y acabaremos, o al menos suavizaremos, la ideología «consumista» que, en palabras de Barcellona, es «el nuevo cemento de la sociedad atomizada» (77).

Es necesario, pues, convertir a la ciudadanía, a esa *nueva* ciudadanía, en un elemento integrador, nivelador, que aglutine y que potencie la solidaridad y la comunicación (78). Y para ello sería necesario articular mecanismos para promover la integración de los actores desfavorecidos, tales como medidas de discriminación positiva que les permitan una real participación en el ámbito público (79). Es decir, «hay que proporcionar recursos políticos que les permitan participar activamente y con éxito en la definición de valores comunes» (80). Éstas son la principales propuestas que realiza la primera autora que habla de esa «ciudadanía diferenciada», Iris Young, la cual basa su reivindicación en la necesidad de visibilidad social de los grupos oprimidos y en la necesidad de adoptar políticas de acción positiva como mecanismos compen-

---

(73) Como señala KYMLICKA, hay que utilizar, más que el «lenguaje de la estabilidad», el de la libertad o la justicia. *Sociedad multicultural*, cit., pág. 239.

(74) MARÍA JOSÉ FARIÑAS: «Ciudadanía “universal”...», cit., pág. 174.

(75) M.<sup>a</sup> JOSÉ ANÓN ROIG: «La interculturalidad posible...», *El multiculturalismo*, cit., pág. 263. Llega a las mismas conclusiones W. KYMLICKA al analizar las políticas relativas a la inmigración. *La política vernácula*, cit., pág. 203.

(76) Véase al respecto MARÍA DE LOURDES SOUZA: «La individualidad posmoderna: una lectura del pensamiento de Pietro Barcellona y Boaventura de Sousa Santos», *El vínculo social...*, cit., págs. 219 y ss.

(77) P. BARCELLONA: *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, cit., pág. 24.

(78) ALFONSO DE JULIOS-CAMPUZANO: «La paradoja de la ciudadanía...», cit., pág. 23.

(79) La representación de estos grupos debe implicar tres actividades: a) la autoorganización de sus miembros; b) la expresión de un análisis de grupo de cómo les afectan las distintas políticas; c) el poder de veto respecto a políticas específicas que afecten directamente al grupo. IRIS YOUNG: «Vida política y diferencia de género», cit., pág. 111.

(80) MATEO GIANNI: «¿Cuál podría ser la concepción liberal de ciudadanía diferenciada?», en *La multiculturalidad*, cit., pág. 46.

sadores de los sesgos culturales que imponen los patrones dominantes (81). Aunque no entraré en él, esta cuestión plantea el debate en torno a la modificación de la representación política en un sentido clásico. No cabe duda de que la llamada «representación especular», es decir, la que lleve a que los órganos representativos sean una imagen de los diferentes grupos o colectividades existentes en una comunidad nacional, presenta muchos problemas en la práctica (82). En todo caso, sí que sería posible articular mecanismos para garantizar que determinados colectivos tuvieran voz en la toma de decisiones públicas, fomentando los canales de participación en determinados ámbitos de la Administración y, en definitiva, articulando vías para desarrollar lo que se ha llamado «democracia deliberativa» (83). La representación de grupo constituye «el mejor antídoto para el egoísmo autoengañante disfrazado como interés general o imparcial» (84). Como señala Habermas con respecto a las mujeres, el proceso democrático tiene que garantizar al mismo tiempo la autonomía privada y la pública: «los derechos subjetivos, que deben garantizar a las mujeres una configuración autónoma de la vida, apenas pueden ser formulados de modo adecuado si antes los afectados no articulan y fundamentan por sí mismos en discusiones públicas los puntos de vista relevantes para el tratamiento igual y desigual de los casos típicos. *La autonomía privada de los ciudadanos iguales en derechos sólo puede ser asegurada activando al mismo compás su autonomía ciudadana*» (85).

En definitiva, esa nueva ciudadanía debería responder a la triple exigencia que propone Rubio Carracedo:

a) *iguales derechos fundamentales* para todos lo que implica una *política universalista* de integración de tales mínimos comunes irrenunciables;

b) *derechos diferenciales* de todos los grupos, mayoría y minorías, que componen la estructura organizativa del Estado (todo Estado es, en mayor o

---

(81) I. M. YOUNG: «Vida política y diferencia de grupo», cit., pág. 123. Desarrolla con más profundidad estas ideas en *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990 (traducción española de SILVINA ÁLVAREZ en Cátedra, Madrid, 2000).

(82) Llama la atención sobre estas dificultades WILL KYMLICKA, el cual reconoce que puede estar justificado en determinados contextos un cierto grado de representación especular. *Sociedad multicultural*, cit., págs. 187 y ss. Sobre esta cuestión, véase ANNE PHILLIPS: «La política de la presencia: la reforma de la representación política», en *Ciudadanía: justicia social, identidad y participación*, cit., págs. 235 y ss.

(83) Véanse las conclusiones que en este sentido plantea WILL KYMLICKA: *Sociedad multicultural*, cit., págs. 195 y ss.

(84) IRIS YOUNG: «Vida política y diferencia de grupo», cit., pág. 113.

(85) J. HABERMAS: «¿Qué significa “política deliberativa”»? *La inclusión del otro*, cit., pág. 258.

menor grado, multisocial o multicultural), lo que implica una *política de reconocimiento* tanto en la esfera privada como en la pública;

c) *condiciones mínimas de igualdad para la dialéctica o diálogo libre y abierto* de todos los grupos socioculturales, lo que implica una *política multicultural* que incluye disposiciones transitorias de «discriminación inversa», de currículos multiculturales, de incentivación del intercambio etnocultural, etc., así como la prevención de toda desviación homogeneizadora o asimilacionista en la cultura hegemónica (86).

#### 4. EL DERECHO A LA IDENTIDAD CULTURAL

Los ordenamientos jurídicos deben, pues, incorporar la «diferencia» como un valor integrante de la «igualdad». En esta nueva dimensión cobra un especial protagonismo el derecho a la propia cultura o, en un sentido más amplio, lo que aquí llamaremos el derecho a la propia identidad (87). Y así, mientras que en relación al derecho a acceder y participar en la cultura como bien primario el objetivo es que todos seamos iguales, el derecho a la propia identidad cultural, al propio patrimonio y herencias culturales reclama la diferencia (88).

La identidad cultural es un elemento fundamental para el desarrollo del individuo, para su realización (89). Es un elemento configurador de su autonomía (90), así como de las condiciones de su bienestar. Autonomía entendida como «la capacidad de los seres humanos de razonar conscientemente, de

(86) J. RUBIO CARRACEDO: «Pluralismo, multiculturalismo y ciudadanía compleja», cit., págs. 180-181.

(87) En la Conferencia Mundial de Políticas Culturales organizada por la UNESCO en México en 1982 se definió la cultura como «conjunto de rasgos distintivos, espirituales, materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social. Eso engloba, además de las artes y de las letras, las formas de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias».

(88) JAVIER DE LUCAS: «Las(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos», cit., pág. 76.

(89) «Si la autonomía individual y la identidad personal están vinculadas a la pertenencia a la propia cultura societal, desarrollar una teoría de los derechos de las culturas minoritarias debería ser en buena lógica una de las tareas fundamentales de cualquier teoría liberal». WILL KYMLICKA: *Ciudadanía multicultural*, cit., págs. 178-179.

(90) Se ha llegado a afirmar que el nuevo reto del derecho es «hacer efectivo el ideal de la autonomía como principio-guía de la jurídico». ALFONSO DE JULIOS-CAMPUZANO: *En las encrucijadas de la modernidad. Política, Derecho y Justicia*. Universidad de Sevilla, 2000, pág. 298.

ser reflexivos y autodeterminantes. Implica cierta habilidad para juzgar, escoger y actuar entre los distintos cursos de acción, posibles en la vida privada al igual que en la pública» (91). Tiene, pues, una íntima relación con la «dignidad», base de todos los derechos y libertades y, en definitiva, de cualquier sistema constitucional. Constituye no sólo una «estructura simbólica» que permite al individuo ser totalmente autónomo, sino también un «contexto» que se estima importante ya que «proporciona opciones significativas para determinar su propia concepción del bien» (92).

Como afirma Kymlicka, «la libertad está íntimamente vinculada con —y depende de— la cultura» (93). Y, deberíamos añadir, también con el pluralismo (94). Por lo tanto, la democracia ha de ser necesariamente multicultural. Pero es que, al margen del régimen político en que nos encontremos, todas las sociedades son, de hecho, multiculturales (95). En cualquier sociedad conviven múltiples concepciones del bien. Cosa distinta es su visibilidad o su traducción política y jurídica. Como he señalado, el Estado moderno se construyó sobre el «ocultamiento» de esas diferencias y sobre una pretendida uniformidad también cultural. La presencia creciente de hombres y mujeres procedentes de ámbitos culturales diversos al occidental está provocando una ruptura de esa «ficción ilustrada».

La «identidad cultural» ha de formar parte, pues, de la realización de la igualdad en las sociedades democráticas. De esta manera, podríamos definir la ciudadanía *diferenciada* como «el estatus político basado en la idea de que la ciudadanía no sólo está constituida por derechos individuales, sino que tiene en cuenta las particularidades colectivas culturales de los grupos de los que forman parte los individuos» (96). Algo que viene a romper el «culto a

---

(91) DAVID HELD: *Modelos de democracia*, Alianza, Madrid, 1993, pág. 325.

(92) M. GIANNI: «¿Cuál podría ser la concepción liberal de ciudadanía diferenciada?», cit., pág. 35. Como afirma HABERMAS, «la integridad de la persona jurídica individual no puede ser garantizada sin la protección de aquellos ámbitos compartidos de experiencia y vida en los que ha sido socializada y se ha formado su identidad». «La lucha por el reconocimiento en el Estado», *La inclusión del otro*, cit., pág. 209.

(93) W. KYMLICKA: *Sociedad multicultural*, cit., pág. 111. Lo reitera en *La política vernácula*, cit., pág. 229.

(94) «Pluralismo significa consecución de la mayor medida posible de libertad pública y privada, con lo que el pluralismo se convierte así en vía y sendero por antonomasia para alcanzar la libertad». Peter HÄBERLE: *Pluralismo y Constitución*, Tecnos, Madrid, 2002, pág. 116.

(95) Es decir, el multiculturalismo no es bueno o malo. Simplemente existe. JAVIER DE LUCAS: «La(s) sociedad(es) multiculturales y los conflictos políticos y jurídicos», *El multiculturalismo*, cit., pág. 62.

(96) M.<sup>a</sup> JOSÉ ANÓN REIG: «La interculturalidad posible: ciudadanía diferenciada y derechos», *El multiculturalismo*, cit., pág. 228.

la persona» propio de la tradición liberal, el individualismo sobre el que se edificó el Estado moderno y su concepción de los derechos y libertades. De acuerdo con estos parámetros, sólo los individuos, en cuanto seres morales, podrían ser titulares de derechos. Una tradición que desconocía la existencia de determinados bienes configurados por procesos de socialización, historias compartidas o herencias colectivas. En ese sentido, los «derechos colectivos» (97) pueden concebirse como bienes públicos, como «bienes importantes para el bienestar de un conjunto de personas, de ahí que la referencia al grupo resulte ineludible» (98). Los derechos colectivos suponen, pues, una concepción del individuo inserto en un determinado contexto, condicionado por una herencia cultural e integrante de una comunidad de valores. Y así, las identidades culturales «representan también una *situación*, en la que los seres humanos se encuentran y, como tal, ha de servir de base para el desarrollo de derechos de identidad o de derechos colectivos a la preservación y a la protección de las diferencias...» (99).

El gran interrogante que se plantea es si todas las culturas tienen el mismo valor o si, en definitiva, todas ellas tienen cabida en el marco de un Estado democrático. De entrada, y como afirma Adela Cortina, «no todas las culturas son dignas a priori... pero tampoco podemos afirmar a priori que hay culturas carentes de cualquier valor» (100). De acuerdo con la conexión que existe entre autonomía e identidad cultural, no deberían admitirse las manifestaciones culturales que supongan una restricción de la autonomía del individuo. Es decir, lo que de ninguna manera cabría admitir

---

(97) Como señala KYMLICKA, la dicotomía derechos individuales/derechos colectivos es falsa. La cuestión de si el derecho es o no colectivo es «moralmente irrelevante. Lo relevante es si son derechos específicos en función del grupo». *Ciudadanía multicultural*, cit., págs. 72, 74. Como apunta RAINER BAUBÖK, «la justificación de los derechos colectivos nace entonces de los intereses individuales y del valor decisivo de su bienestar, no de un valor decisivo del colectivo mismo». «Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos», *Ciudadanía: justicia social...*, cit., pág. 171.

(98) NEUS TOBISCO, siguiendo la teoría de RAZ, en «La interculturalidad posible: el reconocimiento de los derechos colectivos», cit., pág. 304.

(99) M.<sup>a</sup> JOSÉ FARIÑAS: *Globalización, ciudadanía y derechos humanos*, cit., pág. 41. Como afirma HABERMAS, «también desde el punto de vista jurídico, la persona singular sólo puede ser protegida *junto* con el contexto de sus procesos de formación, esto es, con un acceso asegurado a las relaciones interpersonales, a las redes sociales y a las formas de vida culturales». «Inclusión: ¿incorporación o integración?», en *La inclusión del otro*, cit., pág. 118.

(100) ADELA CORTINA: *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, 2001, pág. 182. O, como afirma KYMLICKA, «todas las culturas tienen aspectos iliberales, de la misma manera que pocas son las culturas que reprimen totalmente la libertad individual». *Ciudadanía multicultural*, cit., pág. 236.

es lo que Kymlicka llama «restricciones internas» (101). Por ello, y tal y como plantea Habermas, «sólo pueden mantenerse aquellas tradiciones y formas de vida que vinculan a sus miembros con tal que se sometan a un examen crítico y dejen a las generaciones futuras la *opción* de aprender de otras tradiciones o de convertirse a otra cultura y de zarpar hacia otras costas» (102).

A las dificultades que plantea ese interrogante habría que sumar las que genera la búsqueda de una «identidad compartida» que sirva de sustrato unificador de la pluralidad existente en la sociedad. Lo que sí está claro es que ya no puede servir como tal la historia, la lengua o la religión común. De ahí que se hagan diferentes propuestas, tales como «los valores constitucionales», los derechos humanos, la dignidad, en definitiva. Baste recordar, por ejemplo, la tesis de Habermas sobre el «patriotismo constitucional». Una tesis que ha merecer nuestra crítica en cuanto que trata de establecer una justicia meramente procedimental (103). Como nos recuerda Adela Cortina, «no basta la justicia procedimental para vivir, hacen falta el sentido y la felicidad que se encuentran en las comunidades» (104). En definitiva, el gran error de la tesis de Habermas es la identificación de «democracia» y «universalidad», es decir, «haber pensado que la adhesión a unos principios universales es una condición de la tolerancia política. Más bien habría que decir lo contrario: es tolerante quien sabe de la particularidad, opiniones e intereses que explican y limitan al tiempo su posición en el conjunto de la sociedad, quien está seguro de no representar a la totalidad ni tener el monopolio de las bue-

---

(101) WILL KYMLICKA: *Ciudadanía multicultural*, cit., pág. 58.

(102) J. HABERMAS: «La lucha por el reconocimiento en el Estado», *La inclusión del otro*, cit., pág. 210.

(103) HABERMAS mantiene que «en las sociedades complejas la ciudadanía no puede ser mantenida unida mediante un consenso sustantivo sobre valores, sino a través de un consenso sobre el procedimiento legislativo legítimo y sobre el ejercicio del poder». Y continúa diciendo más adelante: «El universalismo de los principios jurídicos se refleja en un *consenso procedimental* que, por cierto, debe *insertarse* en el contexto de una cultura política, determinada siempre históricamente, a la que podría denominarse *patriotismo constitucional*», «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de Derecho», *La inclusión del otro*, cit., pág. 214.

Tesis que ha merecido muchas críticas por su carácter formal y abstracto. Se trata, siguiendo a M.<sup>a</sup> JOSÉ FARIÑAS, de una tesis universalista que deja de lado los referentes empíricos relacionados con la historia, el territorio, el idioma o las diferencias culturales. *Globalización, ciudadanía, derechos humanos*, cit., pág. 52. La autora cita la crítica de TOURAINE, según el cual se trata de una teoría «procedimental» que llega a tolerar la presencia de otras culturas pero que las «sitúa ante los otros como ante las vitrinas de un museo». A. TOURAINE: *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, PPC, Madrid, 1997, pág. 18.

(104) ADELA CORTINA: *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, cit., pág. 32.

nas intenciones, quien no excluye al discrepante como “irracional”, aunque lo considere profundamente equivocado» (105).

El gran riesgo que además conllevan estos planteamientos es que suelen proponerse desde una «lectura» occidental y, por lo tanto, uniformizadora (106). Como ha advertido Pérez Luño, «la idea de un modelo ideal/universal de cultura o de política capaz de servir de canon para todas las sociedades y, en consecuencia, exportable a todas ellas, es una falacia; se trata de una hipóstasis destinada a enmascarar la imposición coactiva y/o ideológica de un modelo histórico y concreto, por tanto, de una forma de particularismo político cultural: el modelo europeo occidental en su versión forjada en la modernidad» (107). Es la gran crítica que podemos hacer a posturas «integracionistas» como la de Giovanni Sartori, que sólo aceptan el pluralismo cultural condicionado a su integración en los valores dominantes en Occidente (108). Difícilmente los individuos podrán interiorizar y hacer suyos unos valores, requisito fundamental para dar solidez y continuidad a un proyecto político, impuestos desde una concepción dominante. No deberíamos olvidar que la «ciudadanía simple, sea de mera asimilación (integración homogeneizadora) o de mera diferenciación (integración segregadora), es la madre de todos los fanatismos» (109).

---

(105) DANIEL INNERARITY: *La transformación de la política*, cit., pág. 99. En un sentido similar se pronuncia Dominique Schnapper cuando afirma que «la adhesión intelectual a principios abstractos —derechos humanos, respeto al Estado de derecho— no podrá reemplazar, al menos en un futuro previsible, la movilización política y afectiva que suscita la interiorización de la tradición nacional». *La comunidad de los ciudadanos*, cit., pág. 50.

(106) «El eurocentrismo significa para los multiculturalistas considerar a la civilización europea como la forma más elevada de vida alcanzada por la humanidad y tomarla como criterio para juzgar a las otras formas de vida; eurocentrismo es también considerar que la civilización europea no debe nada a otras civilizaciones no europeas, pues se entiende básicamente que la civilización europea tiene sus fundamentos en el mundo griego antiguo y en el cristianismo, y que el individualismo, la secularización del pensamiento y la ciencia son productos europeos». JOAQUÍN ABELLÁN: «Los retos del multiculturalismo para el Estado moderno», en *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*, cit., pág. 22.

(107) A. E. PÉREZ LUÑO: «La universalidad de los derechos humanos», en *Los derechos: entre la ética, el poder y el derecho*, Dykinson, Madrid, 2000, pág. 57.

(108) GIOVANNI SARTORI: *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001. Véase las críticas que realiza JAVIER DE LUCAS sobre las teorías de SARTORI a las que califica como «caricatura del multiculturalismo como ideología antidemocrática», «La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos», cit., págs. 70 y ss.

(109) J. RUBIO CARRACEDO: «Pluralismo, multiculturalismo y ciudadanía compleja», cit., pág. 187.

Pero es que, además, no deberíamos olvidarnos de dos datos fundamentales. El primero de ellos que la identidad sólo se construye en referencia a las «demás» identidades (110). Por ello, no es conveniente aniquilar los diversos códigos de valoración ni convertir una identidad cultural en dominante. Es decir, atenta contra la dignidad del ser humano y, por tanto, contra la justicia, el establecimiento de una jerarquía de identidades que es lo que, en definitiva, persigue el fenómeno de la globalización. Como ha sentenciado Held, «el compromiso con la autonomía democrática implica un compromiso con la reducción de los privilegios de los privilegiados, con el fin de establecer una sociedad plenamente democrática» (111).

Al dato incontestable de que ninguna cultura es pura, sino que se va haciendo por el contacto y el contraste con otras culturas, habría que sumar su carácter dinámico. Ello lleva a unas sociedades necesariamente conflictivas, dinámicas, abiertas, en las que habrá que mantener «una relación fluida e inconclusa entre lo diverso y lo común» (112). Las culturas están sometidas a una permanente interacción (113). Evolucionan, precisamente, por el contacto y el contraste entre ellas (114), hasta el punto que podemos afirmar que en el mundo moderno la gente vive «en un caleidoscopio de cultura» (115). Como señala Lamo de Espinosa, «las culturas no son, se hacen, y se hacen en referencia unas con otras. Un hacerse (finalmente) que alude, no sólo a su devenir consciente, no sólo a que es el contraste cultural lo que permite a los sujetos darse cuenta de la singularidad de su propia cultura, sino también a

(110) «No puede haber identidad sin rechazo de la identificación con el otro, pero si el rechazo se convierte en aniquilación, la identidad se disuelve también. Al proteger mi identidad absolutizándola, según una lógica externa, acabo por suprimirme a mí mismo: para salvarme, muero», P. BARCELONA: *Postmodernidad y comunidad*, cit., pág. 81.

(111) DAVID HELD: *Modelos de democracia*, cit., pág. 355.

(112) ALFONSO DE JULIOS-CAMPUZANO: *En las encrucijadas de la modernidad. Política, Derecho y Justicia*, cit., pág. 107. Como señala SALVADOR GINER, «esa es la paradoja de la diversidad que conduce a lo universal». «La urdimbre moral de la modernidad», en S. GINER y R. SCARTEZZINI (eds.): *Universalidad y diferencia*, Alianza, Madrid, 1996, pág. 72.

(113) Una interacción e, incluso, un conflicto «positivo», lejos del «choque de civilizaciones» que pregona HUNGTINTON.

(114) «El cambio acelerado de las sociedades modernas hace saltar por los aires todas las formas de vida estáticas. Las culturas sólo sobreviven si obtienen de la crítica y de la secesión la fuerza para su autotransformación. Las garantías jurídicas sólo pueden apoyarse en que cada persona retenga en su medio cultural la posibilidad de generar esta fuerza. Y ésta no emana de la separación de los extraños y de lo extraño, sino también, al menos, del intercambio con los extraños y con lo extraño». «La lucha por el reconocimiento en el Estado», *La inclusión del otro*, cit., pág. 212.

(115) En palabras de JEREMY WALDRON, citado por W. KYMLICKA en *La política vernácula*, cit., pág. 230.

que mediante ese contraste las culturas se reconstruyen y reelaboran, cambian, aceptando mezclas parciales o segregando rechazos» (116). Incluso podemos llegar a afirmar que «todos somos multiculturales», es decir, todos somos resultado del entrecruzamiento en nuestras biografías de rasgos y elementos culturales variados (...) Y el difícil equilibrio de esas identificaciones alternativas y/o complementarias debe ser reconstruido cotidianamente en función de los contextos de acción, de las circunstancias, de las situaciones, de los talentos, de los interlocutores» (117). La «integración pluralista» ha de tender, en definitiva, a un «derrumbe de los límites culturales» (118).

Incluso los valores que se argumentan como justificadores de un «mínimo común denominador» son inestables y dinámicos (119). La misma idea de lo que es justo o injusto está sometida a dimensiones temporales y espaciales (120). Cada vez hay menos lugar para «los principios jurídicos universales», pues en el mundo actual «nada hay de estable, universal y permanente» (121). La unidad que representa el «consenso» es prácticamente imposible de alcanzar en la actualidad. En todo caso, serán posibles diversos «consensos», o mejor compromisos, a través de los cuales se procesen las diferencias (122). Esta «im-

(116) E. LAMO DE ESPINOSA: «Fronteras culturales», cit., pág. 17.

(117) E. LAMO DE ESPINOSA: «Fronteras culturales», cit., pág. 26.

(118) «Los miembros de un grupo étnico entablarán relación y se unirán con lazos de amistad con miembros de otros grupos, adoptando nuevas identidades y prácticas. A la inversa, los miembros de la sociedad general adoptarán prácticas que anteriormente se asociaban con un grupo particular». W. KYMLICKA: *La política vernácula*, cit., pág. 207.

(119) Los valores están cediendo continuamente, modificándose en sus perfiles, engordando o adelgazando, por lo que su experiencia es también «la del fondo que se desfonda, del fondo en el que es imposible hacer pie y tocar fondo, que es fondo y abismo». J. IGNACIO MARTÍNEZ GARCÍA: «La Constitución, fundamento inquieto del Derecho», *Revista Española de Derecho Constitucional*, núm. 55, enero-abril 1999, pág. 194.

(120) Sobre el «reformismo» connatural a los sistemas democráticos, véase GIANFRANCO PASQUINO: *La democracia exigente*, Alianza, Madrid, 2000, págs. 76-77.

(121) ALFONSO DE JULIOS-CAMPUZANO: *En las encrucijadas de la Modernidad*, cit., pág. 293.

(122) «La insistencia en la unidad consensual minusvalora la función del disenso en la vida de los sistemas sociales. El disenso es una operación normal en la operación de los sistemas sociales complejos, que pueden entenderse como un procesamiento regulado de diferencias y disensos. La ciencia no progresa mediante la formación de consensos sino gracias a que procesa el disenso como crítica; el sistema jurídico procesa conflictos y es conflictivo hasta en sus principios procesales; educar no debe ser entendido como la generación de un consenso entre el profesor y el alumno, sino como la formación de identidad y competencias en orden a ser capaz de procesar diferencias». DANIEL INNERARITY: *La transformación de la política*, cit., pág. 150. En estos planteamientos de búsqueda de consensos y compromisos se basa JOHN GRAY en *Las dos caras del liberalismo: una interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Ibérica, 2001.

perfección» es precisamente uno de los mayores méritos de los Estados constitucionales (123).

Los principios y valores constitucionales sólo pueden actualizarse en el mundo actual a través de la «mitezza» (124), utilizando la terminología de Zagrebelsky, en la que «la visión de la política que está implícita no es la de la relación de exclusión o imposición por la fuerza (en el sentido de amigo-enemigo hobbesiano y schmittiano), sino la inclusiva de integración a través de la red de valores y procedimientos comunicativos, que es además la única visión no catastrófica de la política posible en nuestro tiempo» (125). De lo contrario, y al defender una idea «fundamentalista» de cultura y de valores, estaríamos aniquilando la esencia misma de toda cultura, es decir, su carácter abierto y dinámico. Las democracias actuales han de sustentarse, pues, en «la apertura de ideas sobre el bien común» (126) y en la creación de un marco que fomente la realización de valores plurales (127).

Habrà, pues, que buscar los equilibrios que daràn lugar a una perenne inestabilidad y, sobre todo, habrá que ensanchar, como hemos dicho, el entendimiento de la igualdad. El nuevo «orden público» deberá sustentarse sobre la idea «positiva» de conflicto y en la permanente negociación (128), ya que los valores no se pueden ordenar según una jerarquía fija y permanente (129). En palabras de Manuel Delgado, «el orden de la vida pública lo es

(123) Como apunta FERRAJOLI: el carácter imperfecto de los ordenamientos jurídicos de los Estados constitucionales de Derecho se debe a la incorporación de «vínculos sustanciales». *Derechos y garantías...*, cit., pág. 24. O, como apunta DANIEL INNENARITY, «quizá también la democracia no sea sino un sistema en el que se reconoce un valor positivo a la ingobernabilidad». *La transformación de la política*, cit., pág. 23.

(124) Utilizo el término original en italiano porque me parece mucho más significativo que el utilizado en la traducción al castellano («ductilidad»). *Mitezza* se refiere a un comportamiento o actitud inspirado en una paciente y benevolente humanidad, en la docilidad, en la ausencia de dureza y severidad. Creo que esa es la dimensión que el Derecho debe adquirir para poder regular los conflictos de las sociedades plurales del siglo XXI.

(125) G. ZAGREBELSKY: *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, Trotta, Madrid, 1995, pág. 15.

(126) P. HÄBERLE: *Pluralismo y Constitución*, cit., pág. 137.

(127) Como señala PABLO BADILLO, recogiendo la perspectiva de JOHN KEKES, el ideal no puede ser un valor específico, ni siquiera una combinación de valores específicos, sino que es una forma de vida en la que pueda ser perseguido el abanico más amplio de valores específicos. «¿Pluralismo vs. Multiculturalismo?», cit., pág. 47.

(128) Uno de los rasgos fundamentales del pluralismo, conectado a la pluralidad y condicionalidad de los valores, es la inevitabilidad de los conflictos. Véase al respecto PABLO BADILLO O'FARRELL: «¿Pluralismo vs. Culturalismo?», en *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*, cit., págs. 37 y ss.

(129) «Es, por tanto, el juicio trágico y contextual el que adquiere protagonismo en esta

de los acomodamientos sucesivos, una organización espacial de los tránsitos en que la liquidez y la buena circulación quedan aseguradas por una disuasión cooperativa, una multitud de micronegociaciones» (130). Sólo de esta forma iremos asumiendo que «el ideal democrático no consiste en negar o ignorar los conflictos, sino en hacerlos productivos» (131). Hacia esa dirección deberemos enfocar la «civilidad», esa virtud que Kymlicka reconoce como uno de los requisitos básicos de la ciudadanía liberal y que guarda una estrecha relación con el principio de no discriminación (132). Éste es el único camino para lograr unos mínimos de «paz social» en nuestras sociedades (133). Unas sociedades en las que ya no es posible configurar un «pacto social» sobre la ficción de la unidad y la consiguiente negación de la diversidad y en las que habrá que subrayar el carácter mediador de la ciudadanía en cuanto concepto que «une la racionalidad de la justicia con el calor del sentimiento de pertenencia» (134).

---

visión de las cosas frente a la teoría cerrada con pretensiones universalistas». ELENA GARCÍA GUTIÁN: «La repercusión política del pluralismo valorativo», en *Pluralismo, tolerancia, multiculturalismo*, cit., pág. 119.

(130) MANUEL DELGADO: «Cohesión no es coherencia. Diversidad cultural y espacio público», *El multiculturalismo*, cit., pág. 348.

(131) DANIEL INNERARITY: *La transformación de la política*, cit., pág. 196.

(132) W. KYMLICKA: *La política vernácula*, cit., pág. 348.

(133) M.<sup>a</sup> JOSÉ FARIÑAS propone utilizar la «hermenéutica del diálogo», mediante la cual «no se pretende convencer a los “otros” de las bondades intrínsecas de nuestros universales ni una síntesis de culturas diferentes ni un sincretismo cultural, ni equilibrios dualistas, sino el respeto mutuo y solidario de todas ellas y la equivalencia funcional de las mismas, así como la comunicación e interpolación mutuas». *Globalización, ciudadanía, derechos humanos*, cit., pág. 57.

(134) ADELA CORTINA: *Ciudadanos del mundo...*, cit., pág. 35.