

PLURALIDAD DE IDENTIDADES E INTEGRACIÓN CÍVICA*

ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura
CLXXXII 722 noviembre-diciembre (2006) 000-000 ISSN: 0210-1963

Juan Carlos Velasco
Instituto de Filosofía del CSIC

ABSTRACT: *This article explores the increasing diversification with regard to the plurality of identities and cultures within the contemporary societies as well as the tendency to ethnify and/or culturalize social conflicts. In this context, searching for a conception of common life which permits the configuration of a collective identity able to integrate the mentioned differences, some arguments will be developed in favour of the civic alternative represented by republicanism.*

KEY WORDS: *identity, culture, pluralism, nation, nationalism, republicanism, citizenship, social integration.*

La apelación a la *identidad*, más que la reflexión pausada sobre la misma, no ha dejado de ganar espacio en el debate intelectual y político contemporáneo. Sale a relucir de manera recurrente tan pronto como se abordan fenómenos como la inmigración y los problemas de integración generados por ella en los países de acogida o el auge del nacionalismo entre los grupos más o menos minoritarios existentes en el seno de Estados con una tradición unitaria aparentemente sólida¹. En su nombre se formulan todo tipo de quejas y reclamaciones, se reivindican recursos y derechos, se expresan aspiraciones y exigencias, se enuncian programas e idearios, de tal modo que el término «identidad» se ha convertido en una de esas palabras-nudo que articulan el peculiar engarce del pensamiento filosófico-antropológico con el discurso político. La identidad y con ella la pertenencia, la diferencia, el pluralismo, el reconocimiento del otro, la autenticidad, y, en general, la cultura, se presentan como el nuevo campo del juego político y la clave interpretativa de los conflictos sociales. No es difícil observar, sin embargo, que, como sucede con casi todos los términos filosóficos aplicados a la política o, mejor dicho, a la retórica política, el de identidad tiene un confuso aire conceptual y un contenido empírico muy poco preciso, dos notas que se ven reforzadas en virtud de su ubicua presencia. La polisemia del vocablo se ve

RESUMEN: Este artículo explora la creciente diversificación de la pluralidad identitaria y cultural de las sociedades contemporáneas, así como la tendencia hacia la etnificación y/o culturalización de los conflictos sociales. En este contexto, y buscando una concepción de la vida en común que posibilite la configuración de una identidad colectiva integradora de las diferencias, se argumenta a favor de la alternativa cívica representada por el republicanismo.

PALABRAS CLAVE: identidad, cultura, pluralismo, nación, nacionalismo, republicanismo, ciudadanía, integración social.

potenciada además por la circunstancia de que, junto a su innegable impronta filosófica, incorpora tal carga de emotividad que posee casi tantas acepciones como posibles usuarios. No representa, en definitiva, un ejemplo de noción clara y distinta, que exigiría una mente cartesiana.

Con el objeto de acotar ese amplio territorio, se concentrará aquí la atención en las dimensiones individual y colectiva de la misma, así como en su posible tratamiento político. En consideración a la relevancia concedida a la cuestión de la identidad en alguna de estas dos dimensiones, en la teoría política contemporánea pueden distinguirse tres modelos básicos de comunidad política: por un lado, el modelo liberal, conforme al cual las instituciones políticas estarían volcada al servicio de la identidad individual, de tal modo que la autonomía personal se erigiría en el valor central a proteger; por otro, un modelo de carácter más bien comunitarista, especialmente en su versión nacionalista, para el que la comunidad política se encontraría básicamente al servicio de la identidad comunal, definida con preferencia en términos étnico-culturales; y, finalmente, la variante republicana, que concebiría la comunidad política como expresión de una identidad «cívica» y exigiría de sus miembros un compromiso activo con los asuntos públicos².

El modelo liberal y el nacionalista han sido ensayados con profusión en la práctica política desde finales del siglo XVIII y tienden a provocar importantes grados de insatisfacción, aunque por motivos diversos: sea por eludir las referencias al imaginario colectivo o al vínculo comunitario, sea por ahogar las expresiones identitarias particulares de individuos y grupos, respectivamente. El tercer modelo, si bien aparece como mucho menos articulado y apenas explorado en los últimos tiempos (por más que asistamos a una cierta moda republicana), parecería también precisar de una robusta identidad colectiva. Lo cierto, sin embargo, es que no requiere apoyarse en una densa trama de rasgos identitarios privativos de un grupo humano particular. El imaginario colectivo recreado por el republicanismo posee una reducida *densidad cultural* que lo convierte en un potencial elemento integrador. Será precisamente por razones de este tenor por lo que se argumentará aquí a favor de la viabilidad del republicanismo como «tercera vía» y, en concreto, de su idoneidad para dotar a la vida política de un mínimo armazón intelectual y de un cierto cimiento normativo, así como para solventar algunos de los escollos con los que se tropieza en las complejas y pluralistas sociedades modernas a la hora de encontrar un marco identitario aceptable para todos sus miembros³. En concreto, se sostendrá 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», esto es, una forma de identidad colectiva de carácter abierto e inclusivo apta para sociedades pluriculturales y plurinacionales. Ante los conflictos y tensiones provocados por la convivencia en sociedades de tal índole, la alternativa no puede consistir en reemplazar el lenguaje de los derechos, la justicia social y la ciudadanía por el frágil discurso de las identidades, cuya sugerente carga mitológica apenas puede ocultar sus amenazadores y deletéreos efectos para la necesaria cohesión social.

El republicanismo, como cualquier paradigma político, ha de entenderse como una «matriz interpretativa», esto es, como un juego de lenguaje mediante el que se establecen marcos normativos a partir de los cuales se puede discutir sobre los grandes principios y valores políticos (libertad, participación, autonomía, igualdad, responsabilidad, etc.). A lo largo de su ya milenaria historia el republicanismo se

ha articulado, dicho ahora de modo algo más concreto, como un discurso político que sirviera de soporte al ideal clásico del *vivere libero*. En las últimas décadas, y tras protagonizar un inesperado renacer, las contribuciones de numerosos filósofos políticos y iusfilósofos neorepublicanos han tenido la virtud de volver a plantear la cuestión de la libertad política de los ciudadanos –y el correspondiente rechazo de cualquier forma de servidumbre– no sólo como un problema histórico, sino también como un asunto filosófico de relevancia no coyuntural. No obstante, es preciso advertir que el nuevo republicanismo representa una reconstrucción selectiva de esa tradición (una tradición que, por otro lado, nunca generó una ortodoxia escolástica ni constituyó un conjunto coherente y sistemático de postulados políticos). En todo caso, y al no tratarse de una concepción cerrada, se parte del convencimiento de que “para los republicanos contemporáneos, la tarea no se reduce a escarbar”, pues “la historia no nos provee de concepciones de la vida política que puedan trasladarse mecánicamente a los problemas actuales” (Sunstein 2004, 137). Hacen por ello una lectura parcial de la historia de su propia tradición política, una lectura que puede acaso ser tildada de reflexión desmemoriada y de que toma los conceptos en abstracto, sin atender a su contexto de formación ni a su encarnación histórica, pero no de rememoración meramente historicista. Tampoco ha de extrañar que desde lecturas plurales de una rica tradición, los diversos teóricos políticos contemporáneos conocidos como republicanos –Quentin Skinner, Philip Pettit, Cass Sunstein, Maurizio Viroli, Benjamin Barber, Jürgen Habermas y un largo etcétera– presenten perfiles bien diferenciados y no siempre conciliables (cf. Ferrara 2004). Si bien es cierto que la actual revitalización del republicanismo adolece, pese a su innegable aire academicista, de una notable imprecisión conceptual, sus diversos representantes poseen un cierto aire de familia que los hace reconocibles en la medida en que tienden a rescatar de esa venerable tradición su compromiso con ideales políticos, entre los que cabría destacar los siguientes: la igualdad política, la deliberación pública, la necesidad de la virtud, el combate de la corrupción o la reivindicación de la ciudadanía.

Tras acotar someramente el campo de juego y presentar las cartas teóricas con las que se pretende jugar la partida, cabe señalar también las sucesivas fases en las que ésta se ejecutará: en primer lugar, se llevará a cabo una reivindicación escéptica de la pluralidad y la inestabilidad inherentes a la

categoría de identidad en sus dimensiones tanto individual como colectiva (1); se señalará posteriormente las implicaciones políticas del discurso culturalista que soporta tal categoría (2); y, en la última sección, se articulará una defensa de una ciudadanía de corte republicano que sirva de base para una nueva forma de identidad colectiva en sociedades plurales (3).

1. IDENTIDAD Y PLURALIDAD

Entre los abundantes significados que soporta la palabra *identidad* pueden observarse dos diametralmente opuestos: por un lado, el término implica la absoluta igualdad y, por otro, es expresión mayúscula de la individualidad. En nombre de la identidad se reivindica tanto la máxima afirmación de la individualidad como un tipo de igualdad simultáneamente distintiva y excluyente (cf. Wolin, 1996, 155). En esta ambigüedad semántica se hacen presentes la individuación y la socialización como dos procesos difícilmente dissociables. Sobre este último aspecto, el relativo al carácter eminentemente social del ser humano, existe escaso margen de discusión, hasta el punto de que cabe afirmar con Durkheim (1997, 368) que “los individuos son más bien un producto de la vida en común que determinantes de ella”. El hombre, animal político por excelencia, como dirían los aristotélicos, se muestra incapaz de desarrollar todas sus potencialidades sin mantener estrechas relaciones con otros sujetos de su propia especie. Por su parte, el proceso de individuación tiene lugar a la par que el proceso de socialización de los sujetos, de modo que las particularidades de cada individuo únicamente salen a la luz en el contraste con sus congéneres y sólo logran ser estabilizadas en la conciencia mediante la inserción en una red de relaciones de reconocimiento recíproco. Esta dimensión social (o, si se prefiere, comunitaria) del ser humano se ve complementado por un componente lingüístico-narrativo: somos, en definitiva, tanto lo que contamos de nosotros como lo que los demás cuentan que somos. De una manera o de otra, resulta insoslayable esa dimensión narrativa de la identidad (cf. Ricoeur, 1999).

La noción de identidad tiene siempre el correlato de la alteridad: se tiene una identidad porque hay un ‘otro’ o unos ‘otros’. Siguiendo un patrón mil veces repetido, las identidades personales –entretejidas siempre de identidades

colectivas– se forjan en común sobre la base de un código cultural básico, de un simbolismo constitutivo que erige una lógica binaria elemental: se señalan quiénes son los que conforman el grupo y, al mismo tiempo, quiénes son ajenos a él⁴. Es difícil mostrar un grupo humano en el que no se establezca de alguna manera distinciones entre yo y el otro, entre nosotros y ellos. De esta manera la identidad se revela indisoluble de la conciencia de la propia singularidad, sea de un sujeto individual o colectivo, respecto de otro u otros sujetos. A partir de esta tendencia a la autoafirmación, y forzando sin duda la argumentación, se formula con frecuencia una tesis de clara cepa herderiana⁵ y con importantes implicaciones socio-políticas: el reconocimiento de la identidad constituye un valor intrínseco, un bien primario, que debe ser socialmente protegido y que requiere un marco cultural estable (cf. Taylor, 1993). Las tradiciones lingüísticas y culturales tendrían a su vez una influencia decisiva en la conformación y mantenimiento de la identidad. Fetscher (1995, 157) ha expresado esta tesis con toda claridad: “los individuos no sólo necesitan estar seguros de su condición de «seres racionales», sino también asegurarse su identidad étnico-cultural. No pueden definirse como individuos sin experimentar su pertenencia a una cultura específica y a un idioma” (Fetscher, 1995, 157). Esta inferencia, sin embargo, no estaría tan firmemente avalada como pretenden presentarla los llamados comunitaristas⁶.

La existencia de una interna trabazón entre individuo y sociedad, entre identidad y cultura, queda así esbozada, aunque sea tan sólo mediante unas someras pinceladas. Dilucidar la naturaleza de esas relaciones (y, en particular, las que mantiene la noción de identidad con los demás términos) entraña, sin embargo, un grado mucho mayor de complejidad. Esta dificultad obedece, entre otros motivos, al hecho de que, pese al uso nada infrecuente de un lenguaje cosificador para tratar estas cuestiones, la identidad personal no constituye un dato inmutable que se encuentre disponible de una vez por todas. Tampoco es un predicado que quepa asignarles sin más a los individuos desde una instancia externa, sino más bien en el marco de relaciones interpersonales e intergrupales y como resultado de una suerte de negociación que depende de la identificación que los otros nos imponen y que cada uno afirma (cf. Barth, 1976). La identidad tiende también a construirse de manera especular: estamos tan influidos por las imágenes que los demás trazan de nosotros que llegamos a hacerlas

nuestras. En todo caso, se trata de un proceso fluctuante, dinámico, difícil de delimitar, que se construye, deconstruye y reconstruye según las circunstancias. Además, y debido en gran parte a que los procesos de diferenciación social del mundo moderno obligan al desempeño de distintos papeles (en la familia, en el círculo de amistades, en el vecindario, en el trabajo, en la vida asociativa, etc.), los individuos abrazan variadas formas de pertenencia⁷. Ciertamente esta variedad de vínculos e identificaciones no es infundada, sino que responde a una de las constantes antropológicas más arraigadas (cf. Weil, 1996).

Habitamos cada vez más en un mundo de afiliaciones múltiples, de dependencias dispersas con líneas de división cruzadas y, por ende, de identidades compartidas o compuestas. No es de extrañar entonces que, tal como sostiene Martiniello (1998, 78), “muchos individuos se sientan incómodos en el estrecho marco de las fronteras culturales que les pretenden imponer. Algunos aspiran a tener una cultura múltiple, resultado de un proceso de mestizaje en el que ellos mismos participan”. Son cada vez más quienes tampoco entienden ni comparten que la sociedad en la que viven sea el resultado de la mera yuxtaposición de distintos grupos culturales herméticamente cerrados. Porque los individuos hacen suyas concepciones del bien múltiples y a menudo encontradas, porque confiesan adhesiones superpuestas a comunidades parciales, porque están atrapados en círculos de intersección y superposición de simpatías, consideran sumamente discutible “la idea de que todo individuo necesita pertenecer necesariamente a una cultura y a una sola para dar sentido a su existencia” (Martiniello, 1998, 78). No se trata, por tanto, de negar ni de obviar el hecho de que los individuos se encuentran insertos en un determinado contexto cultural, sino de cuestionar la definición cerrada, monolítica y exclusivista del vínculo cultural e identitario.

Aunque, como se ha señalado, la fragmentación o multiplicación de las identidades resulta perceptible desde una perspectiva sincrónica, su genuina dimensión se presenta con mayor nitidez desde una aproximación diacrónica: a lo largo de la propia vida cada cual va relatando de manera diversa la idea que tiene de sí mismo, de quién es. En definitiva, cada individuo es, utilizando palabras de Walzer (1996, 116), “una entidad maravillosamente compleja que se ajusta, refleja y es reflejada en la complejidad del mundo social”. Comprender al yo como dividido y múltiple

resulta crucial, pues “sólo a través de hacer consciente esta multiplicidad del yo podremos abrirnos a lo diferente, únicamente desde la multiplicidad de yoes que conviven en mí puedo reconocer la multiplicidad de yoes y culturas fuera de mí. Si admitimos el multiculturalismo es precisamente porque el yo moderno es especialmente diferenciado, múltiple, abierto, reflexivo y plural” (González García, 1999, 238).

Tal como sucede con la identidad individual, la identidad colectiva, es decir, la idea que los miembros de un grupo social se hacen de sí mismos (la respuesta que un número siempre indeterminado de individuos dan, por ejemplo, a la pregunta referente a «quiénes somos»), no es objeto de revelación, sino que se presenta como un conjunto de rasgos descriptivos y evaluativos que se construyen narrativamente en los procesos de interacción social. Pese a ciertas similitudes, la construcción social de la identidad personal no coincide plenamente con la construcción igualmente social e intersubjetiva de la identidad colectiva; entre otros motivos, porque, aunque ésta ha de ser entendida como el denominador común de unos rasgos colectivamente compartidos, los grupos humanos no pueden ser concebidos como si fueran «yoes» en gran formato. Por ello también, y pese a las analogías más o menos interesadas, el derecho de los individuos a ser diferentes no resulta del todo equiparable con la defensa más o menos legítima de la identidad compartida de los distintos grupos humanos: ambas pretensiones mantienen, por el contrario, diferentes grados de prioridad normativa. Los individuos han de mantener el derecho de decidir –con mayor o menor margen de manobra, según los casos– su propia adscripción cultural, que legítimamente podrá adoptar la forma de un sincretismo cultural, como de hecho sucede con frecuencia en las sociedades más abiertas, donde las identidades cobran un innegable tono mestizo. Así, el individuo a menudo salta entre los diferentes códigos culturales que se le ofrece, sin permanecer anclado a ninguno en exclusiva (aunque ciertamente no todas las opciones sean igualmente probables). De ahí que lo más ajustado sea hablar de una yuxtaposición de identidades, no siempre pacífica. En las sociedades contemporáneas, profundamente polifónicas en sus manifestaciones, los sujetos encuentran con frecuencia enormes dificultades para amoldarse a un único patrón de identidad colectiva, más aún si ésta adopta tonos monolíticos, densos y exclusivos. Por ello, y para poder abarcar la complejidad del sujeto moderno, las identidades colectivas “han tenido que hacerse más abstractas conforme ha crecido y se ha

ensanchado la diversidad de roles y escenarios, normas e instituciones, subculturas y grupos de referencia en que han de actuar los agentes" (McCarthy, 1993, 15-16). Es cierto que también hay quienes se empeñan, como se verá más adelante, en hacer justo lo contrario e intentan encorsetar la multiplicidad en moldes uniformes y hormas homogeneizadoras.

Si bien la ampliación de los márgenes de diversidad de las sociedades contemporáneas responde en ocasiones a causas endógenas, éstas se han visto en cualquier caso reforzadas por los movimientos migratorios y los exilios forzados. Los desplazamientos de población han constituido un episodio esencial de la biografía de un gran número de personas a lo largo de la historia. En los últimos tiempos la distancia espacial y cultural entre los lugares de procedencia y destino se ha incrementado considerablemente: hoy muchos países –especialmente los más desarrollados, aunque no sólo ellos– son el destino de millones de inmigrantes procedentes de todos los rincones del planeta. Con la masiva llegada de estos emigrantes –cuyo número aumentó significativamente en la segunda mitad del siglo XX, tras los procesos de descolonización y con la creciente diferencia económica entre el Primer y el Tercer Mundo– se hace mucho más visible una heterogeneidad cultural y axiológica que en muchos casos antes se encontraba solapada; su presencia aporta además aspectos novedosos a la vida cotidiana que no siempre resultan conciliables con los preexistentes. Tales cambios demográficos han influido enormemente en la configuración de una identidad mestiza y plural en la que muchos contemporáneos se reflejan.

Para concluir con este primer apartado, cabe afirmar que, a diferencia de lo que cabría colegir tras una apresurada incursión en la etimología del término, la noción de identidad –al menos cuando se aplica al mundo de los humanos– hace referencia a realidades modificables e incluso en constante cambio. Este rasgo se hace aún más presente en el mundo contemporáneo. Los procesos y dinámicas tan complejos como los generados por la globalización comportan importantes transformaciones de las estructuras sociales y culturales (cf. Berger y Huntington, 2002). Estas transformaciones pueden arrastrar consigo el sistema de referentes simbólicos sobre los que se construye una cultura particular. Un proceso acelerado de cambios genera a su vez un debilitamiento del modelo de identidad cultural

homogénea, dando lugar a diversas formas mestizas, híbridas, como puede observarse hoy casi por doquier. Este proceso de mestizaje no sólo afecta a los niveles de identificación simbólica de una comunidad determinada con su historia, tradición o memoria, sino que genera simultáneamente nuevas formas de conflicto e integración social. Problemas para los que aún no existen recetas probadas, pues las instituciones políticas de la mayoría de los Estados contemporáneos se construyeron históricamente sobre la base de la homogeneidad cultural enraizada en cada territorio singular. Una sociedad es, no obstante, mucho más el conjunto de las personas que la componen en un momento determinado que el resultado de siglos de relaciones, de presencias y de historia. Por eso el miedo a la posible "desnaturalización" de un país como consecuencia del incremento del número de inmigrantes no es más que el pánico ideológico de perder hegemonía y control social, pavor a la pérdida de una supuesta homogeneidad grupal que nunca ha llegado a existir del todo.

2. HOMOGENEIDAD CULTURAL Y ETNIFICACIÓN DE LA POLÍTICA

La noción de cultura forma parte del vocabulario político, aunque fue en las décadas finales del siglo XX cuando su uso experimentó una auténtica inflación⁸. La retórica política generada en torno a esta noción posee, sin embargo, un carácter confuso. Como ocurre con otros términos similares, tanto la equivocidad como la ligereza con que se emplea el término obedecen y remiten, en gran medida, a la falta de acuerdo detectable en las propias disciplinas que estudian el fenómeno. Las ciencias sociales desde sus mismos albores han mantenido un discurso vago e impreciso sobre la cultura. Así, en la influyente definición propuesta en 1871 por el antropólogo E.B. Tylor, en la que se utilizan indistintamente cultura y civilización, resalta el uso de una expresión tan omniabarcante como difusa como es la de "aquel todo complejo"⁹. Aunque esta definición haya sido desde entonces mil veces matizada, son legión los especialistas que se mantienen dentro de sus coordenadas terminológicas. Por otro lado, tampoco se gana mucho en precisión con aquella propuesta alternativa que goza de gran predicamento en círculos filosóficos y que entiende por cultura toda forma de comportamiento aprendido o todo aquello que se distinga de la naturaleza.

En cualquier caso, el término cultura es un término difícilmente aprensible, entre otras razones porque su referencia no constituye una realidad estática, ni un bloque monolítico e incommunicado, sino que se presenta como una estructura dinámica. Las culturas vivas están en continua evolución y andando el tiempo de cada cultura desaparecen unos elementos y se incorporan otros. Ni tan siquiera resulta claro que dispongan de un núcleo duro identificable. En este particular puede coincidirse plenamente con el parecer expresado por Seyla Benhabib (2006, 10): "Desde un punto de vista filosófico, no creo en la pureza de las culturas, o incluso en la posibilidad de identificarlas como totalidades significativas diferenciadas. Creo que las culturas son prácticas humanas complejas de significación y representación, de organización y atribución, divididas internamente por relatos en conflicto". En todo caso, resulta inherente a cada cultura la complejidad interna y el carácter controvertido y mudable. Ello no ha impedido, sin embargo, que la cultura se haya convertido en una cuestión política de primera envergadura y que una gran parte de los conflictos políticos del mundo contemporáneo giren en torno a la organización y gestión de la dimensión cultural de la vida social.

Las diversas concepciones políticas de la modernidad difieren enormemente en el peso que conceden a la cuestión cultural y a las reclamaciones realizadas en su nombre (cf. Colom, 1998, cap. 2). Aunque con razón se señala el papel central que la cultura desempeña en la formación de las identidades colectivas, es preciso recordar también que las identidades colectivas construidas sobre la base de una determinada adscripción cultural forman parte del juego político, en el que priman, como es sabido, la movilización de intereses y la constitución de clientelas y electorados políticos enfrentados por el acceso a recursos públicos siempre limitados. En virtud de ello y a partir de determinados repertorios retóricos se conciben y se legitiman los diversos criterios de pertenencia y participación en la comunidad política. Algunos lenguajes políticos ciertamente se muestran sensibles al reconocimiento de los rasgos plurales y cambiantes de las culturas, mientras que otros parecen impermeables ante tales hechos. Éste sería el caso de ideologías y proyectos que se inscriben en lo que cabría llamar el «paradigma de la homogeneidad» (cf. Quijada, 2001). En los casos más agudos, "la ideología de la pertenencia ancestral se pone al servicio de un proyecto de homogeneización que nunca es reconocido como tal"

(Martiniello, 1998, 15). El nacionalismo sería ciertamente el lenguaje político moderno que mayor hincapié pone en la ejecución de tales planes uniformizadores, aunque con diversas modulaciones entre sus múltiples representantes y actores, de ahí que la valoración del modelo político nacionalista requerirá de alguna puntualización.

Criticar, e incluso negar, el pretendido naturalismo del discurso nacionalista no implica, empero, ignorar su funcionalidad en términos históricos y políticos. Sin duda, la identidad nacional representa la identidad política moderna por excelencia. A lo largo de los dos últimos siglos se ha mostrado como enérgico instrumento de cohesión social, eficaz fuerza movilizadora y poderoso fundamento motivacional de la acción colectiva; es más, el sentimiento nacional ha representado históricamente un potente medio para la deseada transformación de los súbditos en ciudadanos activos que se identifican con la comunidad política en la que viven: "Considerando desde el punto de vista de qué condiciones han hecho posible la institucionalización de los procesos de autodeterminación democrática, la integración política de los ciudadanos en una sociedad de gran formato cuenta como unos de los logros históricos más indiscutibles del Estado-nación" (Habermas, 2000, 97). Sin embargo, la aportación nacionalista no está exenta de ambigüedad, toda vez que en su nombre se derribaron feudos y privilegios, pero al mismo tiempo se destruyeron culturas locales y regionales, así como vastos dominios de la memoria colectiva. La evaluación de tal forma de identidad colectiva dista, en consecuencia, de resultar unívoca: "El imaginarnos formando parte de una comunidad nacional parece estar bien cuando pensamos en ello como en algo que ensancha nuestros horizontes más allá de las lealtades tribales limitadas, pero es menos atractivo cuando pensamos en ello como una forma de erigir murallas contra el resto del mundo" (Singer, 2003, 184). No habría tampoco que olvidar que el sentimiento nacional y el culto por la propia identidad se nutren a menudo de una mitificación de las diferencias o, como diría Freud, de un cierto *narcisismo de las pequeñas diferencias*, de una cierta autocomplacencia, que a la fuerza acaba resultando excluyente¹⁰.

La identidad nacional representa una forma moderna de identidad colectiva no sólo porque constituye una forma secularizada de autocomprensión por parte de una comunidad política, sino porque exige una distancia reflexiva con respecto a las concepciones heredadas: presupone una

apropiación consciente de las tradiciones y símbolos culturales previamente filtrados por la historiografía y por la reflexión intelectual llevada a cabo por élites locales ilustradas. Por eso, lejos de constituir un hecho natural, las naciones –como, por cierto, todas las entidades y comunidades políticas– son productos históricos. Y en la medida en que han sido construidas o inventadas en tiempos por lo general no muy remotos a partir de mitos de factura literaria, las naciones son «comunidades imaginadas» (cf. Anderson, 1993). Aunque se parta de un sustrato más o menos real y responda funcionalmente a intereses sociales, económicos y políticos, la memoria histórica de dichas comunidades nacionales no es a menudo más que la invención reciente del pasado y de muchas de las tradiciones tenidas por más antiguas y singulares¹¹. En todo caso, tal como mantiene Miller (1997, 33), “resulta obvio que las naciones no son cosas que existan en el mundo de forma independiente de las creencias que las gentes tengan acerca de ellas”¹². Dicho de otro modo: la nación carece de entidad como algo independiente de los discursos de afirmación nacional. El nacionalismo precede a la nación, no en el plano estrictamente lógico, pero sí en el temporal¹³. Con todo, no existen otras comunidades que las tramadas de manera narrativa a partir de fragmentos evocados de un pasado común. Estas narraciones o tramas históricas a las que se les dota de significado pueden mostrarse sumamente eficaces a la hora de elaborar la autopercepción de lo que significa ser miembro de una determinada comunidad política¹⁴. No por *imaginadas* tienen empero menor incidencia real en la práctica social. Como pocas ideologías políticas, el discurso identitario nacionalista tiene carácter y efectos performativos: crea realidad por el mero hecho de ser pronunciado de modo repetido.

Los diversos movimientos nacionalistas de raíz etnicista no sólo se apoyan sobre un entramado más o menos teórico e imaginado, sino que se aglutinan fundamentalmente en torno a objetivos prácticos definidos. Así, no sólo tienden a describir la comunidad política en términos de homogeneidad cultural (ya sea étnica, lingüística, de creencias o de costumbres), sino que pugnan porque la realidad se ajuste a esta visión de las cosas. Este tipo de nacionalismo representa una ideología política que busca perfilar y articular la identidad de una sociedad en función de un pasado y de unas raíces talladas a medida con el cincel de la cultura propia. El nacionalismo pretende así encontrar en el pasado los recursos que le permiten afrontar el presente. Este

tipo de estrategia tiene también su coste, no menor: un troquel tan marcado convierte al nacionalismo en una ideología de perfil particularista, que, a diferencia del liberalismo o del socialismo, no postula formas de pertenencia de carácter potencialmente incluyente.

El carácter narrativo y artificial atribuido al proceso histórico de invención de las naciones también puede predicarse de otras construcciones colectivas. De un modo bastante similar se ha procedido con el término *civilización*, tan popularizado en los últimos tiempos gracias a la tesis de Huntington acerca del inevitable *choque* entre ellas¹⁵. Las civilizaciones, las siete u ocho que contempla este autor, no serían sino macrounidades identitarias, esto es, grandes precipitados histórico-culturales resultantes de los procesos de identificación colectiva. Constituirían generalizaciones culturales presentadas como entidades estables, monolíticas y homogéneas. De lo artificial e incluso fantasioso de esta construcción sirve de ejemplo el caso de la llamada ‘civilización musulmana’, que comprendería a más de mil millones de creyentes, dispersos en los cinco continentes, que hablan decenas de idiomas distintos, que poseen tradiciones e historias diversas y cuyas diferentes ramas pueden incluso embarcarse en enfrentamientos a muerte (como los que mantienen hoy en Irak suníes y chiíes). En lugar de concebirse como entidades dinámicas, que evolucionan, retroceden e incluso desaparecen, que interactúan entre sí, que están abiertas a préstamos, las civilizaciones son presentadas como si fueran objetos inamovibles y reificados, olvidando que toda identidad colectiva “conlleva fantasía, manipulación, invención y construcción” (Said, 2005, 548). Como en el caso de las naciones, con el término *civilización* se presupone “el inalterable carácter de dualidad entre «nosotros» y «ellos»” (Said, 2005, 537), haciéndose así uso del lenguaje de la identidad de grupo, un lenguaje que hizo acto de presencia por primera vez en la escena política durante el siglo XIX. Fue creado y utilizado entonces como un dispositivo retórico para justificar las demandas de saqueo colonial en nombre de una pretendida acción civilizadora, pero con el tiempo encontró también entre los pueblos colonizados su réplica en una retórica paralela (cf. Said, 2005, 540-542).

Por su parte, también la llamada ‘política de la diferencia’, como la auspiciada ejemplarmente por I.M. Young (2000), aunque con fines diametralmente distintos, pues pretende revestir de una mínima racionalidad a la representación de

las demandas de ciertos colectivos postergados, requiere la adopción de una concepción naturalizada de los grupos étnico-culturales, esto es, imaginarlos como si fuesen grupos internamente homogéneos, claramente unidos, mutuamente excluyentes y portadores de intereses específicos definidos. Aunque Young niega expresamente esta concepción, se trata, no obstante, de una necesidad lógica, pues si los grupos no están nítidamente perfilados y sus miembros tienen poco o nada en común, ¿por qué estos individuos deberían estar representados como grupos y no como simples ciudadanos?

Sea de una manera o de otra, la etnificación o, si se prefiere, la culturización de la política, gracias al uso de un lenguaje de identidad de grupos, es un proceso en constante avance. Esta tendencia se percibe y concreta en dos direcciones en cierta manera confluyentes: por un lado, se trazan políticas públicas que diferencian los derechos de los ciudadanos de acuerdo con su afiliación étnica y, por otro, se anteponen las cuestiones étnico-culturales (incluyendo aquí también, por supuesto, las religiosas y lingüísticas) a las cuestiones y políticas de clase (cf. Offe, 2004, 142-145). Es más, estas cuestiones y los conflictos provocados por los intereses materiales y las diferencias ideológicas se obvian como si ya no existieran o hubieran sido superados por arte de magia (cf. Offe, 2004, 186-192). Lo étnico-cultural, lo identitario, desempeña así el papel de la división primordial, origen y motor básico de la movilización política y de la acción colectiva. Un ejemplo paradigmático de este fenómeno nos lo ofrece el modo en que con harta frecuencia se abordan las políticas migratorias. No deja de resultar curioso, cuando no sorprendente, que el análisis cultural se presente como la perspectiva decisiva para abordar la cuestión de la inmigración (cf. Sartori, 2003). Se incide especialmente en el riesgo que la misma implica para el mantenimiento de la identidad y la esencia de la sociedad receptora. Se aborda la cuestión, pues, en términos eminentemente culturalistas y esencialistas, dejando fuera de consideración el análisis económico del fenómeno, justo lo contrario de cómo se procede en la mayoría de las cuestiones de relevancia pública en las que se hallan intereses sociales en conflicto¹⁶. Este culto a la cultura no logra ocultar su clara intencionalidad ideológica: “Se «culturiza» lo social, es decir, se tratan de una manera cultural los problemas que no se quieren abordar (o que no interesan que se aborden) en términos políticos” (Matterlat, 2005, 160). Si se desea evitar que la diversidad

cultural se erija en una nueva fuente de desigualdad social, ni la cultura, ni la ascendencia étnica ni la procedencia nacional han de convertirse en marcador de distinción social y menos aún en factor decisivo de nuevas formas de exclusión.

Con la invocación de la defensa de la identidad colectiva mayoritaria, en algunas sociedades receptoras de inmigrantes o que albergan minorías étnicas –prácticamente todos los Estados existentes encajan en una u otra de estas situaciones o en ambas simultáneamente– a los individuos pertenecientes a comunidades distintas del grupo societario mayoritario se les niega la plena participación en una sociedad común y se les encierra en un gueto de identidad y cultura. Estos individuos, además de portar formas de vida y culturas diversas, son sujetos de derechos humanos, condición que determinadas políticas migratorias y políticas culturales, alentadas en muchas ocasiones por la obsesión por mantener la identidad y el bienestar de la sociedad acogida, no reconocen ni salvaguardan, incumpliendo así los tratados internacionales suscritos. Éste es uno de los riesgos que se contrae con el afán de remitir a tales minorías a su particularismo en nombre de un errado multiculturalismo concebido como mera apología de las diferencias¹⁷. Este peligro, que en un principio podría afectar a cualquier grupo minoritario, resulta desde el 11-S y los posteriores atentados de Madrid y Londres ciertamente mucho mayor para las minorías musulmanas presentes en los países occidentales. La retórica de la identidad diferenciada, unida a una islamofobia cada vez más rampante, puede jugar una mala pasada a los ya de por sí dificultosos procesos de integración social y cívica. Aunque es cierto que existen antagonismos serios entre los modos de vida y las opciones políticas, dicha retórica tiene mucho más de eslogan que de realidad.

3. LA ALTERNATIVA REPUBLICANA: LA IDENTIDAD CÍVICA

Una comunidad política definida en términos estrictamente monoculturales implica la negación más o menos explícita tanto de la diversidad cultural del tejido social como del carácter compuesto, múltiple y modificable de las identidades. El tipo de identidad así proyectada se convierte, más que en fuente de estabilidad, en origen de constantes conflictos. Y si bien es cierto que la cohesión interna de una sociedad puede verse amenazada por procesos de fragmentación cultural sin límites¹⁸, una estructura cultural monolítica que

niegue la radical hibridación de las identidades conduce a la asfixia de la espontaneidad y expresividad ciudadana. De ahí lo inadecuado de instituciones y normas estatales que reflejan única o primordialmente los rasgos de la identidad cultural propia del grupo mayoritario (léase, si así se prefiere, nación mayoritaria), como suele ser práctica habitual. Sin renunciar a la autonomía personal ni relegar los derechos individuales, las pluralistas y atomizadas sociedades democráticas tienen aún por resolver en muchos casos la necesidad de fortalecer la esfera de los valores comunes, de afianzar la confianza cívica en las instituciones públicas y de engrasar los mecanismos de cooperación¹⁹. El desafío estriba entonces en cómo articular una concepción de la identidad colectiva y un modelo de ciudadanía que sirvan de marco capaz de acoger el radical pluralismo de las sociedades contemporáneas. No en vano, cada vez resulta más sentida la necesidad de dotarse de modelos y patrones colectivos que resulten funcionalmente integradores e inclusivos, de modo que los individuos puedan asumir sin trabas externas su propia diversidad y puedan entenderse a sí mismos como la suma de sus plurales pertenencias, en vez de confundirse con una sola, erigida en pertenencia suprema y en instrumento de exclusión, cuando no de enfrentamiento.

La existencia no pasajera de Estados multiculturales –en su doble acepción de plurinacionales y de poliétnicos– pondría en evidencia que la homogeneidad étnico-cultural de la población no es un requisito imprescindible para el establecimiento y consolidación de una comunidad política democrática. Diversos Estados han logrado institucionalizar expresamente esta situación e incluso han conseguido crear una nueva identidad colectiva supranacional y a la vez un entorno adecuado para la puesta en práctica de políticas distributivas: Suiza, Finlandia e incluso los Estados Unidos serían, cada uno de ellos a su modo, casos paradigmáticos²⁰. En particular, y pese a todas sus complejidades internas, el relativo “éxito del experimento estadounidense a la hora de incorporar los sentimientos patrióticos en un marco constitucional definido, precisamente, por los «valores sustantivos de la justicia y el derecho»” (Barber, 1999, 43), abonaría en principio la vigencia de dicha tesis. Diferente sería el caso de otros Estados, como Canadá, Bélgica o España, que aunque reconocen de manera más o menos explícita su carácter plural, de hecho distan mucho de haber alcanzando la necesaria estabilidad.

Con independencia de que algunas sociedades hayan tenido más o menos éxito a la hora de conformar una identidad colectiva supranacional o supracultural relativamente estable, lo cierto es que en el mundo moderno las bases de dicha identidad no pueden apoyarse ya en imágenes cosmológicas o religiosas ni en relatos e interpretaciones unánimemente compartidas por todos los miembros de una sociedad. Hasta ahora, el proceso de modernización social –siguiendo aquí la conocida tesis de Max Weber– ha llevado parejo el *desencantamiento del mundo*, la secularización de la cultura y la consiguiente imposibilidad de remitirse a explicaciones religiosas o metafísicas universalmente vinculantes. En este contexto postmetafísico, el orden social carece de fundamentos prepolíticos sustanciales sobre los que asentar de manera perdurable identificaciones colectivas y relaciones de solidaridad entre sus miembros (cf. Habermas, 2006, 107-109). Ante esta carencia, una alternativa plausible –y además plenamente coherente con la condición inmanente y autónoma del hombre moderno– sería la identificación de los ciudadanos con principios de carácter procedimental, como los que proporcionan los sistemas democráticos; principios que, sin embargo, no están exentos de consecuencias prácticas (piénsese, por ejemplo, en el principio de igualdad ante la ley). La adhesión a la ley democrática y la lealtad al sistema político que hacen posible el ejercicio de la libertad constituyen precisamente el núcleo básico del pensamiento republicano. A estas notas se le une una especial valoración del papel activo de todos los ciudadanos en la definición y administración de la cosa pública. Sobre estos componentes se asentaría la propuesta alternativa de configurar una forma de identidad colectiva que asegure la cohesión social y la lealtad a la comunidad política. Un presupuesto básico de la propuesta por la que aquí se abogaría es la adopción de un perfil abierto y plural de ciudadanía que no se apoye sobre elementos no elegidos ni elegibles por el individuo (lazos de sangre, tradición cultural, etc.), sino sobre el principio de afiliación múltiple y voluntaria, así como en la práctica del autogobierno. Esta primacía de lo político se ponen bien de manifiesto en las siguientes palabras de un conocido republicano contemporáneo: “La ciudadanía no nace de los lazos de la nacionalidad. Los pueblos más homogéneos cultural, religiosa o étnicamente no son los que tienen mayor espíritu cívico. Por el contrario, tienden a ser intolerantes, prejuiciosos y aburridos. La política, la verdadera política democrática, se basta para construir la ciudadanía. No necesita ayudantes incómodos” (Viroli, 2001, 13).

La identidad colectiva de una república no reposa sobre componentes étnico-culturales al modo del tradicional triple lazo lengua-religión-sangre, sino sobre la experiencia política acumulada en común que los ciudadanos hacen suya al ejercer activamente sus derechos democráticos de participación y de comunicación política. La autodeterminación de los ciudadanos constituye, sin duda, la intuición central del republicanismo, un ideal que cabría describir así: “El corazón del autogobierno democrático es el ideal de la autonomía pública, a saber, el principio de que quienes están sujetos a la ley también deberían ser sus autores” (Benhabib, 2005, 154). Aunque en esta formulación aún es posible escuchar cercano el latido kantiano, la idea de que el núcleo de la ciudadanía viene dado, por encima de todo, por los derechos de participación política se remonta hasta la propia *Política* de Aristóteles (Lib. III, 1275a): “El ciudadano no lo es por habitar en un lugar determinado [...], ni tampoco los que participan en ciertos derechos como para ser sometidos a proceso judicial o entablarlo [...]. Un ciudadano en sentido estricto se define por ningún otro rasgo mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno”. El sentimiento de pertenencia a la república se refuerza obviamente con el buen gobierno y, especialmente, con la participación real en el poder político. Es por ello que habría que considerar como infundada –o exageradamente interesada– la preocupación expresada por diversos autores conservadores, en especial por Huntington (2004), en relación a que el relativo declive de la identidad entendida en términos nacionales vaya vinculado necesariamente con un progresivo declive de la lealtad que los ciudadanos deberían rendir al Estado.

La ciudadanía no es un principio universalista, sino un principio constitutivo propio de cada comunidad política. A lo sumo, podría decirse, parafraseando libremente al Sartre más hegeliano, que es un «universal concreto», esto es, una institución que recoge principios y exigencias universales que, sin embargo, se aplican en un ámbito y en condiciones particulares: aunque se presente de una u otra manera en cada sociedad, siempre acaba determinando quién constituye la comunidad política en cuestión, quién pertenece a la misma y quién no. Y en la misma medida en que es un principio constitutivo resulta ser también “un principio de inclusión que genera exclusiones colaterales” (Colom 2002, 36). Siendo esto así, lo cierto también es que no todas las concepciones de la ciudadanía poseen los mismos efectos prácticos en este particular. Difieren entre sí

en virtud del mayor o menor peso otorgado a los atributos o rasgos identitarios requeridos para su concesión. Cuanto mayor y más exigente sea el componente identitario de la ciudadanía, menor será su capacidad de inclusión. Rasgos densamente definidos son instrumentos potenciales de discriminación y dificultan por ende la integración social. Dentro de este eje que iría desde el polo de la inclusión al de la exclusión social, la noción de ciudadanía preconizada por el nuevo republicanismo se situaría mucho más cercano del primer polo, pues resulta sumamente exigente en su componente político, pero está exenta en principio de atributos étnicos y culturales, de tal modo que posee un poderoso potencial inclusivo. Por ello mismo cabría pensar que la mera ciudadanía, por su universalidad, no singulariza y que, por tanto, la definición republicana de nación de ciudadanos adolecería de tal grado de universalismo –pues, a la postre, todas naciones estarían constituidas por ciudadanos– que sería incapaz de acoger la singularidad que toda comunidad política encarna. Sin embargo, la ciudadanía es siempre, como acaba de señalarse, un universal *concreto*. Al respecto puede aducirse un par de razones más: por una parte, el sentido político de la ciudadanía incluye un cierto grado de identificación con un conjunto determinado de valores sin los que el mantenimiento de un orden social democrático se hace insostenible; por otra, una nación de ciudadanos no niega la territorialidad, la ubicación en un espacio preexistente, elemento que, sin duda, singulariza a una comunidad política. El principal problema que genera definir la nación en términos étnico-culturales es la dificultad para acomodar la pluralidad de registros identitarios que de hecho portan los ciudadanos que habitan en un determinado territorio. La opción cívico-territorial permitiría, por el contrario, la coexistencia de afiliaciones e identidades sin tener que renunciar a todos los rasgos singulares encarnados en el territorio²¹.

Las transformaciones más recientes de la ciudadanía en las sociedades democráticas irían, según diversos estudios, en una dirección compatible con la comprensión republicana de la misma. Los Estados nacionales de base territorial solían hacer suya una noción compacta de ciudadanía en la medida en que la concebían como un conjunto unitario que englobaría el lugar de residencia, la identidad nacional, el disfrute de un sistema de derechos y la sujeción a la legislación de un Estado. Frente a esa concepción hasta hace poco hegemónica, va abriéndose camino una nueva

concepción postmarshalliana de ciudadanía, que, tal como señala Benhabib (2005) en línea con lo ya apuntado por múltiples autores (Bauböck, Soysal, Sassen, etc.), puede tildarse como «ciudadanía desagregada», pues esos distintos ingredientes pueden presentarse ahora por separado²². Lo singular de esa nueva forma de ciudadanía estribaría precisamente en que las identidades políticas que se promueven a partir de ella no están basadas en el *ethnos*. La identificación entre *demos* y *ethnos* se disuelve para dar lugar a una identidad colectiva cimentada en elementos cívicos. Los derechos se atribuirían a los individuos en virtud de la residencia y no de su identidad cultural. De ahí se derivaría una consecuencia importante: las identidades no anteceden al acto de concesión de los derechos, más bien acontece que “el ejercicio de los derechos mismos y la práctica de la actividad política pueden cambiar estas identidades” (Benhabib, 2005, 123).

Una concepción política de la ciudadanía, de cepa republicana y, en consecuencia, exenta en gran medida de contenidos étnico-culturales, puede servir de adecuado soporte normativo y emocional de una lealtad y de un compromiso cívico con el Estado. El «amor a la patria» reivindicado por los republicanos diferiría entonces del demandado por los nacionalistas (cf. Viroli, 1997). De acuerdo con la versión republicana, la propia noción de Estado-nación, término habitual en el lenguaje político contemporáneo, debería ser concebida como un auténtico oxímoron. Nada puede ser más nefasto que confundir la idea de Estado, una comunidad de ciudadanos libres, iguales en derechos y en deberes, ligados al gobierno por un pacto social que se renueva en cada votación general, con la de nación, un concepto que implica un sentimiento de pertenencia o una identidad cultural que ninguna norma jurídica puede imponer o prohibir, porque pertenece al dominio de la conciencia: “La nación representa el ‘medio’ en que el hombre nace, una sociedad cerrada a la que se pertenece por derecho de nacimiento. El Estado [...] es una sociedad abierta, que rige sobre un territorio en que su poder protege la ley y la hace. Como institución legal, el Estado sólo conoce ciudadanos, no importa de qué nacionalidad; su orden legal está abierto a todo el que dé en vivir en su territorio” (Arendt, 2005, 257). La referencia no sería entonces la pertenencia a una nación (entendida en su sentido prepolítico de comunidad de historia, lengua y tradiciones culturales), sino la integración en una *politeia* o, en términos modernos, en el Estado.

En las formaciones estatales modernas, enormemente plurales y complejas, pueden distinguirse, siguiendo a Habermas (1999, 213-218), dos modalidades de integración social: una ético-cultural y otra político-cultural. La primera forma de integración se refiere al ámbito de las relaciones interpersonales y se aglutina en torno a las diversas tradiciones, usos, costumbres y formas de vida particulares. La segunda modalidad resulta más abstracta y su núcleo lo componen los valores y principios que posibilitan la vida en común. En este particular, lo distintivo de un Estado democrático es que el plano de la cultura política –la que han de compartir todos los ciudadanos– ha de estar desacoplado del plano de la integración de los distintos grupos o subculturas. El florecimiento de una cultura cívica democrática desactivaría el potencial particularista excluyente de las distintas formas de vida, a las que sin embargo proporciona un marco adecuado para su desenvolvimiento, un marco común. De este modo, “la coexistencia en igualdad de derechos de diferentes formas de vida no debe conducir a la segmentación. Por el contrario, requiere la integración de los ciudadanos –y el reconocimiento recíproco de sus pertenencias culturales– en el marco de una cultura política compartida. Los miembros de la sociedad están habilitados a conformar su singularidad cultural tan sólo bajo el presupuesto de que –yendo más allá de las fronteras entre las diversas culturas– todos se comprendan como ciudadanos de la misma comunidad política” (Habermas, 2006, 274). Para asegurar la convivencia intercultural, el Estado democrático sólo debería exigir a sus ciudadanos y a los que eligen voluntariamente vivir en él –es decir, inmigrantes y asilados– la aculturación política. La preservación de la identidad colectiva de una sociedad democrática no requiere que todos los individuos compartan determinadas tradiciones culturales particulares, aunque sean las seguidas por el grupo mayoritario: “Es lo que denominaría un proceso de laicización de las identidades: la existencia de una pertenencia común (un espacio público de pertenencias y derechos, obligaciones y valores) y una pertenencia singular (un espacio privado donde cultivar la diferencia)” (Nair, 2006, 207). La misión del Estado en esta materia consistiría entonces en ocuparse de la reproducción política de la sociedad, esto es, de preservar su identidad política, la cual depende primordialmente de los principios constitucionales anclados en la cultura política y no de las orientaciones fundamentales propias de la forma de vida cultural predominante en cada sociedad.

Si un Estado con una estructura interna plurinacional y pluricultural pretende recabar lealtad política de sus ciudadanos para lograr la necesaria estabilidad institucional debería asumir alguna forma institucionalizada de gestión democrática de la diferencia. Sólo si el Estado, y su correspondiente ordenamiento institucional, se muestra comprometido con el mantenimiento de la pluralidad cultural, los individuos participantes en diferentes formas de vida podrán mostrar lealtad al Estado sin entrar en conflicto con sus identidades propias. Sin reconocimiento difícilmente cabe recabar lealtad. A duras penas, por ejemplo, un ciudadano con lengua materna diferente de la mayoritaria y oficial podrá identificarse afectivamente con un Estado para el que no existiera otra forma de expresión lingüística admisible en el ámbito de lo público que la oficial. Dicho ahora en negativo: "La negación a un grupo del derecho a expresar y practicar su identidad y el agregado de sanciones negativas y privaciones a los portadores de las marcas de identidad propias del grupo son injusticias que se interponen en el camino de la consolidación de un estatus de ciudadanía homogénea, que es, a vez, precondition de la estabilidad democrática" (Offe, 2004, 208). El reconocimiento de la identidad cultural incluye, entre otros elementos diversos, asegurar a todos los individuos el respeto de sus festividades religiosas, requisitos de dietas y códigos de vestimentas. La duda estribaría en saber si para asegurar estas libertades es preciso fijar una serie de derechos grupales o basta con garantizar la libertad de religión, dieta y vestimenta²³. En todo caso, desde una perspectiva democrática y republicana, la prioridad se encuentra en la aplicación estricta de los derechos de ciudadanía y del principio de igualdad de oportunidades, del que se deriva ciertamente la oportunidad de perseguir una gran variedad de valores, estilos e identidades (cf. Offe, 2004, 206). Las cuestiones concretas relativas a la conducción de la vida personal no constituyen en sí mismas objeto de regulación política, pero sí que lo son las condiciones formales y materiales que las posibilitan. Hacer posible la diferencia no implica, sin embargo, dar por buena esa extendida tendencia, que se ha incorporado a la llamada 'corrección política', consistente en tildar cualquier crítica, por fundada que esté, a una práctica o costumbre cultural determinada, de inaceptable ataque a la 'identidad cultural',

categoría ahora asimilada a la dignidad humana y convertida en refugio a la moda del dogmatismo, del fundamentalismo o incluso del peor oscurantismo.

La meta de una república no es la imposición de un modelo preconcebido de vida buena, ni tampoco de una forma de vida particular, ni el fomento de una determinada cultura, sino posibilitar que los ciudadanos puedan discutir libremente sobre los modelos de vida que prefieren y habilitar las condiciones para que puedan practicarlos. Ello no implica necesariamente indiferencia ante la diversidad cultural, de modo que, aunque una salida puede ser la mera neutralidad ante la misma, otra opción en principio igualmente válida es el compromiso con su preservación. En todo caso, los modos de vida concretos a que dé lugar la convivencia intercultural es algo que no cabe predecir de antemano. Con un cierto realismo sí que cabe anticipar que tal convivencia devendrá en formas diferentes a las de partida: "A diferencia del multiculturalista, el teórico democrático acepta que la incorporación política de nuevos grupos en sociedades ya establecidas dará probablemente por resultado la hibridación de los legados culturales de ambas partes" (Benhabib, 2006, 10).

En el fomento de la dimensión política de la ciudadanía y del carácter participativo y asociativo de la esfera pública se encuentra una de las virtualidades más encomiables del republicanismo. En ello estribaría quizás la principal prestación que esta tradición política pudiera ofrecer a una sociedad plural en términos culturales y de identidad nacional: "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" (Giner, 2000, 171). No parecería entonces descabellado presentar al pensamiento republicano como una «tercera vía» entre el comunitarismo y el liberalismo, "en la medida en que parece ser capaz de conjugar la vinculación comunitaria que reclaman unos y los derechos civiles de los ciudadanos que reclaman los otros" (Peña, 2004, 121).

NOTAS

* El presente trabajo se acabó de perfilar en el verano de 2006, en el marco de una estancia de investigación en la Technische Universität de Berlín, financiada por la *Alexander von Humboldt Stiftung*.

- 1 Sobre la omnipresencia de la cuestión de la identidad en los debates políticos contemporáneos, cf. Gutmann, 1993 y Fraser, 2000; en versión crítica, cf. Sartori, 2003. Otra vía de penetración de esta temática en la esfera pública se da, como se expondrá más adelante, por medio de la expresión «choque de civilizaciones», popularizada por Huntington (1997). En todo caso, como afirma Offe (2004, 190), "la política de la diferencia sobre la base de la identidad es un rasgo cada vez más preminente de segmentos cada vez mayores del mundo contemporáneo, desarrollado o en desarrollo".
- 2 Los términos de esta elemental tipología proceden de Ronald Bainer (1997). Una clasificación tripartita análoga, aunque en relación a la constitución de la sociedad civil, cfr. Barber (2000).
- 3 No se abordan aquí las insuficiencias del liberalismo a este respecto, en especial en lo que atañen a sus concepciones del constitucionalismo y la tolerancia, pues ya han sido señaladas en otro lugar, cf. Velasco, 2004. Ello permitirá prestar mayor atención en este artículo a las debilidades del modelo nacionalista –y, en general, del lenguaje político de las identidades de grupo– antes de pasar a presentar las virtualidades de la alternativa republicana.
- 4 La lógica de la identidad responde básicamente a una lógica binaria: "Una parte esencial de cualquier definición de la identidad es la línea que divide el Yo del Otro, al «de dentro» de al «de fuera». Diferentes definiciones de identidad exigirán diferentes líneas divisorias, y éstas podrán variar en momentos diferentes, solaparse y entrecruzarse. Pero

allí donde puedan trazarse, siempre hay, al menos en la mente de las personas, una clara división entre «nosotros» y «ellos». La definición del Otro es una parte esencial de la definición del Yo" (Lewis, 2000, 109).

- 5 A Herder se debe, en gran medida, la introducción de la noción romántica de pueblo-nación (contrapuesta, por ejemplo, a la que por esos mismos años desplegaba en Francia el abate Siéyes): el destino de los hombres sólo puede concebirse dentro de un pueblo, y este pueblo, para asegurar el cumplimiento de su misión divina necesita un Estado. A él también le corresponde la consideración de la lengua no como un modo de comunicación sin más, sino como un sistema cultural de transmisión de valores, un signo de identidad de los pueblos. Cf. Herder, 1982.
- 6 Cf. Garzón Valdés, 1997, 14-18. Bajo la denominación de *comunitaristas* se hace alusión aquí no sólo a aquellos autores conocidos con ese nombre en los debates político-filosóficos de los años setenta y ochenta de la pasada centuria (cf. Honneth, 1995), sino también a todos aquellos que, sobre todo a partir del siglo XVIII, han enfatizado el primado de los lazos comunitarios en la constitución de la individualidad. Entre ellos, por tanto, habría que incluir a numerosos teóricos del nacionalismo.
- 7 Aunque algunas autodefiniciones corresponden con roles sociales, los sociólogos suelen distinguirlos de las identidades: "las identidades organizan el sentido, mientras que los roles organizan las funciones" (Castells, 1998, 35).
- 8 Acerca de la relevancia política de la cultura en los debates contemporáneos, cf. Eagleton, 2001. Esta cuestión no es, sin embargo, algo privativo de nuestros días: "De las turbulentas sectas de la América colonial a los conflictos regionales y los movimientos secesionistas de la primera mitad del siglo XIX, de las campañas abolicionistas, las manifestaciones a favor de

Recibido: 20 de junio de 2005

Aceptado: 4 de septiembre de 2006

los derechos de al mujer y las controversias en torno las políticas de inmigración de la última mitad del siglo pasado a las disputas del presente siglo en torno a la discriminación, a las prerrogativas sexuales y al régimen bilingüe en la escuela pública, una parte importante de la política de los Estados Unidos se ha articulado alrededor de las diferencias de raza, género y cultura" (Wolin, 1996, 151).

9 He aquí la célebre definición del mencionado antropólogo británico: "la cultura o civilización, en su sentido etnográfico, es aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de una sociedad" (Tylor, 1977, 19).

10 Con frecuencia los intereses en diferenciarse del otro para afirmar la propia identidad son tan importantes que en la práctica se acaban generando diferencias donde no siempre existe una base objetiva que las sustente. La exclusión del diferente, por mínimas que sean las diferencias, se muestra como un eficaz mecanismo integrador: "un núcleo cultural más restringido ofrece la muy apreciable ventaja de permitir la satisfacción de este instinto mediante la hostilidad frente a los seres que han quedado excluidos de aquél. Siempre se podrá vincular amorosamente entre sí a mayor número de hombres, con la condición de que sobren otros en quienes descargar los golpes. [...] las comunidades vecinas, y aun emparentadas, son precisamente las que más se combaten y desdennan entre sí, como, por ejemplo, españoles y portugueses, alemanes del Norte y del Sur, ingleses y escoceses, etc." (Freud, 1992, 55-56). Para reforzar la posición narcisista siempre tiene que existir un "otro" al que excluir o eliminar y ese es también el núcleo de la intolerancia.

11 En esta temática, la referencia obligada es, sin duda, la obra de Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983). Para ellos, la tradición, lejos de ser el

inquebrantable orden de sabiduría y prácticas heredadas, representa un conjunto de prácticas y creencias inventadas que se utilizan en las sociedades de masas para producir sentido de identidad en una época en la que las solidaridades orgánicas (aquí estaría la huella de Durkheim) se han desmoronado.

12 Sobre el componente subjetivo y voluntarista del término nación, véase la definición formulada por Álvarez Junco (en VV.AA., 2005, 64). La aspiración política a establecer una estructura política autónoma pertenece también al orden de lo subjetivo, pues no es sino un deseo o un acto de voluntad, por más que se apoye en un dato fáctico –no exento de polémica– como son los rasgos culturales (lengua, raza, historia, religión, etc.) de un determinado grupo humano.

13 La precedencia temporal del nacionalismo sobre la nación vale, sobre todo, cuando ésta se concibe como una construcción étnico-cultural. No está tan claro, sin embargo, en el caso de la nación política, de la comunidad de ciudadanos (cf. Schnapper, 2001). Al menos en el lenguaje político inaugurado por la Revolución Francesa y proseguido en el XIX en múltiples textos normativos, como en la Constitución de Cádiz de 1812, a la palabra *nación* se le reservaba un significado asociado a la soberanía política (cuya conceptualización más ejemplar encontramos en los escritos del abate Sièyes) y en absoluto denotaba los sentimientos de comunidad lingüística, cultural o histórica.

14 "La representación del pasado es constitutiva no sólo de la identidad individual –la persona está hecha de sus propias imágenes acerca de sí misma– sino también de la identidad colectiva" (Todorov, 2000, 51). La labor historiográfica es decisiva para ello y su objetivo no es otro que el de reunir un repertorio mítico-simbólico útil para la movilización política: "Signos, emblemas, mitos, símbolos son elementos constitutivos mediante los cuales se busca afirmar una iden-

tidad, crear la opinión, movilizar unas masas cuyo papel se acrecienta en la historia: son las unidades semánticas básicas del proceso de construcción nacional, [...] los resortes afectivos imprescindibles que definen una causa y mueven a luchar" (Serrano, 1999, 17). En este mismo sentido, Schnapper (2001, 23) sostiene: "los intelectuales, y más particularmente los historiadores, han sido los grandes sacerdotes de las ideologías nacionales y nacionalistas". La relevancia política de la historia está fuera de discusión, hasta el punto de que, como afirma Said (2005, 546-547), "la escritura de la historia es la senda real para la definición de un país", pues "la identidad de una sociedad es en gran parte una función de la interpretación histórica, la cual está erizada de afirmaciones y contraafirmaciones en disputa". De ahí que el proceso de identificación colectiva pueda describirse, de acuerdo otra vez con este autor, como un «choque de definiciones».

15 En realidad, la fórmula *choque de civilizaciones* no es original de Huntington (1997): había sido ya empleada con anterioridad por Bernard Lewis, tal como señala Edward Said (2005, 537-538) en una excelente crítica al ensayo de Huntington. Y, por otra parte, la tesis se encuentra en clara línea de continuidad con los ya viejos análisis de Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente* y de Arnold J. Toynbee acerca de los ciclos históricos civilizatorios. Por más que sea hartamente discutible que las llamadas civilizaciones –confundidas con las grandes religiones– sean el nuevo factor de realineación entre los países, de tantas veces que este diagnóstico ha sido repetido va camino de convertirse en una *self-fulfilling prophecy*.

16 Cf. Ridaó, 2004, 119-136. Sami Nair (2006, 17) es también sumamente claro a este respecto: "La cuestión de la inmigración está, en el fondo, más relacionada con la pobreza que con el temor que provocan los rasgos

culturales de los inmigrantes. Se trata de la sublimación como problema cultural de lo que no es sino una diferencia de condición social”.

- 17 Como sostiene Beck (2005, 95), “el multiculturalismo sigue estando prisionero de la epistemología de la mirada nacional, es decir, del pensamiento que funciona con categorías de «o eso o eso» y de la tendencia a definiciones esencialistas de la identidad”. Desde la perspectiva multiculturalista se rechazaría, por tanto, esa mirada integradora de la multiplicidad que funciona con categorías de «no sólo sino también».
- 18 Este sería, por ejemplo, el diagnóstico de un teórico de la justicia como Brian Barry (2001, 38): “El fantasma que ahora recorre Europa es el del nacionalismo estridente, la autoafirmación étnica y la exaltación de lo que separa a las personas a expensas de lo que las une”. El tono resulta alarmista, no porque no conecte con tendencias observables no sólo en Europa, sino por ser manifiestamente unilateral, al obviar los simultáneos procesos de globalización que acontecen en la esfera cultural.
- 19 Los mencionados recursos sociales son cada vez más escasos en las sociedades contemporáneas, pero no por ello menos necesarios. Al tener que insertar su vida en un ambiente multicultural, muchas personas –y particularmente quienes poseen orígenes inmigrantes– se sienten perdidas en el plural y contradictorio mundo en el que habitan. No disponen de referentes simbólicos y axiológicos a los que recurrir: han dejado el mundo terso e incluyente de sus tradiciones

originarias, pero todavía no son ciudadanos seguros del mundo moderno e individualista. No es sólo una cuestión de inserción en el mercado laboral, o incluso de pobreza, sino también de marginación y enajenación, de falta de sentido de pertenencia. Tanto se ha recurrido en las sociedades abiertas al lenguaje de la autonomía personal, tanto énfasis se ha puesto en los derechos individuales, que con frecuencia se ha olvidado el sentido de la comunidad, la dimensión comunitaria de la vida.

- 20 Estados Unidos y Suiza son ciertamente ejemplos de cómo el ‘demos’ y el ‘ethnos’ pueden llegar a estar desacoplados, aunque en ninguno de los dos casos, *malgré Habermas*, se den los parámetros propios de una constelación postnacional (cf. Habermas, 1998, 628). Por su parte, Finlandia, pese a albergar una minoría sueca que tiene reconocida su lengua como idioma oficial, ha logrado no sólo constituir una sociedad integrada, sino conformarse también a partir de un proyecto como la primera sociedad de la información en el mundo.
- 21 Quienes impulsan la llamada política de la diferencia, también denominados *multiculturalistas*, como Kymlicka (2003, 64-65), tienden a negar de plano la posibilidad de que el republicanismo pueda representar hoy en día una alternativa plausible. Frente a la denominada *ciudadanía multicultural*, el modelo de *ciudadanía republicana unitaria* se presentaría bien como obsoleto o bien como aniquilador de las identidades culturales. Aunque este discurso gozó de un amplio

predicamento durante la última década del siglo pasado, desde entonces se han erigido voces que señalan el carácter anti-ilustrado y premoderno de las posiciones multiculturalistas no matizadas (cf. Barry, 2001).

- 22 La configuración de formas transnacionales (o, si se prefiere, postnacionales) de ciudadanía no es la elucubración de mentes utópicas, sino una realidad observada con indisimulado espanto por académicos conservadores. Así, Samuel Huntington (2004, 241) constata cómo en la última década se ha ido abriendo paso una “nueva concepción de la ciudadanía, según la cual ésta no es un estatus de carácter nacional conferido por el Estado a los individuos, sino un derecho transnacional de los individuos frente a los Estados que aquellos llevan consigo allá donde decidan residir”.
- 23 Cf. Habermas, 2006, 293-306. La pregunta acerca del reconocimiento legal y político de la diferencia cultural se ha convertido, para muchos autores, en el tema más importante de la filosofía política (cfr. Velasco, 2000). Son numerosos los autores que han defendido la pertenencia de este tipo de reivindicaciones grupales a la órbita del igualitarismo democrático, mientras que otros sostienen que existe una incompatibilidad ya al nivel de los principios. La idea de derechos culturales especiales para determinados grupos puede constituir una amenaza para la sociedad concebida como empresa cooperativa que defiende el republicanismo.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict (1993): *Comunidades imaginadas*, FCE, México.
- ARENDT, Hannah (2005): “La nación”, en *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Caparrós, Madrid, 255-260.
- BARBER, Benjamin R. (1999): “Fe constitucional”, en Martha Nussbaum (ed.), *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona, 43-50.
- (2000): *Un lugar para todos*, Paidós, Barcelona.
- BARRY, Brian (2001): “Cultura e igualdad”; en *Istor*, nº 7, 38-59.
- BARTH, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, FCE, México.
- BECK, Ulrich (2005): *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Paidós, Barcelona.

- BEINER, Ronald (1997): "Liberalismo, nacionalismo, ciudadanía: tres modelos de comunidad política", en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 10, 5-22.
- BENHABIB, Seyla (2005): *Los derechos de los otros*, Gedisa, Barcelona.
- (2006): *Las reivindicaciones de la cultura*, Katz, Buenos Aires.
- BERGER, Peter L. / HUNTINGTON, Samuel P. (2002): *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona.
- CASTELLS, Manuel (1998): *La era de la información*, vol. 2. *El poder de la identidad*, Alianza, Madrid.
- COLOM, Francisco (1998): *Razones de identidad*, Barcelona, Anthropos.
- (2002): "La gestión de la diversidad etnocultural.", en *Daimon*, nº 27, 21-42.
- DURKHEIM, Émile (1987): *La división del trabajo social*, Akal, Madrid.
- EAGLETON, Terry (2001): *La idea de cultura*, Paidós, Barcelona.
- FETSCHER, Iring (1995): *La tolerancia*, Gedisa, Barcelona.
- FREUD, Sigmund (1992): *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid.
- GARZÓN VALDÉS, Ernesto (1997): "Cinco confusiones acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural", en *Claves*, nº 74, 10-23.
- GONZÁLEZ GARCÍA, José M^a (1999): *Metáforas del poder*, Alianza, Madrid.
- GINER, Salvador (2000): "Cultura republicana y política del prevenir", en S. Giner (ed.), *La cultura de la democracia*, Ariel, Barcelona, 137-174.
- GUTMANN, Amy (1993): "Introducción", en Charles Taylor (ed.), *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*, FCE, México, 13-42.
- HABERMAS, Jürgen (1998): *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.
- (1999): *La inclusión del otro*, Paidós, Barcelona.
- (2000): *La constelación posnacional*, Paidós, Barcelona.
- (2006): *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona.
- HERDER, Johann Gottfried (1982): "Ensayo sobre el origen del lenguaje", idem: *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 131-232.
- HOBBSBAWN, Eric J. y RANGER, Terence (eds.) [1983]: *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.
- HONNETH, Axel (1995): *Kommunitarismus*, Campus, Francfort.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1997): *El choque de civilizaciones*, Paidós, Barcelona.
- (2004): *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad estadounidense*, Paidós, Barcelona.
- KYMLICKA, Will (2003): *Política vernácula*, Paidós, Barcelona.
- LEWIS, Bernard (2000): *Las identidades múltiples de Oriente Medio*, Siglo XXI, Madrid.
- MARTINIELLO, Marco (1998): *Salir de los guetos culturales*, Bellaterra, Barcelona.
- MATTERLAT, Armand (2005): *Diversidad cultural y mundialización*, Paidós, Barcelona.
- MCCARTHY, Thomas (1993): *Universalismo multicultural*, Fundación BBV, Madrid.
- MILLER, David (1997): *Sobre la nacionalidad*, Paidós, Barcelona.
- NAÏR, Sami (2006): *Y vendrán...*, Planeta, Barcelona.
- OFFE, Claus (2004): *Las nuevas democracias*, Hacer, Barcelona.
- PEÑA, Javier (2004): "¿Tiene futuro el republicanismo?", en F. Quesada (ed.), *Siglo XXI: ¿un nuevo paradigma de la política?*, Anthropos, Barcelona, 119-147.
- QUIJADA, Mónica et al. (2001): *Homogeneidad y nación*, CSIC, Madrid.
- RICOEUR, Paul (1999): "La identidad narrativa", en *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 215-230.
- RIDAO, José M^a (2004): *Weimar entre nosotros*, Galaxia Gutemberg/Círculo de Lectores, Barcelona.
- SAID, Edward W. (2005): "El choque de definiciones. Sobre Samuel Huntington", en: *Reflexiones sobre el exilio*, Debate, Madrid, 533-558.
- SARTORI, Giovanni (2003): *La sociedad multiétnica*, Taurus, Madrid.
- SCHNAPPER, Dominique (2001): *La comunidad de ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*, Madrid, Alianza.
- SERRANO, Carlos (1999): *El nacimiento de Carmen. Símbolos, mitos y nación*, Taurus, Madrid.
- SINGER, Peter (2003): *Un solo mundo*, Paidós, Barcelona.
- SUNSTEIN, Cass R. (2004): "Más allá del resurgimiento republicano", en F. Ovejero, J.L. Martí y R. Gargarella (comps.): *Nuevas ideas republicanas*, Paidós, Barcelona, 137-190.
- TAYLOR, Charles (1993): *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*, FCE, México.
- TODOROV, Tzvetan (2000): *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona.
- TYLOR, Edward Burnett (1977): *Cultura primitiva*, Ayuso, Madrid.
- VELASCO, Juan Carlos (2000): "Derechos de las minorías y democracia liberal: un debate abierto", en *Revista de Estudios Políticos*, nº 109, 199-219.
- (2004): "Republicanismo, constitucionalismo y diversidad cultural. Más allá de la tolerancia liberal", en *Revista de Estudios Políticos*, nº 125, 181-209.
- VIROLI, Maurizio (1997): *Por amor a la patria*, Acento, Madrid.
- (2001): "El sentido olvidado del patriotismo republicano", en *Isegoría*, nº 24, 5-14.
- VV.AA. (2005): *El nombre de la cosa. Debate sobre el término nación y otros conceptos relacionados*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.
- WALZER, Michael (1996): "La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural", en *Isegoría*, nº 14, 37-53.
- WEIL, Simone (1996): *Echar raíces*, Trotta, Madrid.
- WOLIN, Sheldon S. (1996): "Democracia, diferencia y re-conocimiento", en *La política*, nº 1, 151-170.
- YOUNG, Iris Marion (2000): *Justicia y política de la diferencia*, Cátedra-Universidad de Valencia, Madrid.