

REPUBLICANISMO, CONSTITUCIONALISMO Y DIVERSIDAD CULTURAL. MÁS ALLÁ DE LA TOLERANCIA LIBERAL (*)

JUAN CARLOS VELASCO ARROYO

SUMARIO

INTRODUCCIÓN.—1. EL CONSTITUCIONALISMO LIBERAL COMO NACIONALISMO ENCUBIERTO.—2. LOS LÍMITES ESTRUCTURALES DE LA TOLERANCIA.—3. REPUBLICANISMO CÍVICO Y PLURALISMO IDENTITARIO: 3.1. *La identidad colectiva de tipo republicano*. 3.2. *Implicaciones institucionales: un modelo constitucional abierto*.—BIBLIOGRAFÍA.

Los modernos Estados constitucionales fueron diseñados, además de para limitar el poder del soberano, con el objetivo expreso de regular legalmente la coexistencia de individuos y grupos con creencias y formas de vida diversas. Más concretamente, en su gestación histórica se presentaron como mecanismos jurídico-políticos destinados a asegurar la convivencia en sociedades donde la unidad religiosa o cultural se había visto resquebrajada por discrepancias que se concebían como irreconciliables. Para paliar dicho estado de cosas se previó la articulación de acuerdos neutrales de naturaleza procedimental que regularan tales materias. Desde la época de Hobbes, Pufendorf y Locke hasta nuestros días la teoría constitucional dominante ha persistido en tales criterios básicos. Sin embargo, la práctica real ha discurrido a menudo por otro lado y el grado de ejecución de dichos cometidos no ha sido siempre el más adecuado.

(*) El presente trabajo se ha realizado gracias al apoyo de la Fundación *Alexander von Humboldt*, que financió el desarrollo del proyecto de investigación «Pluralismo cultural, derecho y democracia», que el autor llevó a cabo en la Universidad de Tübinga (Alemania) entre 2002 y 2003. Agradezco a Fernando Colom y a Julio Seoane los atinados comentarios y observaciones que efectuaron a la versión inicial.

En el escenario político previsto por la teoría constitucional han ido aflorando nuevas tensiones provocadas por las demandas de reconocimiento de *formas colectivas de identidad*, demandas que, aunque a decir verdad nunca habían remitido del todo, en las últimas décadas se han tomado más intensas y han adoptado perfiles inéditos. A los dos lados del Atlántico son numerosas las democracias constitucionales que han tenido que afrontar —la mayoría de las veces, a regañadientes— reiteradas embestidas de movimientos nacionalistas, grupos étnicos y minorías varias. Esta renovada relevancia pública de las diferencias étnicas, nacionales, lingüísticas o religiosas existentes entre los diversos grupos que conforman una sociedad —o que conviven en ella— representa un reto para la teoría política liberal y plantea problemas agudos a la teoría jurídica del constitucionalismo. De ahí que resulte más que pertinente preguntarse, tal como hace el filósofo canadiense James Tully (1999, 1) de manera nada retórica al inicio de su riguroso y sugerente libro acerca de las respuestas del constitucionalismo ante las actuales demandas de reconocimiento (*Une étrange multiplicité. Le constitutionalisme à une époque de diversité*), si realmente «una constitución moderna puede reconocer la diversidad cultural y hacerle un sitio» adecuado (1).

Antes de intentar ofrecer una respuesta a la cuestión formulada por Tully, servirá sin duda de ilustración repasar las diversas formas con las que se ha respondido en términos políticos al desafío del pluralismo identitario. En atención a la relevancia concedida a las dimensiones individual y colectiva de la identidad, pueden distinguirse entre los teóricos contemporáneos tres modelos básicos de comunidad política: en primer lugar, un modelo de carácter universalista, el liberalismo, según el cual la asociación política se erige con el objeto de garantizar la identidad individual, de tal modo que la salvaguarda de la autonomía personal se convierte en el valor central; en segundo lugar, se encontraría un modelo de carácter más bien particularista o, si se prefiere, comunitarista, cuyas versiones más habituales adquieren los tintes propios del nacionalismo: la comunidad política estaría básicamente al servicio del mantenimiento de la identidad comunal, definida en términos étnico-culturales (o, con otras palabras, de una identidad nucleada con frecuencia, aunque no necesariamente, en torno a elementos primordiales tales

(1) En el mencionado libro de JAMES TULLY (1999) se realiza una detallada deconstrucción del constitucionalismo liberal, sobre la que se apoyará en parte la exposición que se hará aquí sobre este tema. Como es sabido, este autor pertenece a una serie de filósofos canadienses contemporáneos (entre los que se incluirían, entre otros, Charles Taylor y Will Kymlicka) que, inspirados y provocados por el movimiento separatista quebequés, han repensado en profundidad la teoría y la praxis del liberalismo y han elaborado una teoría de las minorías culturales.

como la raza, la lengua o la religión); y, finalmente, el modelo republicano, que concibe la comunidad política como expresión de una identidad «cívica» y exige de sus miembros un compromiso activo con los asuntos públicos: en este marco político el valor-guía sería la noción de autodeterminación colectiva.

Según afirma Ronald Beiner (1997, 16), autor de la mencionada taxonomía, en nuestros días los ciudadanos de a pie a menudo se ven «constreñidos por los imperativos opuestos del liberalismo y el nacionalismo». Salir de esta disyuntiva no parece nada fácil. Del nacionalismo, en particular, no parece sencillo liberarse, pues su componente simbólico-cultural posee una *vis expansiva* tan asombrosa que es capaz de impregnar cuanto toca: «Ha sido y es la religión laica que hace nacionales a todas las religiones; ha sido y es la ideología política que recubre e, incluso, anula nacionalmente las demás ideologías» (Caminal Badía, 1997, 10). Por su parte, del liberalismo, como se verá en este mismo artículo, no es posible desprenderse sin trastocar profundamente la arquitectura política de nuestras sociedades democráticas. Cabría pensar que para superar este dilema el tercer modelo señalado, el republicanismo, es de poca ayuda, puesto que se halla escasamente articulado y en la práctica apenas existen casos que sirvan para ejemplificarlo convincentemente. Pese a que destacados autores multiculturalistas, como Kymlicka (2003, 64-65), niegan de plano la posibilidad de que el republicanismo pueda representar una alternativa plausible, los argumentos esgrimidos por ellos no son óbice, sin embargo, para explorar la viabilidad y, sobre todo, examinar las virtualidades de esa tercera senda. El sorprendente resurgimiento que el republicanismo ha experimentado en la última década —al menos, en los medios académicos— daría aún más pábulo a esta posibilidad (2). Entre los intérpretes más recientes de esa ya milenaria corriente de pensamiento político —a los que, en puridad, habría que denominar *neorrepublicanos*, en la medida en que rompen con algunos moldes de dicha tradición y adoptan ciertas soluciones liberales— se dan planteamientos que son dignos de ser tomados en consideración, tal como se hará más adelante.

El principal objetivo asumido en este artículo estriba en *considerar la posibilidad de un marco político-identitario que dé cobijo a las diferencias culturales y que esté situado normativa e institucionalmente más allá de la tolerancia pasiva del liberalismo procedimental*. Señalo de antemano el de-

(2) La rehabilitación y recomposición del ideal republicano «es, después de los trabajos de John Rawls, uno de los acontecimientos teóricos más importantes ocurridos en el dominio de la filosofía política», cuya relevancia estibaría en su cualidad para presentarse como «eje privilegiado de una problematización fecunda de los principios de la modernidad liberal» (SAVIDAN, 2003, 150-151).

rotero que seguiré en la argumentación: así, dejando atrás la antítesis entre liberalismo y nacionalismo (dos concepciones que, según algunos autores, a la postre serían, sin embargo, reconciliables, cfr. Tamir, 1993; Miller, 1997) y tras señalar algunas de las aporías a las que conducen la puesta en práctica de estos dos modelos de comunidad política, en particular, las limitaciones del constitucionalismo (apartado I) y de la noción de tolerancia (apartado II), se examinará la idoneidad de un modelo republicano para solventar algunas de las dificultades con las que se tropieza en las complejas sociedades modernas a la hora de encontrar un marco identitario aceptable para todos sus miembros (apartado III). En concreto, se sostiene aquí que la identificación de los individuos con el conjunto de instituciones, sistema de derechos y prácticas políticas que posibilitan la participación en el ejercicio del poder democrático y el mantenimiento y cultivo de las diversas tradiciones culturales podría servir para configurar una suerte de «patriotismo», que a su vez fuera la base de una forma de identidad colectiva de carácter abierto e inclusivo apta para sociedades plurinacionales. Sería así, y no mediante la mera tolerancia liberal, como cabría otorgar una garantía adecuada a las necesariamente plurales expresiones de la diferencia.

1. EL CONSTITUCIONALISMO LIBERAL COMO NACIONALISMO ENCUBIERTO

Una vez concluida la era de la política de bloques, el liberalismo (o, si se prefiere, la «democracia liberal») se presenta como el principal soporte ideológico de las sociedades pluralistas contemporáneas (3). Dejando ahora de lado razones de indole estrictamente histórica, esta preeminencia fáctica obedece en buena medida a la eficacia de su diseño de las instituciones políticas como una serie de esferas aisladas y, sin embargo, complementarias, destinadas a dificultar o incluso desactivar posibles monopolios de poder. En efecto, tal como afirma gráficamente Michael Walzer (2001, 93), «podemos considerar el liberalismo como una cierta forma de trazar el mapa del mundo

(3) El liberalismo dista mucho de constituir una tradición política homogénea y bajo esa etiqueta se amparan concepciones muy diversas e incluso discrepantes. Con la denominación «demoliberal» se hace aquí referencia a aquella doctrina que pone el énfasis en la génesis democrática del sistema de libertades y que pretende reconciliar Rousseau con Locke, la «libertad de los antiguos» con la «libertad de los modernos». En el presente artículo no se tomará como referente el discurso economicista desregulador del *laissez-faire*, sino aquel otro discurso liberal que pivota sobre la autonomía del individuo frente a la colectividad, la neutralidad moral del Estado y el principio de igualdad ante la ley. Tanto Rawls como Dworkin y Raz o incluso Habermas (cada uno con sus propias tonalidades) serían representantes contemporáneos de ese lenguaje político.

político y social [...] El liberalismo es un mundo de muros y cada uno de ellos engendra una nueva libertad». En este mismo sentido, «la diferenciación entre las esferas de lo público y lo privado constituye la piedra angular sobre la que descansa normativamente la organización del pluralismo de culturas, identidades y estilos de vida que caracteriza a las sociedades modernas» (Colom, 1998, 196).

La diversidad de valores e intereses privados auspiciada por el liberalismo encuentra un idóneo caldo cultivo en la neutralidad de un espacio público siempre y cuando sus instituciones no se identifiquen con ninguno de ellos (4). Tal imparcialidad no puede ser, sin embargo, completa, pues las instituciones públicas deben asumir, cuanto menos, los valores procedimentales garantes del pluralismo, como son la protección constitucional de ciertas libertades, derechos y oportunidades (cfr. Colom, 1998, 196-197). De este modo, el lenguaje eminentemente formal del liberalismo acabaría adoptando en realidad los perfiles propios de una *concepción comprensiva* (por utilizar los términos de Rawls) que entraría en abierta competencia con otras opciones alternativas igualmente comprensivas existentes en la sociedad, *v.gr.*, con los diversos credos religiosos e ideologías políticas (5). De alguna manera, el liberalismo implica también una forma de concebir la vida y de entender la organización de la sociedad. De hecho, el pluralismo al que el constitucionalismo liberal históricamente siempre ha otorgado un espacio para su desenvolvimiento es un tipo de pluralismo asociativo limitado en el fondo a la heterogeneidad de opiniones, creencias e intereses que caracteriza a la sociedad civil. Es ilustrativo, en este sentido, que el pluralismo reconocido como valor supremo, por ejemplo, por la Constitución Española de 1978, sea adjetivado como «pluralismo político» (art. 1), haciendo además referencia explícita a la función de representación que desempeñan los partidos políticos, en cuanto que «expresan el pluralismo político» (art. 6). Este

(4) Cuando desde el liberalismo político se habla de neutralidad se entiende «en el sentido de que las instituciones básicas y las políticas públicas no han de estar concebidas para favorecer a ninguna doctrina comprensiva particular» (RAWLS, 1996, 228). DWORKIN (1993, 94) resulta aún más explícito: «el gobierno debe ser éticamente neutral en el siguiente sentido: no debe prohibir o premiar actividad privada alguna basándose en que una clase de valores éticos sustantivos, una clase de opiniones acerca de cuál sea el mejor modo de vivir, es superior o inferior a otras».

(5) Rawls, no obstante, considera que su propia comprensión del liberalismo no representa una *concepción comprensiva* (o sistema omniabarcante de creencias), pues no es «una doctrina que se aplique a todos los objetos y comprenda a todos los valores» de la vida social; su campo de aplicación está restringido exclusivamente al ámbito de lo político (esto es, lo referente a estructura básica de la sociedad), «que no es más que una parte del dominio de lo moral» (RAWLS, 2002, 38).

pluralismo político resulta compatible, como veremos, con una uniformidad cultural básica y es por ello por lo que no cabe equipararlo con el generado por la diversidad de afiliación religiosa, lingüística o etnocultural, ni con el derivado de un pluralismo identitario más de fondo. O, dicho de otro modo, la neutralidad estatal en materia política puede simultanearse *de facto* con el fomento de determinadas opciones culturales y la abstención ante otras, esto es, con distintas formas de parcialidad.

A la postre, el pluralismo cultural representa para el liberalismo un «tipo *incómodo* de pluralismo» (cfr. Requejo, 2000, 44) con el que no le resulta fácil relacionarse. No es de extrañar entonces que la relación entre constitucionalismo y diversidad cultural sea una cuestión abierta en el debate político contemporáneo. Para ciertos autores las virtualidades del constitucionalismo, entendido como máxima expresión jurídico-política del liberalismo, resultan más que evidentes en lo que respecta a la gestión del pluralismo cultural. En este sentido, la posición del intelectual canadiense Michael Ignatieff podría presentarse como paradigmática: «Una solución a largo plazo pasa por un acuerdo institucional que impida que una comunidad pueda apropiarse de un Estado en beneficio propio, que dicho Estado deje de ser visto como el monopolio de determinadas confesiones, etnias o grupos raciales, y sea reinventado como árbitro de un pacto civil entre grupos étnicos. El constitucionalismo y el Estado cívico son la condición *sine qua non* para una efectiva protección de los derechos humanos en un Estado multiétnico. El constitucionalismo implica la relajación del concepto de Estado-nación unitario —un pueblo, una nación, un Estado— para que pueda responder adecuadamente a las demandas de protección de la herencia lingüística y cultural de las minorías y a su derecho al autogobierno» (Ignatieff, 2003, 58). Un punto de vista que, en definitiva, podría resumirse en esta lapidaria sentencia: «La democracia sin constitucionalismo no es más que la tiranía de la mayoría étnica» (Ignatieff, 2003, 56). Sin embargo, otros autores difieren de esta complaciente apreciación del constitucionalismo. Así, por ejemplo, José Ramón Cossío introduciría en ella al menos esta importante matización: «no es que el multiculturalismo no tenga cabida sin más en el constitucionalismo, sino que [...] no lo tiene en la forma específica en que este último se ha venido construyendo e impera en los discursos jurídico y de la filosofía política» (Cossío, 2000, 75). Como se verá más adelante, Taylor o Kymlicka serían algunas de las figuras relevantes de la filosofía política contemporánea que comparten esta actitud escéptica, cuando no abiertamente crítica acerca del rendimiento del constitucionalismo clásico en estos asuntos.

El constitucionalismo «demoliberal» presupone una teoría de la legitimidad política basada en la existencia de un acuerdo entre los miembros de la sociedad o, al menos, de algún tipo de consentimiento. En la formación de

los modernos Estados-nación esa teoría representa más bien una ficción regulativa, que en el mejor de los casos sólo afectaría a la nación o grupo étnico dominante concebido como el sujeto político activo, marginándose de manera más o menos consciente a las distintas minorías. En la práctica, el presupuesto es un pueblo homogéneo y de ahí que el Estado constitucional se presente con frecuencia como «el imperio de la uniformidad»: «La constitución funda un Estado-nación independiente y autónomo poseyendo un conjunto de instituciones jurídicas uniformes y de instituciones políticas representativas en el interior de las cuales todos los ciudadanos son tratados de manera igual, tanto si su asociación sea una sociedad de personas, una nación o una colectividad» (Tully, 1999, 40). El Estado-nación de corte liberal está configurado, pues, para unir bajo una única soberanía, y a partir de una distribución homogénea de los poderes territoriales, a la totalidad de la ciudadanía con iguales derechos.

Esta tesis se ve refrendada por varios rasgos estructurales de los sistemas constitucionales: en primer lugar, la constitución, en cuanto regla fundamental y suprema que determina la manera en que se ejerce la autoridad pública, se erige como única fuente de poder legítimo: «la unidad de una asociación constitucional reside en un sistema centralizado y uniforme de competencias jurídicas y políticas, o de autoridades claramente jerarquizadas a las que todos los ciudadanos están sometidos de la misma manera y de la cual proviene toda autoridad» (Tully, 1999, 82); en segundo lugar, el texto constitucional se impone por encima de las tradiciones preexistentes, de las que, por norma general, se hace abstracción: «una constitución se presenta como un escrito que pone los fundamentos de un gobierno *de novo* en virtud de un acto de la voluntad soberana y de la razón del pueblo, con independencia de los usos y costumbres que lo han conformado» (Tully, 1999, 83); en tercer lugar, y esta última razón resulta decisiva, presupone un cuerpo social homogéneo. La caracterización precisa de este cuerpo social depende, sin embargo, de las diferentes ideologías políticas imperantes en cada momento, de tal modo que estos rasgos comunes son reinterpretados de manera dispar por los liberales (como asociación de individuos privados e indiferenciados), los nacionalistas (como comunidad con rasgos étnico-culturales) o los comunitaristas (como colectividad unida en torno a una noción de bien común) (6). Pese a sus diferencias, unas y otras lecturas responden a un vigoroso y «pro-

(6) En cualquier caso, la imagen del pueblo es siempre igual de homogénea, aunque con ciertas variaciones: «El pueblo soberano es culturalmente homogéneo de alguna de las tres maneras siguientes: en tanto que sociedad de personas indiferenciadas, en tanto que colectividad unida por el bien común o en tanto que nación definida por una cultura» (TULLY, 1999, 39-40).

nunciado tropismo hacia la similitud cultural» (Gellner, 1989, 34). Son todas ellas ideologías y proyectos políticos que de alguna manera se inscriben en lo que cabría llamar el «paradigma de la homogeneidad» (cfr. Quijada, 2001) y que chocan, en consecuencia, con la tozuda persistencia del *factum* del pluralismo.

Al aflorar las manifestaciones de pluralismo cultural, no sólo se reivindica un reconocimiento de los rasgos distintivos de tipo simbólico propios de las diferentes comunidades y grupos, sino también un reconocimiento de sus formas propias de autogobierno y ordenación jurídica (7). Ante esas demandas, el constitucionalismo moderno no encuentra respuestas adecuadas dentro de su recetario convencional. De hecho, con pocas excepciones, hasta fechas bastante recientes apenas existían en los ordenamientos constitucionales disposiciones dirigidas a reconocer y conceder presencia pública a la heterogeneidad y al dinamismo específicamente socio-cultural (*v.gr.* grupos étnicos, minorías lingüísticas, etc.). Cuando no se optaba por ignorar tales hechos y se procedía como si no existieran, se rechazaban expresamente las demandas de reconocimiento cultural por motivos varios: los liberales porque defienden la neutralidad cultural del Estado; los nacionalistas porque consideran que la integridad del país es inviolable; los comunitaristas porque sostienen una concepción común de la colectividad: «En cada caso, las diversas demandas son vistas como una amenaza para la unidad de la asociación constitucional» (Tully, 1999, 42). Cuando lo que se reclama es una activa intervención pública con el fin de garantizar la supervivencia de culturas y formas de vida no cabe responder tan sólo promoviendo el igualitarismo entre los diversos agentes sociales; lo que se requiere es el empleo de la autoridad estatal para preservar en su integridad los «hechos diferenciales» de carácter comunitario. Los diseños de políticas lingüísticas o de modelos territoriales en Estados plurinacionales darían fe de la enorme complejidad que entraña esta empresa.

Lo cierto es que la mayoría de los Estados constitucionales se configuran como Estados-nación de carácter unitario que, haciendo caso omiso de la heterogeneidad existente, apoyan mediante potentes instrumentos de socializa-

(7) Junto a las clásicas demandas políticas de los movimientos nacionalistas (instituciones propias que permitan el ejercicio de la autonomía, el autogobierno e incluso la independencia, etc.), se encuentran las demandas «interculturales» de las minorías y grupos étnicos, que conciernen, por ejemplo, a la recepción de educación y servicios sociales en la lengua materna de los demandantes, a las lenguas de uso en la radio y televisión pública, cambios en los programas de enseñanza de la historia y la literatura, etc. Estos últimos grupos pueden también expresar demandas políticas, tales como canales especiales que permitan la participación efectiva en las instituciones generales del Estado (cfr. TULLY, 1999, 1-6; y KYMLICKA, 1996).

ción —como, puede ser, por ejemplo, el sistema de enseñanza pública— el cultivo y el florecimiento de la cultura mayoritaria con la que explícita o implícitamente se identifican. El Estado, con frecuencia, no se muestra neutral en la esfera cultural, ni respeta en este ámbito el mandato de no injerencia. Es más, entre las funciones expresamente atribuidas al Estado destaca la reproducción cultural de la mayoría social (8). La cultura (en la mayoría de los casos, la definida como *nacional*) constituye *de facto* una *cuestión de Estado*. No obstante, habría que distinguir entre el grado de compromiso asumido, por ejemplo, por un estado teocrático con la reproducción cultural y el de un Estado constitucional que garantiza la libertad religiosa y proclama su independencia ante cualquier confesión. Pero aún así, y el caso de Francia es en esto un excelente botón de muestra, el laicismo estatal, esto es, la neutralidad religiosa del aparato político, es compatible, por ejemplo, con el fomento de una determinada lengua en detrimento de otras que ven peligrar su supervivencia (9).

Los límites de los principios de neutralidad y no injerencia de los instrumentos estatales postulados por el constitucionalismo liberal se ponen en cuestión cuando una determinada subcultura comunitaria trasciende la esfera de una privacidad no política y pretende ganar no ya sólo tolerancia, sino reconocimiento público, respaldo oficial e incluso obligatoriedad para sus particulares opciones valorativas. En esto estriba precisamente el núcleo normativo de numerosos conflictos políticos reales: podríamos evocar aquí, por

(8) Los Estados suelen reservarse unas competencias cruciales en el diseño del sistema educativo, particularmente de la escuela primaria: unificar los programas oficiales, homologar los libros de textos o regular la enseñanza de la lengua oficial. Igualmente relevante es su papel en la determinación del calendario de festividades cívicas, los símbolos (bandera, himno, etc.) y los documentos compartidos (certificado de nacimiento, tarjeta de identidad, pasaporte, certificado escolar, cartilla militar, etc.). Sobre este punto, cfr. ANDERSON, 1993; y sobre el caso español, en particular, cfr. SERRANO, 1999.

(9) Esta aparente paradoja quizás responda al siguiente motivo: «La modernidad aumenta la importancia de la lengua y disminuye la de un principio de identidad concurrente: la religión. Los valores individuales de la modernidad conducen a la secularidad y reducen en gran medida el peso de las Iglesias en la vida pública y las referencias simbólicas de los ciudadanos [...] El Estado moderno es laico pero promueve la existencia de un vínculo lingüístico que le resulta necesario para funcionar» (Dion, 1996, 19). En todo caso, y sea cual fuere el valor relativo atribuido en cada momento histórico a cada una de estas formas de expresión cultural, la cuestión de la lengua nunca resulta baladí, pues representa, sin duda, la forma privilegiada de transmisión de la historia y de la literatura de cualquier comunidad particular. Y a su vez, las narraciones históricas, orales o escritas, son las formas expresivas más habituales empleadas para la conservación y reproducción de la memoria colectiva conformadora de una identidad compartida. Por eso mismo apenas existe en las sociedades modernas ningún otro factor cultural que tenga mayor potencial político como principio de identidad colectiva que la división lingüística.

ejemplo, las interminables polémicas generadas por la presencia del *chador* en las escuelas públicas francesas, los problemas creados por la voluntad de diversos movimientos conservadores norteamericanos de imponer el rezo en las escuelas, el conflicto constitucional originado por la resistencia de las autoridades eclesiásticas bávaras a la hora de retirar los crucifijos de las escuelas públicas, las agrias trifulcas que la cuestión del aborto o el reconocimiento legal de las uniones estables entre homosexuales suscitan principalmente en sociedades con hegemonía católica o la abierta contestación que despiertan en algunas sociedades multiculturales ciertas medidas de discriminación positiva implementadas en favor de un determinado *hecho diferencial*. Estos ejemplos y otros muchos similares que se podrían aducir nos muestran que lo político ya no puede seguir concibiéndose sin la consideración de las señas simbólicas de identidad colectiva ni puede basarse ingenuamente en una homogeneidad cultural. Esta constatación quizás constituya el cuestionamiento contemporáneo más radical de los fundamentos normativos de las teorías clásicas de la democracia en la tradición liberal.

2. LOS LÍMITES ESTRUCTURALES DE LA TOLERANCIA

«Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muß zur Anerkennung führen. Dulden heißt beleidigen» (J. W. GOETHE: *Maximen und Reflexionen*, § 875).

«En tanto que este trazado de límites sea percibido de manera autoritaria, esto es, unilateral, la tolerancia mantendrá grabada la mácula de la exclusión arbitraria. La tolerancia sólo podrá sacarse la espina de la intolerancia haciendo suya la concepción de iguales libertades para todos y estableciendo un ámbito de tolerancia que convenza a todos los afectados por igual. Dado que todos merecen el mismo respeto, los posibles afectados deben tener en cuenta la perspectiva de los otros si tienen que acordar en común las condiciones en las que quieren ejercer la tolerancia recíproca» (HABERMAS, 2003, 4-5).

Desde el pensamiento liberal, la defensa de la autonomía individual se erige en objetivo primordial de la asociación política. La garantía de los derechos individuales y la igualdad ante la ley constituyen los medios para lograr dicha meta. Ante los problemas y retos que plantea la diversidad cultural, la corriente mayoritaria del liberalismo estima que el empleo de estos medios resulta igualmente pertinente. Se trataría, en definitiva, de adoptar en estos casos «el mismo tipo de estrategia que ha adoptado el Estado liberal respecto de los grupos religiosos» (Kymlicka, 2003, 74) y que históricamen-

te ha proporcionado buenos resultados para la convivencia (10). De ahí que, en principio, pueda parecer justificado y hasta lógico aplicar en estas circunstancias también los clásicos principios y prácticas liberales como soportes básicos de la consideración de la justicia en el ámbito de las relaciones etnoculturales. De hecho, la principal receta liberal a este respecto ha consistido fundamentalmente en recomendar el ejercicio de la tolerancia, no sólo en las relaciones particulares, sino, sobre todo, en el ámbito de lo público. La consideración de la tolerancia como una virtud política se ha convertido en parte esencial del acervo doctrinal del liberalismo.

El motivo histórico que condujo a la práctica generalizada de la tolerancia es bien conocido y no fue otro que la constatación, en los albores de la edad moderna europea, de que ninguna de las diversas confesiones cristianas en pugna tenía perspectivas reales de imponer un monopolio social (cfr. Kamen, 1987; Fetscher, 1994; Forst, 2003). Se llegó así a la convicción de que la tolerancia contribuía más a la paz social dentro de un Estado que cualquier intento de imponer una única religión estatal contra la resistencia de minorías disidentes. En esta dirección apuntaron también los referentes canónicos de la Ilustración: Locke (*A Letter concerning Toleration*, 1689) y Voltaire (*Traité sur le tolérance*, 1763) (11). La tolerancia, tanto entonces como ahora, «protege a una sociedad pluralista de ser desgarrada como comunidad política por conflictos entre cosmovisiones rivales» y amortigua «la destructividad social que comporta un disenso persistente e irreconciliable» (Habermas, 2003, 7 y 9).

La nueva concepción de la tolerancia que fue abriéndose paso laboriosamente en los albores de la modernidad afirmaba el valor de la diversidad, pero a sabiendas de que ya no bastaba la espontaneidad de la vida social para superar las diferencias o al menos para convivir con ellas. De esta manera se adopta una perspectiva eminentemente pragmática para solucionar un grave

(10) Tanto es así, que, según HABERMAS (2003, 11), «el reconocimiento del pluralismo religioso puede adoptar esta función de modelo porque recuerda de manera ejemplar *el derecho de las minorías a la inclusión*».

(11) Sobre el tema de la tolerancia, además de los conocidos textos de Locke en defensa de la libertad religiosa y del alegato de Voltaire contra el fanatismo religioso, en la época de la Ilustración vio la luz otro texto quizás aún más memorable: el poema dramático de G.E. LESSING titulado *Nathan der Weise* (1779). Ahí se presenta la noción de tolerancia entre las diferentes religiones monoteístas mediante la «parábola de los tres anillos», que ya circulaba entre los judíos medievales españoles. Partiendo de que todos somos hombres antes que judío, musulmán o cristiano, y que nadie posee la verdad en exclusiva, es posible mantener una disputa civilizada entre las diferentes posiciones y credos, en la que cada una de las partes, sin sacrificar sus propias pretensiones de validez, pueda reconocer a las otras partes como contendientes en pro de verdades auténticas (cfr. JIMÉNEZ LOZANO, 2003).

problema práctico: se acepta el *mal menor* de la diversidad con el fin de evitar el *mal mayor* que implica la perpetuación de conflictos civiles. Esta argumentación se encuentra ya trazada en la defensa lockeana de la tolerancia (12). La idea de tolerancia no es, empero, de pura cepa liberal. Hunde sus raíces en la tradición cristiana y de ahí procede una connotación particularmente negativa que aún hoy día lastra el sentido de dicha noción. Para la visión cristiana del mundo la tolerancia vendría a ser condescendencia o indulgencia con un pecado que no se puede o no se quiere impedir. Dicho con otras palabras, representa un permiso negativo de un mal (*permissio negativa mali*), ya sea éste real o supuesto. La denominación de los prostíbulos como «casas de tolerancia» constituye un ejemplo muy ilustrativo de esa forma de pensar. Pero la historia de la noción de tolerancia no sólo se encuentra ligada a la historia de convivencia entre religiones, sino que está especialmente vinculada al empeño ilustrado de crear una esfera pública separada de la esfera religiosa. En los últimos dos siglos, sobre todo en el xx, se ha tornado evidente que los huevos de la intolerancia no se incuban tan sólo en el nido de las religiones, sino también —y quizás aún con mayor virulencia— en el nido de los nacionalismos, cuyo furor antiilustrado y antihumanista —expresado paradigmáticamente en el nacionalsocialismo— obliga a los sistemas democráticos a buscar nuevas bases para la convivencia. El campo de acción de la tolerancia se ha ampliado así enormemente.

Más allá del contexto histórico que origina la reflexión y la práctica de la indulgente tolerancia, interesa examinar su estructura semántica. Una persona actúa de manera tolerante cuando en determinadas circunstancias, estando facultada o capacitada para ello, presenta la disposición a omitir una intervención encaminada a prohibir conductas de otras personas que lesionan convicciones propias relevantes (cfr. Garzón Valdés, 2000, 181-198; Vázquez, 2001). La tolerancia no se confunde ni con la indiferencia ni con la resignación, sino que implica una primera actitud de abierta desaprobación y rechazo (13). Por definición, los actos de tolerancia siempre dependen de la libre voluntad de quien tolera (en este sentido, son actos unilaterales, puntuales y revocables), lo que otorga una cierta impronta de arbitrariedad que no puede ser nunca la base de un sistema normativo estable. De hecho, la to-

(12) En nuestros días quizás sea JOHN GRAY (2001) —un autor ubicado en la estela de Isaiah Berlin— quien con mayor claridad haya defendido la noción liberal de tolerancia como *modus vivendi*, esto es, como un marco de coexistencia pacífica entre culturas y modos de vida diversos.

(13) CARLOS THEBAUT (1999, 50) utiliza la afortunada expresión *bucle de negatividad* para designar a un rechazo que se hace reflexivo y que caracterizaría la praxis de la tolerancia: primero se produce un rechazo o juicio de desaprobación y en un momento ulterior se niega dicho rechazo.

lerancia no deja de ser una *propiedad disposicional* que como tal no puede ser exigida al ciudadano. No parece por ello que sea el modo más adecuado para regular o gestionar de modo habitual la convivencia de una sociedad pluricultural. Esta forma de proceder es admisible, ciertamente, en las relaciones entre particulares. En el ámbito público, por el contrario, resulta un contrasentido. La labor de un funcionario público en un Estado justo no es ni consentir, ni transigir, ni tolerar, sino que su misión es reconocer a los individuos los derechos de los que sean acreedores: su forma de comportarse debe regirse por la imparcialidad, no por la benevolencia o la bonhomía. No puede hablarse de tolerancia con respecto a actos que han dejado de estar incluidos en la categoría de prohibidos; en estos casos, sería más correcto hablar de *permisiones o autorizaciones expresas* que confieren derechos (o, dicho de otra manera, de *reconocimiento*). En el ámbito de las relaciones interpersonales, la cuestión fundamental consiste en asegurar la imparcialidad y evitar así la arbitrariedad. Ésta es una función que tradicionalmente presta el derecho formal: la *seguridad jurídica*. Un ejemplo de tolerancia en el ámbito privado sería el de un empresario que permite a su empleado musulmán interrumpir la jornada laboral para que realice sus rezos preceptivos; un ejemplo de intolerancia en ese mismo ámbito sería el de un propietario de un bar que se niega servir a un cliente por ser de otra etnia. Más allá de que dichos actos sean elogiados o condenables, quedan a merced de la voluntad de quien se encuentra en posición de superioridad que le permite realizar o no una *generosa concesión* o una *autorrestricción* de su conducta. Por eso, estos asuntos, más que objeto de tolerancia deberían ser objeto de regulación jurídica. Aunque una vez dicho esto, hay que admitir que para resolver ciertos conflictos interculturales pueden existir buenas razones para apostar por un ejercicio sensato de la tolerancia, pues una disposición o actitud de tal tenor permite a veces que determinadas pendencias no se agraven ni se emponzoñen. Hay que advertir que entonces se está utilizando el término *tolerancia* no ya en su acepción propia, sino en el sentido, hoy por lo demás sumamente extendido, de una actitud de diálogo con los adversarios y la capacidad de revisar las propias ideas, una «disposición a la cooperación y a la búsqueda de arreglos» (Habermas, 2003, 8). O, como sostiene también John Rawls (1996, 252), en tales contextos de acción sería recomendable e incluso exigible atender al «deber de civilidad», que como tal tampoco ha de confundirse con la tolerancia, sino con una mera actitud comprensiva frente a las opiniones y comportamientos de los demás.

En cualquier caso, la tolerancia sólo resulta aceptable en una sociedad liberal dentro de unos límites infranqueables, a saber: bajo el valor de la tolerancia la cultura liberal ha propiciado históricamente el respeto de la identidad de los individuos privados en la medida en que su contenido no implique

un atentado a las libertades e identidades de otros. En este sentido, el respeto a la pluralidad equivale en principio al reconocimiento público de una misma dignidad para todas las identidades privadas. En ocasiones, sin embargo, el ineludible compromiso con los derechos humanos exige en la práctica una actitud intolerante con aquellas formas de vida que a su vez se comportan de manera intolerante. La neutralidad estatal preconizada por los liberales implica —aunque pueda parecer paradójico— la negación de cualquier abstencionismo público en defensa de las libertades. Por su parte, los integrismos y fanatismos de todo género —que se amparan en un pluralismo cultural que aspiran abolir tan pronto como alcancen posiciones de hegemonía social— marcarían el tope de lo tolerable, pues al socavar por dentro los presupuestos del constitucionalismo liberal no representan otra cosa que la antesala de la barbarie. Ninguna violación de los derechos humanos resulta tolerable. En la historia se dan abundantes ejemplos de formas de vida colectivas con respecto a las cuales no es fácil encontrar razones morales que permitan concluir la necesidad de su cultivo o fomento. La tolerancia tan sólo cabe ejercerla con respecto a aquellas formas de actuar que caen dentro de lo discutible u opinable o de lo que, dicho de otro modo, está en el umbral de lo aceptable (14).

En lugar de propugnar la tolerancia —una virtud en el fondo altanera y arrogante—, lo suyo es abogar por el reconocimiento del otro (o de *lo otro*) y de su derecho a la alteridad: «lo primero es, pues, un respeto igual para todos; y no tanto tolerancia frente *al que piensa diferente*» (Habermas, 2003, 7). Esto vale no sólo en referencia a las convicciones religiosas, sino *mutatis mutandis* también para las diferentes *peculiaridades* identitarias o culturales, que han de ser igualmente reconocidas en la medida en que no obstaculicen la convivencia pacífica. Dicho de otro modo, el reconocimiento de los derechos vuelve innecesaria la observancia de la tolerancia, que no deja de ser una actitud voluntarista. Como afirmaba Goethe (*Maximen und Reflexionen*, § 876), «la auténtica liberalidad es reconocimiento». No cabe, por tanto, adherirse sin más a la afirmación de que la tolerancia resulta una «pequeña virtud imprescindible para la democracia», tal como sostiene Fetscher (1994). Del elogio de la tolerancia como virtud privada y del papel que ha desempe-

(14) En los países democráticos el reconocimiento de la legitimidad de la diversidad y la diferencia ya no se dirige más en primer término hacia las religiones o confesiones que difieren de las convicciones de la mayoría, sino hacia las diferentes peculiaridades culturales, étnicas o políticas. Pero el paradigma de la tolerancia religiosa sigue siendo relevante, pues en estas diferentes peculiaridades no se trata de conocimientos científicos, sino de convicciones, particularidades, tradiciones, que aunque son «indemostrables», no suelen ser para los grupos de personas afectados menos importantes.

ñado históricamente en la génesis de los derechos básicos del individuo no se colige empero que sea el presupuesto habitual sobre el que deba asentarse el buen funcionamiento de las instituciones democráticas (15). Dado que no está dicho en ningún sitio que una sociedad multicultural esté inclinada de manera natural a la armonía entre sus distintas partes, ésta habrá de asegurarse por medios más fiables.

Aunque el ejercicio de la tolerancia siempre constituirá una actitud recomendable en una sociedad democrática pluricultural —apunta, sin duda, en una dirección correcta al hacernos admitir las diferencias sin necesidad de aprobarlas—, el abierto reconocimiento de las diferencias culturales, tanto en el plano político como en el jurídico, comporta un importante *plus* en el establecimiento de la justicia pública y en la garantía de la autonomía individual. En definitiva, el *reconocer* implica mucho más y es mucho más firme en la defensa de la diferencia que el simple *tolerar* (16).

3. REPUBLICANISMO CÍVICO Y PLURALISMO IDENTITARIO

«El liberalismo fragmenta. El comunitarismo aísla. El republicanismo, en cambio, relaciona. El primero nos concibe como voluntades soberanas y egoístas; el segundo, como seres tribales. Sólo el tercero, sin rechazar la autonomía del individuo ni el fuero de cada comunidad, hace hincapié sobre la naturaleza esencialmente interactiva de toda vida social» (SALVADOR GINER: 2000, 171).

En los dos apartados anteriores se ha incidido en la denuncia de sendas posiciones liberales: por un lado, el hecho difícilmente rebatible de que las instituciones y normas constitucionales de tipo liberal reflejan con harta frecuencia y de manera a veces excluyente los rasgos de la identidad cultural propia del grupo mayoritario —lo que, en la práctica, a menudo equivale a

(15) El hecho de que con la implantación del Estado constitucional la tolerancia —en sentido estricto— haya visto mermado sensiblemente su ámbito de aplicación no implica que carezca completamente de sentido seguir apelando a esta virtud. Así, SASTRE (2003, 33) sostiene que «la tolerancia puede ser útil porque recuerda que a la hora de ejercer los derechos hay que tener en cuenta las consecuencias que se producen en relación a los derechos de los demás». Véase también el penetrante alegato de THIEBAUT (1999) en favor de la actualidad de la tolerancia, no tanto en su formulación negativa (como *soportar* al diferente o discrepante), como en su acepción positiva (*comprender* al otro, «darle al otro un lugar en el espacio de nuestras argumentaciones»).

(16) Razones similares son las que mueven a los defensores de la llamada *política de la diferencia* a preconizar que la virtud liberal de la tolerancia sea reemplazada por el reconocimiento público del pluralismo (cfr. TAYLOR, 1993).

decir de la nación mayoritaria—; y, por otro, que la tolerancia significa no sólo una privatización de las diferencias, sino también una forma elegante y llevadera de ocultar la hegemonía fáctica de la cultura mayoritaria. Tras estas dos constataciones se nos presenta con viveza el reto de articular una concepción de la identidad colectiva y de un modelo de ciudadanía que sirva de marco político capaz de acoger el radical pluralismo de las sociedades contemporáneas. Dicho de otro modo, frente a las formas monoculturales y excluyentes de vinculación social, se trataría de encontrar patrones de identidad colectiva que sean funcionalmente integradores e incluyentes.

Cualquier tipo de identidad colectiva definida en términos monoculturales implica la negación tanto de la diversidad cultural del tejido social como del carácter compuesto y múltiple de las identidades individuales. Más que fuente de estabilidad, se convierte en origen de constantes conflictos. Si bien es cierto que la cohesión interna de una sociedad puede verse amenazada por un proceso de fragmentación cultural sin límites, una estructura cultural monolítica conduce, por el contrario, a la asfixia de la espontaneidad y expresividad ciudadana. Aunque el mencionado afán de conciliar unidad y diversidad podría representar un puro *desideratum*, la persistencia no meramente coyuntural de Estados multiculturales —en su doble acepción de plurinacionales (*v.gr.* Suiza) y de poliétnicos (*v.gr.* Estados Unidos)— que poseen no obstante una identidad colectiva estable y ampliamente compartida nos mostraría que la homogeneidad étnico-cultural de la población no es un requisito imprescindible para el establecimiento y consolidación de una comunidad política democrática (17). Esta misma convicción es compartida en gran medida por la tradición política del republicanismo (18).

3.1. *La identidad colectiva de tipo republicano*

El modelo republicano va asociado a tres nociones políticas básicas: participación ciudadana, primacía del *demos* y deliberación pública, siendo la

(17) En particular, acerca de los Estados Unidos como una nación plural de un género nuevo que permite la coexistencia simultánea de múltiples adscripciones etnoculturales, cfr. LACORNE, 2003.

(18) No todos los autores son, sin embargo, de esta opinión: «El republicanismo puede aunar la intención más profunda de participación cívica con un diseño de sociedad homogénea, basada en un Estado étnico» (SAUQUILLO, 2002, 111). Este mismo autor, apoyándose en John Gray, desdeña «la posibilidad de arribar a un diseño factible de sociedad plural mediante la tradición republicana que se da de Maquiavelo a Rousseau» pasando por Bodino (SAUQUILLO, 2002, 111). Aceptando la pertinencia de esta afirmación, la misma no haría sino plantear la cuestión de la pluralidad de tradiciones dentro del republicanismo.

primera el elemento más genuino de esta tradición profundamente comprometida con la democracia (19). La esencia del republicanismo cívico se cifrará, por tanto, en el «autogobierno democrático» (Taylor, 1997, 261). El objeto de toda la actividad política es la construcción de una patria, entendida como el lugar de desenvolvimiento de la libertad (cfr. Viroli, 1997). La defensa de la libertad pública, de la libertad de todos, se hace desde el convencimiento de que esto va en beneficio de la propia libertad de cada uno de los integrantes de la comunidad. Así, desde los tiempos de Cicerón y Tito Livio hasta la actualidad, con autores como Quentin Skinner, Maurizio Viroli o Philip Pettit, el republicanismo se ha articulado como un discurso político contrario a toda forma de tiranía y defensor del autogobierno de los ciudadanos. Tanto los antiguos republicanos como los actuales *neorepublicanos* se reconocen en el rechazo de la dominación y en la reivindicación de una idea robusta y positiva de libertad (20). Con todo, esta decidida toma de posición admite diversas modulaciones. Así, en el caso específico de Maquiavelo (sobre todo en sus *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*) se trata de una argumentación caracterizada por un elevado grado de realismo, compatible con un cierto pesimismo antropológico. No en vano, una de las fijaciones republicanas más persistentes es la de poner algún tipo de freno que detenga la tendencia común de las instituciones políticas a verse corrompidas por los abusos de poder, en la medida en que éstos suponen la negación de la virtud cívica y la afirmación de la arbitrariedad (21).

(19) Cfr. OVEJERO, 2003. Por su parte, BÉJAR (2003, 34), siguiendo explícitamente a Pocock, caracteriza el modelo republicano por los siguientes principios: «Primero, que el hombre halla su plena realización en tanto que ciudadano, como participante consciente y autónomo en la toma de decisiones de la comunidad. Segundo, que la república es la forma de gobierno donde se construye la libertad colectiva. Tercero, que ésta se halla íntimamente unida a la virtud, al patriotismo generado en los vínculos entre los ciudadanos. Cuarto, que la república está amenazada por la corrupción, entendida como degeneración moral, como dependencia entre los hombres y como tendencia inherente a todo gobierno».

(20) El rasgo característico de la concepción republicana de la libertad es la estrecha relación —no exenta de paradoja— que establece entre la misma y el bien común: «Sólo podemos disfrutar de la máxima libertad individual si no la anteponeamos a la búsqueda del bien común» (SKINNER, 1996, 147).

(21) «Arrumbado el heroísmo militar al pasado, quizá un valor republicano más acorde con la actual moral privatizada podría ser la intransigencia y la indignación moral en relación a los abusos del poder» (BÉJAR, 2003, 36). No hay que olvidar, sin embargo, que la virtud cívica implica la existencia de una comunidad de valores que ensalce unos determinados comportamientos o, al menos, de una cierta cultura política compartida. Así, ya los antiguos griegos utilizaban el término virtud (*areté*) en la acepción de valor socialmente reconocido como signo de excelencia personal para la vida pública, esto es, algo que una comunidad considera digno de ser aplaudido (cfr. MACINTYRE, 1987).

Es cierto que frente a la imagen de un individuo liberal, egoísta y calculador, en el que no se puede confiar mucho, los republicanos preconizan una exigente noción de ciudadanos que creen en el bien común y lo anteponen al propio. Esta halagadora visión resulta como mínimo contraintuitiva, deudora acaso de una quimera interesada. Sin embargo, no todo en este enfoque republicano es fruto de la ingenuidad ni se debe a una «sobredosis de pensamiento desiderativo», como se señala críticamente (Rivera, 2003, 46). La propia existencia de problemas empíricos de coordinación entre los actores políticos, incluso aunque éstos estén revestidos de la mejor disposición cívica, justificaría la necesidad de estipular reglas. Los autores republicanos no prestan oídos sordos a estos imperativos funcionales y lo cierto que no dejan todo a la buena disposición de los ciudadanos. De ahí procedería «la permanente preocupación republicana por diseñar instituciones que sean permeables a “los intereses de todos”, que permitan atender a todas las razones. Nada de ello tendría sentido en un mudo ideal de ciudadanos infinitamente virtuosos, perfectamente informados y generosos sin límites» (Ovejero, 2003, 22). Precisamente porque los autores republicanos son conscientes de la fragilidad de la virtud y del peligro siempre latente de corrupción, es decir, porque hacen suya una concepción marcadamente realista de la naturaleza humana, se muestran muy interesados en diseñar mecanismos de control y sistemas de contrapoderes (22) que, como es sabido, también son muy apreciados para los pensadores liberales. Esta sería una buena razón para avanzar por la senda trazada por el republicanismo

(22) Así, por ejemplo, Philip Pettit, uno de los máximos renovadores contemporáneos del republicanismo, dedica una parte considerable de su monografía más conocida sobre esta materia (en la que defiende que la libertad republicana es la libertad entendida como *no-dominación arbitraria*) precisamente a reivindicar toda una serie de mecanismos, cláusulas y barreras destinados a prevenir y dificultar los abusos de poder, la tiranía de la mayoría y la corrupción de los gobernantes (cfr. PETTIT, 1999, caps. 6, 7 y 8). Por lo demás, hay motivos suficiente para pensar que algunos de los mecanismos que hoy tildamos de liberales son, en realidad, de genuina prosapia republicana, una hipótesis incluso más plausible si aceptamos el siguiente punto de partida: el republicanismo representa «una vía de pensamiento que no sólo precede al liberalismo moderno, sino que también fue exitosamente solapada por su triunfo» (SKINNER, 1996, 142). O, dicho de otro modo: la tradición republicana «ha sufrido durante mucho tiempo el hecho de que ha sido recubierta por la reescritura liberal» (SADIVAN, 2003, 136).

Pettit entiende la libertad en un sentido que va más allá de la concepción liberal de libertad como no-interferencia; la concibe, más bien, como no-dominación arbitraria, de modo que comprende no sólo el derecho del individuo a no asumir las disposiciones de otro, sino también la exigencia a acceder a instituciones que van a permitir a este individuo el poder hacer uso pleno de sus libertades; la libertad se entiende así no sólo como *ausencia de obstáculos*, sino también como *posesión de garantías*.

sin tener que abandonar completamente la vía abierta por el liberalismo (23).

La noción de patria acuñada por el republicanismo posee innegables connotaciones positivas, aunque en el lenguaje cotidiano se ha ido cubriendo de adherencias negativas, hasta el punto de que para muchos evoque propósitos y políticas excluyentes y agresivas (24). La tradición republicana promueve una noción robusta de ciudadanía y propugna una adhesión a la ley y al conjunto de instituciones públicas que hacen posible el ejercicio de la libertad civil. Mediante la *generalización del status de ciudadano* busca configurar una identidad colectiva basada en la participación activa y responsable de los individuos en los asuntos públicos (no en vano una destacada convicción republicana es que «el no ejercicio de las libertades positivas lleva a una fragilización de las libertades negativas», Sadivan, 2003, 157). Este *status* asegura asimismo la cohesión social y la identificación de los sujetos con el Estado en el que viven. La participación real de los ciudadanos en el poder político refuerza los vínculos de copertenencia: «el medio más poderoso y quizá el único que nos queda para interesar a los hombres en la suerte de su patria, es», tal como afirmaba Tocqueville (1989, vol. I, 233), «el de hacerlos partícipes de su gobierno». Por ello, además de un lugar formado de memoria colectiva y de costumbres compartidas, la patria es sobre todo un espacio de libertades y derechos, un espacio de participación de todos en los

(23) En esta misma línea, algún autor, como ALEJANDRO FERRARA (2004, 6), utiliza la expresión «republicanismo liberal» para designar los «tipos de republicanismo que explícitamente se proponen no como formas alternativas al liberalismo, sino como formas integradoras, como formas de liberalismo corregido». Por su parte, JOHN RAWLS (2002, 193-196) considera que entre liberalismo y republicanismo no existe incompatibilidad siempre y cuando este último se entienda como la reivindicación de la participación activa de los ciudadanos en la vida pública (esto es lo que, según Rawls, corresponde propiamente al *republicanismo clásico*); por el contrario, ambas concepciones se contraponen abiertamente y resultan, por tanto, incompatibles si con el término republicanismo se alude a la participación política como una forma determinada de vida y si, a la postre, se hace de ella una doctrina comprensiva (en este sentido, más que de republicanismo habría que hablar, según RAWLS, de *humanismo cívico*). Dicho de otro modo, tanto el liberalismo político como el republicanismo clásico entienden la participación cívica como un mecanismo para defender la libertad y la justicia, mientras que el humanismo cívico hace de ella —*more aristotélico*— el lugar privilegiado de la vida humana en plenitud.

(24) Estas connotaciones negativas pueden deberse, entre otras causas, a que en el lenguaje común se asocia de manera precipitada e irreflexiva el patriotismo republicano con el nacionalismo. En realidad, entre ambas ideologías sólo existe una relación histórica contingente, pero no un nexo conceptual (cfr. HABERMAS, 1998, 619-643). Con todo, es un hecho que, sobre todo a partir del siglo XIX, los movimientos nacionalistas lograron diluir en muchos casos la especificidad normativa del republicanismo y transformaron el amor a las libertades compartidas en devoción por la unidad y la pureza etnoculturales (VIROLI, 1997).

asuntos públicos. No es de extrañar que el republicanismo se signifique por la dignificación de la política como medio natural de autogobierno democrático. El ideal republicano está indisolublemente ligado al ejercicio real de la democracia y, particularmente, a prácticas tales como la participación en las deliberaciones públicas, la exigencia de publicidad y transparencia en los procedimientos y el ejercicio colectivo de los controles sobre las autoridades (25).

El patriotismo, el tipo de identidad colectiva que se deriva de una práctica republicana, es de índole cívica y no reposa sobre componentes étnico-culturales como pudieran ser los lazos de sangre, la lengua o la religión (26). Aunque es cierto que algunos textos representativos del republicanismo moderno (en particular, algunos escritos de Maquiavelo y Rousseau) no esbozan un panorama pluralista e inclusivo en el ámbito estricto de lo político, en el ámbito propio de las pertenencias culturales múltiples —un terreno apenas explorado por los autores clásicos de dicha corriente— se establecen unas coordenadas diferentes: el perfil del ciudadano conformado de modo republicano resulta abierto y plural, pues no se apoya sobre elementos no elegidos ni elegibles por el individuo, sino sobre el principio de afiliación múltiple y voluntaria. Del ciudadano, en definitiva, se espera tan sólo lealtad hacia los principios democráticos sobre los que se asienta el Estado, «no identificación con contenido etnocultural alguno» (Colom, 1998, 83) (27).

Obviamente, para afrontar los desafíos de una sociedad multicultural es preciso introducir nuevas consideraciones y soluciones en el modelo político del republicanismo clásico. En una sociedad culturalmente plural, los ciudadanos encontrarán enormes dificultades para identificarse de manera estable con un Estado cuyas instituciones, a pesar de que protejan los derechos y libertades individuales, no se muestran comprometidas en la defensa de la

(25) Con todo, y aunque la tradición republicana que se quiere rescatar aquí preconiza la forma de gobierno democrático, es cierto que históricamente han existido corrientes republicanas no identificadas con la democracia (aunque, en realidad, esto tenga que ver más con la historia de este último concepto), cfr. RIVERO, 1998.

(26) La búsqueda de la homogeneidad cultural es más bien un rasgo característico del nacionalismo étnico-cultural. Para un examen de las diferencias entre nacionalismo y republicanismo puede consultarse a VIROLI, 1997.

(27) En el corazón de la república también puede llegar a anidar la exclusión sistemática de capas enteras de la población. El ejemplo más paradigmático nos lo proporcionan las *polis* griegas, en donde metecos, esclavos y mujeres se encontraban excluidos. La tendencia expansiva de los principios republicanos se orienta, sin embargo, hacia la inclusión de toda la población, de todos aquellos que viven en un determinado territorio. En este sentido, los principios rectores de la república francesa podrían servir de ejemplo. La calidad de una república se mide por el grado de atención que se concede a los excluidos o, mejor dicho, por el grado en que se ha logrado erradicar la marginación social en todas sus acepciones.

pluralidad de culturas en las que dichos ciudadanos se insertan. Sólo si el Estado se declara interesado por el hecho cultural en su más amplia acepción, esto es, si muestra suficiente sensibilidad política por el mosaico cultural, los individuos participantes en diferentes formas de vida podrán mostrar lealtad al Estado sin entrar en conflicto con sus identidades particulares. Por el contrario, ¿cómo se puede pedir lealtad a uno cuando no se le permite, por ejemplo, expresarse y participar con su propia lengua? Por ello, un Estado plurinacional o pluriétnico sólo podrá exigir la adhesión de sus ciudadanos si previamente asume alguna forma institucionalizada de gestión democrática de la diferencia. Esta tarea se verá facilitada si la vida en común se asienta sobre la base de un amplio *consenso constitucional* que reconozca la presencia de diferentes grupos étnicos y comunidades culturales, de tal manera que no sólo se establezca un sistema de solidaridades recíprocas, sino que se garantice también la continuidad en el tiempo de las diferentes tradiciones culturales (en la medida en que esta continuidad dependa del sistema político, pues a nadie se le oculta que, con la globalización de los intercambios humanos, la supervivencia de una determinada cultura, incluso aunque sea mayoritaria en un Estado, no está asegurada).

Ahora bien, si el Estado garantiza el desarrollo de diferentes culturas y prácticas comunitarias, nos toparemos con un nuevo problema, pues la coexistencia pacífica de múltiples identidades colectivas y formas de vida en una única sociedad requiere de firmes elementos de cohesión y solidaridad. Incluso las sociedades modernas caracterizadas por el pluralismo de valores e identidades colectivas no serían sociedades si no existieran principios compartidos que regularan su interacción y si no hubiera ninguna identidad común de carácter político compartida por sus miembros, más allá de lo diferente que éstos puedan ser entre sí. El pluralismo cultural y axiológico no puede ser nunca tan radical que excluya unos mecanismos de coordinación mínimos y algún sentido de lo común en los que todos se reconocen (cfr. Cohen y Arato, 2000, 421).

Los modos de integración social en las formaciones estatales modernas, extremadamente extensas, plurales y complejas, pueden adoptar diversas fórmulas, aunque en la práctica podrían reducirse a las dos siguientes: una integración de tipo ético-cultural y una integración de tipo político-cultural (28). La primera modalidad se realiza en el ámbito más propio del *mundo*

(28) Cfr. THIEBAUT, 1998, 141-161. Sea cual sea el modo de abordar la integración social en un sistema político complejo, ésta tiene que incidir indefectiblemente en el ámbito de lo simbólico, de lo cultural: «Para que los sistemas altamente diferenciados puedan preservar el umbral mínimo de integración interna que garantiza su supervivencia es preciso que extiendan sus mecanismos de control hasta penetrar en los niveles simbólicos de acción en los que

de la vida y se aglutina en torno a las diversas tradiciones, usos, costumbres y formas de vida particulares. La segunda político-cultural resulta más abstracta y su núcleo son los valores y principios que posibilitan la vida en común. En este particular, lo distintivo del Estado democrático de derecho es que el plano de la cultura política general —la que han de compartir todos los ciudadanos— tiene que estar desvinculado del plano de la integración étnico-cultural propia de los distintos grupos o subculturas. Dicho de otro modo, la identidad étnico-cultural y la conciencia cívica han de desacomplarse.

La cultura cívica democrática desactiva, al menos en parte, el potencial particularista excluyente de las distintas formas de vida, a las que sin embargo proporciona un marco adecuado para su desenvolvimiento. En consecuencia, un Estado republicano debería exigir a sus ciudadanos y a los que eligen voluntariamente vivir en él —es decir, a los inmigrantes y asilados— tan sólo la aculturación política; no debería ir más allá en la imposición de exigencias pues la preservación de la identidad colectiva de una sociedad democrática no requiere, en realidad, que todos los individuos compartan determinadas tradiciones culturales particulares, aunque éstas sean las seguidas por el grupo mayoritario. Siguiendo estas pautas, se haría posible la configuración de un espacio público laico, un espacio de valores y principios comunes, en definitiva, un espacio cívico.

Para captar las implicaciones prácticas de lo expuesto hasta ahora acerca del sentimiento identitario republicano podría resultar ilustrativo volver la mirada hacia dos eventos históricos relativamente recientes. Así, este sentimiento político se deja traslucir mucho mejor en la reacción de la ciudadanía norteamericana frente al escándalo del Watergate que en la respuesta de esa misma ciudadanía frente a la agresión terrorista del 11 de septiembre. Ante este último trágico acontecimiento, el «cierre de filas», sumamente legítimo, representa una reacción primaria ante una agresión directa y tangible al grupo de pertenencia. Pero hay agresiones mucho más sutiles que destrozan la vida del tejido social —como, por ejemplo, la violación de las normas básicas en las que se basan la confianza en el gobierno, tal como sucedió en el caso Watergate— y para detectarlas se precisa de una sensibilidad cívica más depurada (cfr. Taylor, 1997, 258-260). El ideal de autogobierno, consustancial con la noción de patriotismo, desempeña una función vital en la defensa de las libertades que disfruta una sociedad. Nace de la identificación de los ciudadanos libres con los intereses de la comunidad en la que vive, con el bien común, en definitiva. No es de extrañar entonces que el senti-

se construyen los significados, se fraguan las identidades y cobran consistencia las bases individuales del comportamiento» (CASQUETTE, 2001, 15).

miento patriótico se exprese como un sentimiento de satisfacción y de orgullo por participar en una empresa colectiva, así como de solidaridad ante las desgracias compartidas; pero, con todo, una de sus manifestaciones más genuinas y maduras se encuentra en la indignación cívica ante los eventuales abusos de poder por parte de las autoridades o ante la corrupción de las instituciones. En este sentido, el patriotismo de cuño republicano supone una referencia fundamental de la cultura cívica y un objetivo de la educación política —que no hay que confundir con el adoctrinamiento— en una sociedad democrática y pluralista.

3.2. *Implicaciones institucionales: un modelo constitucional abierto*

De la asunción de los presupuestos republicanos de inclusión recién enunciados se derivarían algunas implicaciones no insignificantes a la hora de definir los contornos de la comunidad política. En primer lugar, los requisitos para el acceso a la ciudadanía —entendida ésta como estatus que equi-para abstractamente a todos los individuos prescindiendo de sus rasgos particulares— deberían ser regulados mediante procedimientos claros que evitaran tratos discriminatorios. Para admitir a una persona como sujeto de pleno derecho dentro de un Estado republicano la única condición insoslayable tendría que ser la aceptación de la constitución y del ordenamiento jurídico vigente, pero nunca la completa asimilación de la llamada cultura nacional. Así, por ejemplo, estaría fuera de lugar exigir a nadie que profese la religión mayoritaria como condición para ser considerado como miembro de pleno derecho de la comunidad. Tampoco es preciso requerir expresamente el aprendizaje de la lengua oficial, aunque obviamente esto revierte en beneficio del propio inmigrante (o candidato a la naturalización). En este sentido, a veces parece que no se les reconociera a los inmigrantes la voluntad de ser permeables al país al que llegan. En este mismo sentido, no se sabe compaginar el debido respeto a las personas (y a su identidad) con la invitación a que compartan una sociedad. Para ejercer y vivir como ciudadanos basta con conocer y asumir las pautas que les permiten participar en la vida política de la comunidad. Los hábitos y prácticas culturales propias del país de acogida— cuando realmente se muestran atractivos y valiosos— serán asumidos normalmente sin necesidad de coacción alguna (29). Por otro lado, la pre-

(29) Esta postura puede ser compartida desde otros planteamientos políticos. Como botón de muestra, valga la siguiente reflexión del filósofo liberal JOSEPH RAZ (2001, 197): «El multiculturalismo liberal no se opone en principio a la asimilación de uno grupo cultural por parte de otros. En ciertos países algunas de las culturas existentes pueden perder su vitalidad

sencia de minorías portadoras de culturas distintas se ha mostrado por regla general como un factor fructífero y estimulante para la cultura mayoritaria. Es sentida como amenaza sólo por personas que no son suficientemente conscientes del valor de su propia cultura y que se sienten perjudicados por el encuentro con culturas extrañas.

El acceso a la ciudadanía no soluciona ciertamente todos los problemas de los grupos minoritarios con identidad cultural diferenciada. En el caso de algunas minorías étnicas dispersas y de algunas comunidades de inmigrantes carentes de una articulación territorial significativa lo fundamental a la hora de lograr su pleno reconocimiento de su identidad es evitar que sus rasgos diferenciales puedan convertirse en motivo de desventaja o en excusa que justifique la discriminación social. Las medidas que pueden paliar este peligro son esencialmente de naturaleza antidiscriminatoria, esto es, encaminadas a lograr efectivamente la igualdad de trato ante la ley. Por el contrario, el recurso a una discriminación de signo positivo choca con un importante obstáculo si no se lleva a cabo un considerable esfuerzo pedagógico para explicar su sentido y justificación, a saber: que no se perciba con suficiente claridad la intención compensatoria de tal medida, de tal modo que el derecho a ser sujeto de una discriminación positiva pase a ser visto como un privilegio, esto es, como un derecho ajeno a la generalidad de la legislación (cfr. Velasco, 1999).

Propuestas similares a la esbozada para encarar el problema del pluralismo cultural han sido formuladas por varios autores contemporáneos. Aparte de Habermas (1999), cuya propuesta resulta suficientemente conocida, John Rex ha presentado una fórmula similar. En concreto, este sociólogo británico sostiene que una *alternativa multicultural* aceptable desde parámetros democráticos implica la existencia de dos dominios o esferas culturales bien diferenciadas (por lo que esta posición es conocida también como la *tesis de las dos esferas*): «De un lado, hay o debería haber una cultura política pública compartida en la que se asentasen las reglas políticas básicas, las reglas del juego [...]. De otro lado, debería haber una aceptación de la variedad de culturas comunitarias que incluya el derecho de los miembros de las comunidades étnicas a hablar su propia lengua materna, a seguir su religión y a tener sus propias costumbres y prácticas familiares» (Rex, 1996, 134). Los lí-

y ser gradualmente absorbidas por otras. En tanto que este proceso no sea forzado, ni surja de la falta de respecto hacia las personas y sus comunidades, y sea gradual, no hay nada de incorrecto en ello. La muerte de las culturas es una parte tan normal de la vida como el nacimiento de las culturas». Cuestión bien diferente es, por supuesto, el problema que plantean algunos grupos de inmigrantes portadores de valores refractarios a la cultura democrática, tal como ha puesto de manifiesto SARTORI (2001).

mites precisos entre estas dos esferas han de ser negociados en un «espacio abierto de diálogo» (Rex, 2002, 37). En términos similares se manifiesta también el pensador liberal y teórico del derecho Joseph Raz, al considerar que un Estado multicultural consta de diferentes comunidades y no pertenece a ninguna de ellas, lo que de alguna manera exige identificar los elementos de cohesión, «una cultura común en cual se inserten las diferentes culturas coexistentes» (Raz, 2001, 203). Para ello, se requiere que los miembros de los diversos grupos culturales adquieran un lenguaje político y convenciones de conducta comunes que les permita «competir en forma eficaz por los recursos y poder proteger tanto sus intereses de grupos como sus intereses individuales en un escenario político compartido» (Raz, 1995, 204) (30). Una cultura política común no debería ser obstáculo, sino más bien condición de posibilidad para dar cauce a las múltiples reivindicaciones culturales que han eclosionado con fuerza en las últimas décadas en casi todos los países democráticos y cuya novedad, a diferencia de los que ocurría en épocas anteriores, estriba en que ahora no se busca tanto la expresión libre de las diferencias culturales en el espacio privado, es decir, la tolerancia de las mismas, sino precisamente su expresión, presencia y reconocimiento en el espacio público.

En cualquier caso, para hacer operativo el mencionado modelo republicano en un contexto plurinacional y pluriétnico es preciso que se plasme en acuerdos de rango constitucional. Y no sólo eso, se requiere también un nuevo modo de concebir la Constitución mucho más flexible que el predominante en la rígida tradición continental europea (cfr. Estévez Araujo, 1994, 41-89). Se trataría de comprender la constitución de manera dinámica como un proyecto siempre inconcluso y carente, en consecuencia, de cualquier sesgo esencialista (cfr. Habermas, 1998, 465-466). La constitución de un Estado democrático ha de entenderse como una «obra abierta» con un carácter necesariamente falible y, por tanto, revisable; no como un «documento histórico» muerto, sino como un proyecto de sociedad justa que señala el «horizonte de expectativas» de una comunidad política, que todos sus miembros mediante sus diferentes lecturas deben ir adaptando a los cambios sociales (31). Es una norma que no ha de ahorrar rígida e irrevocablemente la

(30) Con esta diferenciación de esferas —defendida no sólo por HABERMAS, REX o RAZ, sino, como es sabido, también por WALZER— se evitaría incurrir en extremismos que imposibiliten la vida en común: «Apartarse de la idea de una sociedad en que la mayoría impone su visión de la cultura a las minorías no significa defender que cualquier minoría pueda desarrollar su propia peculiaridad cultural sin tener en cuenta la sociedad en la que se encuentra, las reglas del juego y el proyecto común en que se basa dicha sociedad» (MARTINIELLO, 1998, 89).

(31) Por su parte, los ciudadanos, y no sólo los operadores jurídicos cualificados, yendo más allá del papel de meros destinatarios de las normas conformarían «la sociedad abierta de

realidad sobre la que se aplica y que ha de impedir el cierre artificial del sistema político. Un acuerdo constitucional de esas características haría posible la multiplicación de las identidades, individuales y colectivas, compatible con una única lealtad política, la lealtad constitucional. En contra de lo que a menudo se afirma, la multiplicación de identidades, incluso en el interior de cada sujeto, no ha de entenderse como obstáculo para la integración social, sino todo lo contrario, pues al proliferar las identidades, las pasiones también se dividen (cfr. Walzer, 1996a, 114), ampliándose así los espacios propios de la acción política, esto es, los espacios de negociación, diálogo y posible acuerdo.

No resulta fácil ocultar algunas reservas mentales con respecto a la propuesta que se acaba de presentar, en especial la duda de que si con el modelo republicano aquí apenas esbozado se pueden superar realmente los obstáculos que dificultan captar la imaginación política de los ciudadanos y, sobre todo, si la adhesión voluntaria a dichos acuerdos es suficiente para generar identidades colectivas capaces de asegurar la integración social y de convertir, en definitiva, la vida en común en una realidad entrañable y no sólo en una aséptica relación con un ente administrativo.

En todo caso, la defensa de un republicanismo cívico ha de entenderse como una forma matizada y reflexiva de reaccionar frente a los intentos de lograr a toda costa una situación de homogeneidad o, más modestamente, de reducir sensiblemente el pluralismo social y cultural. Constituye ciertamente una respuesta plausible en términos democráticos, pues dicha forma de concebir la política implica la identificación con un Estado que se compromete con la aplicación imparcial del derecho democrático a la pluralidad cultural, con un Estado que garantice el derecho a tener distintos códigos de identificación nacional y diversas opiniones sobre el futuro de la comunidad política. Este republicanismo implica, en definitiva, una apuesta por fórmulas democráticas de integración ciudadana y de convivencia interétnica basadas en la no imposición, en el respeto a la diversidad y en una valoración del pluralismo cultural como un derecho de todos los individuos. En comparación con el nacionalismo, el republicanismo así formulado presenta una disposición mucho más incluyente y comprensiva hacia las identificaciones múltiples y la convivencia multicultural; en comparación con el liberalismo, se muestra mucho más interesado en afianzar los lazos de integración social dentro de la comunidad política.

los intérpretes constitucionales», utilizando la expresión acuñada por PETER HÄBERLE (2002, 86-97). La interpretación de la Constitución se concebiría entonces como un proceso «público y plural», dependiente siempre del nivel de enraizamiento y vitalidad de la cultura cívica y del grado de participación ciudadana en la esfera pública.

Una concepción republicana de la política puede postularse legítimamente como un principio de cohesión en una sociedad pluralista, esto es, como un *mínimo común denominador* en el que coincidir desde planteamientos ideológicos y culturales dispares. Una vez realizada esta afirmación es preciso añadir, no obstante, que en determinadas sociedades, como son las sociedades marcadas por la diversidad nacional —como sucede en el caso canadiense, el belga o el español—, resultaría sumamente conveniente que además emergiera alguna suerte de *patriotismo de la pluralidad* que no sólo supusiera la afirmación de la lealtad constitucional básica, sino que se asentara en la firme conciencia de la diversidad y superposición de los afectos identitarios realmente existentes. La mayor contribución que podría efectuar una *pedagogía republicana de la pluralidad* sería movilizar de forma vertebrada y coherente sentimientos identitarios superpuestos en el conjunto de la ciudadanía, de manera tal que emergiera una *cultura pública plurinacional y pluriétnica*.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, BENEDICT: *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- BEINER, RONALD: «Liberalismo, nacionalismo, ciudadanía: tres modelos de comunidad política», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 10, 1997, 5-22.
- BÉJAR, HELENA: «La sociología de la libertad de J.G.A. Pocock», en *Claves de razón práctica*, núm. 131, 2003, 33-39.
- BENHABIB, SEYLA: *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*, Fischer, Frankfurt, 1999.
- CASQUETTE, JESÚS: «Alberto Melucci: el sociólogo como desvelador de paradojas», en ALBERTO MELUCCI: *Vivencia y convivencia*, Trotta, Madrid, 2001, 9-23.
- COHEN, JEAN L. y ARATO, ANDREW: *Sociedad civil y teoría política*, FCE, México, 2000.
- COLOM, FRANCISCO: *Razones de identidad*, Anthropos, Barcelona, 1998.
- COSSÍO, JOSÉ RAMÓN: «Constitucionalismo y multiculturalismo», en *Isonomía*, núm. 12, 2000, 75-93.
- DION, STÉPHANE: «Bélgica y Canadá: comparación de sus oportunidades de supervivencia», en *Debats*, núm. 56, 1996, 17-37.
- DWORKIN, RONALD: *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993.
- ESTÉVEZ ARAUJO, JOSÉ ANTONIO: *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, Trotta, Madrid, 1994.
- FERRARA, ALESSANDRO: «El desafío republicano», en *Claves de razón práctica*, núm. 139, 2004, 4-12.
- FETSCHER, IRING: *La tolerancia*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- GARZÓN VALDÉS, ERNESTO: *Instituciones suicidas*, Paidós, México, 2000.

- GELLNER, ERNEST: *Cultura, identidad y política*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- GINER, SALVADOR: «Cultura republicana y política del prevenir», en S. GINER (ed.), *La cultura de la democracia*, Ariel, Barcelona, 2000, 137-174.
- GRAY, JOHN: *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Paidós, Barcelona, 2001.
- HÄBERLE, PETER: *Pluralismo y Constitución*, Tecnos, Madrid, 2002.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998.
- *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona, 1999.
- «De la tolerancia religiosa a los derechos culturales», en *Claves de razón práctica*, núm. 129, 2003, 4-12.
- IGNATIEFF, MICHAEL: *Los derechos humanos como política e idolatría*, Paidós, Barcelona, 2003.
- JIMÉNEZ LOZANO, JOSÉ et al. (2003): *Religión y tolerancia: en torno a «Natán el Sabio» de E.G. Lessing*, Anthropos, Barcelona, 2003.
- LACORNE, DENIS: *La crise de l'identité américaine*, Gallimard, París, 2003.
- LOCKE, JOHN: *Carta sobre la tolerancia*, Tecnos, Madrid, 1985.
- KYMLICKA, WILL: *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996.
- *Políticas vernáculas: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003.
- MACINTYRE, ALASDAIR: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
- MAQUIAVELO, NICOLÁS: *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987.
- MARTINIELLO, MARCO: *Salir de los guetos culturales*, Bellaterra, Barcelona, 1998.
- MILLER, DAVID: *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, Paidós, Barcelona, 1997.
- NUSSBAUM, MARTHA: *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona, 1999.
- OVEJERO LUCAS, FÉLIX: «Tres miradas republicanas sobre la democracia», en *Claves de razón práctica*, núm. 132, 2003, 20-30.
- OVEJERO, F., MARTÍ, J. L. y GARGARELLA, R.: *Nuevas ideas republicanas*, Paidós, Barcelona, 2004.
- PETTIT, PHILIP: *Republicanism*, Paidós, Barcelona, 1999.
- POCOCK, J. G. A.: *El momento maquiaveliano. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2002.
- QUIJADA, MÓNICA et al.: *Homogeneidad y nación*, CSIC, Madrid, 2001.
- RAWLS, JOHN: *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1996.
- *La justicia como equidad. Una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2002.
- RAZ, JOSEPH: «Multiculturalismo: una concepción liberal», en *La ética en el ámbito público*, Gedisa, Barcelona, 2001, 184-207.
- REQUEJO, FERRÁN: «El liberalismo político en Estados plurinacionales», en JEAN-FRANÇOIS PRUD'HOMME (comp.): *Demócratas, liberales y republicanos*, El Colegio de México, México, 2000, 43-72.
- REX, JOHN: *Ethnic Minorities in the modern Nation State*, MacMillan Press, Londres, 1996.

- «Multiculturalismo e integración política en el Estado nacional moderno», en *Isegoría*, núm. 26, 2002, 29-43.
- RIVERA, JUAN ANTONIO: «¿Es realmente bueno el bien común?», en *Claves de razón práctica*, núm. 132, 2003, 40-48.
- RIVERO, ÁNGEL: «El discurso republicano», en RAFAEL DEL ÁGUILA *et al.*: *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid, 1998, 49-72.
- SARTORI, GIOVANNI: *La sociedad multiétnica*, Taurus, Madrid, 2001.
- SASTRE, SANTIAGO: «Las razones de la tolerancia», en *Claves de razón práctica*, núm. 134, 2003, 31-39.
- SAUQUILLO, JULIÁN: «Como extranjeros entre ciudadanos: multiculturalismo y acatamiento de la soberanía por razón de residencia», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 35, 2002, 105-139.
- SAVIDAN, PATRICK: «La crítica republicana del liberalismo», en J. CONILL y D. A. CROCKER (eds.): *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?*, Comares, Granada, 2003, 135-158.
- SERRANO, CARLOS: *El nacimiento de Carmen. Símbolos, mitos y nación*, Taurus, Madrid, 1999.
- SKINNER, QUENTIN: «Acerca de la justicia, el bien común y la prioridad de la libertad», en *La Política*, núm. 1, 1996, 137-149.
- TAMIR, YAEL: *Liberal nationalism*, Princeton NJ, Princeton U.P., 1993.
- TAYLOR, CHARLES: «La política del reconocimiento», en *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*, FCE, México, 1993, 43-107.
- *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS DE: *La democracia en América*, Aguilar, Madrid, 1989.
- THIEBAUT, CARLOS: *Vindicación del ciudadano*, Paidós, Barcelona, 1998.
- *De la tolerancia*, Visor, Madrid, 1999.
- TULLY, JAMES: *Une étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Les Presses de l'Université Laval, Canadá, 1999.
- VÁZQUEZ, RODOLFO: *Liberalismo, Estado de derecho y minorías*, Paidós, México, 2001.
- VELASCO, JUAN CARLOS: «Luces y sombras de la discriminación positiva», en *Claves de razón práctica*, núm. 90, 1999, 66-70.
- «Derechos de las minorías y democracia liberal: un debate abierto», en *Revista de Estudios Políticos*, núm. 109, 2000, 199-219.
- «Los contextos del patriotismo constitucional», en *Cuadernos de Alzate*, núm. 24, 2001, 63-78.
- VILLORO, LUIS: *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós, México, 1998.
- VIROLI, MAURIZIO: *Por amor a la patria*, Acento, Madrid, 1997.
- WALZER, MICHAEL: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid, 1996a.
- «La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural», en *Isegoría*, núm. 14, 1996b, 37-53.
- «El liberalismo y el arte de la separación. La justicia en las instituciones», en *Guerra, política y moral*, Paidós, Barcelona, 2001, 93-114.

