

## **¿ELOGIO DE BABEL? SOBRE LAS DIFICULTADES DEL DERECHO FRENTE AL PROYECTO INTERCULTURAL**

Javier DE LUCAS  
Universidad de Valencia

### **RESUMEN**

El objetivo de este estudio se plantea, en términos de filosofía jurídica, la siguiente cuestión: ¿Cómo debería reaccionar nuestro sistema judicial ante la presencia de otros sistemas regulativos obligatorios para grupos sociales distintos de la mayoría? Previamente el artículo erige un concepto viable de pluralismo cultural evitando los reduccionismos subyacentes: el reduccionismo que identifica pluralismo cultural con el impacto de corrientes migratorias en la Unión Europea; el reduccionismo que deriva del mantenimiento de la imposibilidad de existencia de derechos de grupo; el reduccionismo que considera patológica la diversidad; el reduccionismo que equipara el pluralismo cultural con el pluralismo de valores; etc. Se llega así a la conclusión de que, en primer lugar, la cultura es conflicto, de juicio, y en segundo lugar, que la búsqueda de "una identidad cultural propia" es un proyecto sin pretensiones. La parte final de este análisis explicita el problema en la Unión Europea y enfrenta las relaciones entre pluralismo y relativismo desde el punto de vista de la Teoría de los Derechos Humanos.

### **ABSTRACT**

It is the aim of this study to discern, in terms of legal philosophy, the following question: how should our judicial systems react to the presence of other systems of regulations which are binding for social groups different from the majority? Previously the article builds up a viable concept of cultural pluralism by means of clearing away the reductionisms which surround it: one which identifies cultural pluralism with the impact of the migratory streams within the European Union; one which derives from maintaining the impossibility of the existence of group rights; one which pathologizes diversity; one which equips cultural pluralism with pluralism of values; etc. At the conclusion it is stated that, firstly, culture is encounter, interaction, something which implies pluralism but not the impossibility of judgement, and, secondly, that the search for "one's own cultural identity" is an enterprise without an attainable purpose. The final part of the study states explicitly the problem within the European Union and faces the relationship between pluralism and relativism from the point of view of the theory of Human Rights.

### **SUMARIO**

1. Introducción. 2. Problemas relacionados con el pluralismo cultural. 2.1. De la sociedad multicultural al proyecto del interculturalismo. 2.2. La tipología de las respuestas normativas frente al pluralismo cultural. 2.3. A propósito del mito de la identidad cultural pura: Estado nacional y homogeneidad cultural. Cultura y pluralidad. 3.4. Pluralismo cultural y conflicto. 3. El derecho frente al pluralismo cultural. 3.1. Las respuestas jurídicas al pluralismo cultural en la Unión Europea: los ejemplos del tratamiento de las minorías y de la inmigración. 3.3. Pluralismo y relativismo. Los derechos humanos como límite del pluralismo.

## 1. INTRODUCCIÓN

Cada día se presta más atención a las dificultades derivadas de] pluralismo cultural o, mejor, del creciente fenómeno de multiculturalismo (que no de interculturalismo, como trataré de mostrar). Frente a quienes entienden que el Derecho es -debe ser- ajeno a estos problemas, que es un instrumento inadecuado, reductivo, impropio, estoy convencido de que forma parte del problema mismo y por ello también de las posibles respuestas. Quizá la raíz del problema, desde el punto de vista de la reflexión que trato de ofrecer aprovechando la amable invitación de la Revista, esto es, desde una perspectiva de filosofía jurídica y política, pudiera ser descrita, aun a riesgo de esquematizar excesivamente, como sigue: la pluralidad de identidades culturales presentes cada día con más fuerza en nuestras sociedades parece exigir un reconocimiento de esas diferencias que, en lo que toca a su dimensión normativa, a sus pretensiones de orientar, justificar, juzgar los comportamientos y, por tanto, establecer derechos y deberes, difícilmente puede dejar de ser un reconocimiento jurídico. Ahora bien, ¿pueden coexistir diferentes sistemas jurídicos en un mismo espacio? ¿dónde está el límite a esa diversidad? ¿cómo hacer conciliable igualdad y pluralidad?

Sin duda, la piedra de toque de esa reflexión es la discusión que atañe a su fundamento, y eso exige el examen de las tesis del relativismo cultural, o, para ser más exactos, las tesis de quienes, tomando como punto de partida el relativismo cultural, tratan de extraer consecuencias en el ámbito jurídico de donde su crítica a lo que, desde el otro lado argumentativo, se considera el límite intocable, la expresión del mínimo de universalidad: los derechos humanos. En este trabajo pretendo tan sólo proporcionar algunos argumentos acerca de las relaciones entre pluralismo cultural y pluralismo jurídico y sobre los criterios para afrontar los conflictos normativos en sede jurídica, que reciben solución desde dos concepciones opuestas: la del relativismo valorativo y la del universalismo. Una y otra, insisto, tienen su banco de prueba en los conflictos que afectan a lo que entendemos como derechos humanos. ¿Cabe sostener hoy un concepto universal de los mismos ante los argumentos del multiculturalismo que parecen exigir, insisto, una perspectiva relativista? ¿sirve la categoría de derechos humanos para afrontar las nuevas exigencias y conflictos que derivan de la configuración plural, fragmentaria y compleja a la que parecen abocadas las sociedades occidentales?

## 2. PROBLEMAS RELACIONADOS CON EL PLURALISMO CULTURAL

### 2.1. *De la sociedad multicultural al proyecto del interculturalismo*

Antes de examinar las cuestiones enunciadas en el epígrafe anterior, resulta necesario, en mi opinión, un esfuerzo de claridad terminológica y conceptual. En efecto, al leer los cada vez más numerosos trabajos dedicados a estos problemas, no es raro encontrar algunas reducciones en el planteamiento, y ciertas confusiones en el uso de términos como multiculturalismo, pluralismo cultural, interculturalismo, sociedad multiétnica,

criollismo, mestizaje, etc. Creo, por el contrario, que no se trata de conceptos idénticos sino que, mas bien, traducen a su vez concepciones ideológicas muy distintas, programas y proyectos sociales y políticos diferentes e incluso contradictorios. Eso, como ha mostrado Sami-Nair<sup>1</sup>, se advierte sobre todo cuando se analizan algunos conflictos culturales, o, mejor, normativos en sede jurídica.

Comenzaré por recordar lo que calificaba como una reducción en el planteamiento: la vinculación de los problemas asociados al pluralismo cultural (que, insisto, a nuestros efectos, son sobre todo como deben reaccionar nuestros sistemas jurídicos frente a la presencia de otros sistemas normativos con fuerza vinculante similar respecto a grupos sociales diferentes del mayoritario, y cómo debe afrontar las transformaciones sociales producidas a raíz de esa presencia) únicamente con el impacto de las nuevas migraciones, es decir, con el incremento de los flujos migratorios que acuden hacia los países de la Unión Europea procedentes de lo que seguimos denominando como "Tercer Mundo", es decir, América Latina, Africa y Asia (especialmente los que proceden de países del Magreb o del Africa subsahariana), a lo que hay que añadir el contingente que procede de los antiguos países de Este de Europa. Junto a ello, la presentación de esos problemas como si se tratase de un fenómeno completamente novedoso y ajeno a nuestra realidad, a nuestra historia.

La verdad es que esa es sólo una de las dimensiones del fenómeno del pluralismo cultural, pues con frecuencia se olvida que en el interior de no pocos de los países de la Unión Europea existieron -existen- grupos minoritarios (minorías culturales, y en no pocos casos nacionales) que están detrás de la (re)aparición de un nuevo modelo de sociedad plural y, por consiguiente, que la realidad de una sociedad multiétnica (o al menos el futuro inmediato, si se quiere pensar a un ritmo más lento), no procede sólo de los movimientos demográficos desde terceros países, sino que, en no pocos casos, las mismas sociedades en las que vivimos albergaban en su seno, en forma latente (fruto de un proceso de homogenización impuesta) esa pluralidad. Lo que es cierto es que la nueva situación modifica el punto de vista tradicional acerca del pluralismo jurídico, que era considerado como un fenómeno propio de sociedades poco desarrolladas, en las que el sistema jurídico (por seguir a Hart y Bobbio) es semicomplejo, es decir, en las que *aún no se había producido el monopolio del Derecho por el Estado*.

Además, es preciso realizar algunas precisiones sobre el alcance y sentido de los términos "pluralismo cultural", "multiculturalismo", "interculturalismo". Cada vez es más urgente la necesidad de distinguir entre multiculturalidad (multiétnicidad) e interculturalidad en sociedades como las nuestras caracterizadas por la presencia de grupos establemente asentados con una identidad cultural diferente y con la voluntad de preservarla, pese a su carácter minoritario. Es una insistencia que puede encontrarse en los argumentos de quienes más lúcidamente se han ocupado de mostrar la necesidad de formular una respuesta a la sociedad multicultural compatible con los derechos humanos,

---

1. Cfr., por ejemplo, SAMI-NAIR, 1992 o SAMI-NAIR 1994, donde se encontrará un análisis impecable de la respuesta francesa (en rigor, del Gobierno Balladur) ante la inmigración y los conflictos relacionados con ella, aunque se disfraza con otros argumentos, un análisis que pueda ser predicado del giro adoptado por buena parte de los países de la Comunidad Europea.

sin dejar de mostrar, a la par, las dificultades que ello entraña, como han hecho Losano<sup>2</sup> o Enszerberger<sup>3</sup>, que han afirmado la necesidad de abordar previamente un esfuerzo de claridad conceptual: “la sociedad multicultural seguirá siendo un lema confuso mientras las dificultades que plantea sigan considerándose un tabú en lugar de ser esclarecidas”.

Pues bien, si atendemos a las tesis de quien ha escrito algunos de los trabajos más interesantes sobre el problema, las de Garzón Valdés<sup>4</sup>, podemos encontrar una caracterización del multiculturalismo que me parece incurrir en una confusión que considero particularmente importante y que puede resumirse con sus propias palabras: “La tesis que quiero proponer es que una sociedad multicultural en sentido fuerte es éticamente inaceptable, mientras que un multiculturalismo en sentido débil reduce las peculiaridades culturales éticamente respetables al rango de deseos secundarios o preferencias personales”, por más que concluya que en ese sentido débil el multiculturalismo “no solo es éticamente aceptable sino incluso deseable”<sup>5</sup>. Como trataré de mostrar, esa alternativa en torno al concepto de multiculturalismo se basa en su identificación restrictiva con las propuestas formuladas desde la concepción comunitarista más “dura” (en mi opinión, y, desde luego, se trata de una concepción que no comparto), la versión holista sostenida por Taylor<sup>6</sup>. En efecto, para Garzón, el multiculturalismo en sentido fuerte viene definido por “la aceptación de todas o al menos alguna<sup>7</sup> de las siguientes tesis”: (a) la diferencia étnica es un dato natural que debe ser respetado, so pena de etnocentrismo; (b) toda persona privada de su marco comunitario pierde su identidad personal; (c) no es posible someter a juicio externo o comparativo los valores de cada comunidad: el universalismo ético es imperialismo axiológico. Por contra, el multiculturalismo en sentido débil se concretaría<sup>8</sup> en las siguientes propuestas: (a) No hay sociedad democrática sin un mínimo grado de homogeneidad que viene dado por la plena vigencia de los derechos humanos, que garantizan la satisfacción de las necesidades básicas, naturales y derivadas; (b) Hay creencias “diferentes” (propias de ciertas comunidades) relativas a los medios idóneos para la satisfacción de esas necesidades, que obedecen a ignorancia o prejuicio; el respeto de esas “diferencias” significa en realidad una lesión en los derechos fundamentales; (c) El mínimo de homogeneidad puede exigir medidas paternalistas y acciones positivas dirigidas a erradicar esas diferencias lesivas; (d) La heterogeneidad a proteger es la que se manifiesta en deseos

2. LOSANO, 1993.

3. ENSZERBERGER 1992: 68.

4. GARZÓN, 1993; Garzón, 1994. En los últimos dos años he podido mantener con ERNESTO GARZÓN una discusión sobre estos problemas, a través de diversos seminarios, conferencias y artículos. Mis discrepancias son considerablemente menores que la deuda intelectual que tengo con él.

5. GARZÓN 1994: 59 y 77.

6. Cfr. TAYLOR, 1993. En otros trabajos he tratado de recordar que, como ha puesto de relieve una larga tradición en filosofía y sociología, no es necesario aceptar la alternativa individualismo/holismo en términos excluyentes: cfr. p. ej., DE LUCAS, 1994.

7. Me parece una alternativa difícilmente aceptable como equivalente. En todo caso, como se verá, considero que una versión corregida de la tesis (b) forma parte de las aportaciones del multiculturalismo o, mejor, de una tradición sobre las relaciones entre individuo y sociedad que el multiculturalismo (y ciertas modalidades del comunitarismo) contribuyen a rescatar.

8. GARZÓN, 1994: 75-76.

secundarios, entre los que Garzon destaca tres: la práctica de la propia religión; el cultivo de los valores estéticos; los vinculados a la lengua propia.

Ya he tratado de poner de relieve que esa caracterización del multiculturalismo resulta parcial. Trataré de indicar algunos errores o, mejor, reducciones, en los que, a mi juicio, incurre:

- a) El punto de partida es la confusión entre multiculturalismo y concepción natural de la etnia o cultura: por el contrario, es perfectamente posible, como luego sostendré, una concepción multicultural que no se apoye en la visión “etno-naturalista” de la cultura (la que arranca, entre otros, de Herder o Möser y se concreta, como sabemos los juristas, en la Escuela Histórica o, como es conocido por los antropólogos culturales, en Boas). Dicho de otra manera, hay un sofisma en la identificación entre multiculturalismo y “balcanización” cultural<sup>9</sup>, porque no existe un nexo causal de necesidad entre multiculturalismo y aislacionismo o reivindicación de identidades etno-culturales “puras”, entre multiculturalismo y la “superstición de las cosas primeras” de la que hablara Adorno y a la que me referiré más adelante.
- b) Hay otra reducción engañosa y de la que también hablaré en el siguiente epígrafe: la que consiste en omitir que el riesgo de confusión entre las diferentes modalidades de homogeneidad y heterogeneidad, esto es, entre las diferentes dimensiones cultural/étnica/ética/social/política, es un peligro que acecha no solo al multiculturalismo, sino también a las tesis universalistas. También desde esas concepciones es posible sostener erróneamente que la homogeneidad abarca dimensiones no sólo valorativas o normativas, sino “objetivas”, “naturales”, y de ello tenemos suficientes ejemplos en la tradición iusnaturalista. Otra cosa es hablar de la homogeneidad deseable y de la heterogeneidad compatible con ella. La trampa argumentativa, además de la definición de homogeneidad<sup>10</sup>, como trataré de ilustrar más adelante, consiste en pensar en términos de una siguiente alternativa ya argumentada en términos parecidos por los iusnaturalistas cuando se enfrentaban con el problema de la mutabilidad del contenido del Derecho Natural y a la que ofrecían casi idéntica solución, como puede advertirse releyendo a Suárez<sup>11</sup> o bien las diferencias reivindicadas desde el

9. Es el mismo tipo de sofisma que subyace en la argumentación de quienes, con contundencia tan caústica como simplista y superficial (habría que añadir malévola, si no se debiera a la falta de lectura de quien se guía por informaciones de tercera a cuarta mano), argumentan que el comunitarista perfecto es Radovan Karadzic, tal y como proponía osada y alegremente en un reciente acto académico al que asistí un colega al que sólo le faltó añadir aquello de que el mejor comunitarista es el comunitarista muerto.

10. Para GARZÓN, una sociedad es homogénea “cuando todos sus miembros gozan de los derechos directamente relacionados con la satisfacción de las necesidades básicas” (GARZÓN, 1992: 45). Pero, con ese criterio, cabría señalar que ese es un concepto vacío, es decir, que no hay sociedades homogéneas, o que la homogeneidad es una aspiración o, a lo sumo, un criterio normativo. ¿Dónde están aseguradas para todos la satisfacción de las necesidades básicas? Sólo si el catálogo de estas se reduce al mínimo sería posible sostener esa tesis.

11. Es un problema que se plantea, por ejemplo, a propósito de las prácticas contra natura que se vivían en las comunidades indígenas conquistadas en el Nuevo Mundo y que ofrecían una negación evidente de la universalidad de los mandatos de la ley natural. En ese sentido, Suárez, al estudiar la vigencia y universalidad de la ley natural, y la existencia de un ius inter gentes, en el contexto de la polémica sobre los “justos títulos” para la conquista, desarrolla los argumentos ya presentes en Sto. Tomás a propósito del Derecho natural secundario. Me remitiré a la mejor aproximación a esa polémica publicada muy recientemente: Pérez Luño 1992.

multiculturalismo afectan a aquello que constituye el "coto vedado", el núcleo mismo de lo que no podemos someter a discusión sin violar la dignidad individual, en cuyo caso esas diferencias son *éticamente rechazables*, porque las diferencias relevantes sobre satisfacción de necesidades primarias sólo pueden obedecer a ignorancia o prejuicio, o bien son irrelevantes, en cuyo caso no hay problema en admitirlas, siempre que su satisfacción no se imponga como un derecho que debe ser garantizado al mismo nivel que las necesidades primarias. En esa argumentación, además, se sitúa al mismo nivel, sorprendentemente, las diferencias relativas al catálogo mismo de las necesidades y a su satisfacción, cuando -como ha mostrado muy bien Añón<sup>12</sup>- es obvio, en primer lugar, que se trata de cuestiones muy distintas y, además, que la pretendida evidencia sobre el catálogo de las necesidades primarias (no digamos nada respecto a las secundarias) no es tal. No deja de ser curioso, finalmente, el elenco de los deseos secundarios compatibles con la homogeneidad: respecto a las prácticas religiosas, dejando a parte la polémica sobre el fundamento racional de su carácter de necesidad primaria o secundaria, parece obvio que, de acuerdo con las propias tesis de Garzón, forma parte de los derechos definidos en los documentos de las Naciones Unidas que utiliza como referencia, luego es superflua su inclusión (el problema no es éste, sino el conflicto entre esas prácticas o creencias y el contenido mismo del coto vedado, lo que constituye un magnífico ejemplo de que los conflictos no se producen sólo entre los valores contenidos en esa "caja de caudales" y otros externos, aspiren o no a entrar en ella, sino entre los que según Garzón son intocables). Algo similar ocurre con los derechos vinculados a la lengua, según intentaré mostrar enseguida.

- c) Finalmente, señalaré otras dos reducciones relacionadas con el vínculo entre cultura y derechos: ante todo, la reducción que consiste en sostener como únicos titulares de derechos a los individuos. Trataré de poner de relieve más adelante que también los grupos (los colectivos) pueden serlo<sup>13</sup> siempre que ello no suponga anular el respeto a la autonomía individual (lo que podríamos caracterizar, con Raz y Kymlicka<sup>14</sup> como el respeto del grupo a la cláusula de *free choice* de la que es titular todo miembro del grupo). La verdad es que uno de los déficits de la teoría liberal-democrática es el no haber resuelto adecuadamente las relaciones entre los derechos individuales y el grupo al que los individuos pertenecen (y los derechos de

12. AÑÓN, 1994.

13. Concretamente este argumento es el que me separa de las aproximaciones "liberales" (tout court habría que añadir quizá) al estudio de los derechos de las minorías, como la clara y brillante exposición de Comanducci, en VV.AA. 1994: 50ss. En el fondo, como ha reconocido Kimlicka, en su polémica con los comunitaristas, pero también con otros intérpretes de la tradición liberal, como Kukathas, la paradoja de la teoría de los derechos de inspiración liberal es que, habiendo surgido sobre todo como reivindicación de los límites del poder estatal respecto a los individuos, y enraizada en los problemas relacionados con el ejercicio de la libertad (de conciencia, religión, expresión), ha descuidado la consideración expresa de las minorías: en el mismo sentido, los diferentes trabajos de VAN DYKE, probablemente, como se ha apuntado, el problema radica también en el alcance de la noción de autonomía, como se advierte en las diferentes respuestas liberales frente al problema de cómo actuar ante una comunidad minoritaria no liberal.

14. Cfr. sus trabajos en VV.AA., 1992c.

esos grupos o colectivos)<sup>15</sup>. Además, en estos planteamientos la cultura (los derechos culturales) aparece como algo secundario, muy lejos de las necesidades básicas, cuando, por el contrario, no hace falta leer a Rawls, Dworkin o Kymlicka para reconocer que la cultura es un bien primario, y una condición para el ejercicio de la autonomía individual<sup>16</sup>.

Quizá fuera más útil comenzar por entender multiculturalidad e interculturalidad a partir de la distinción entre las etapas o manifestaciones en las relaciones derivadas del pluralismo social y cultural y las respuestas normativas a las mismas<sup>17</sup>. La multiculturalidad sería, más que un modelo, un hecho social, la existencia, de hecho, de las manifestaciones de la diversidad, del pluralismo cultural, es decir, la presencia en una misma sociedad de grupos con diferentes códigos culturales (identidades culturales propias) como consecuencia de diferencias étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales, que es lo que designamos como sociedades multiétnicas. Por su parte, la interculturalidad, del mismo modo que la asimilación impuesta o la segregación, sería más bien una de las respuestas normativas a esa realidad plural que supone la existencia de multiculturalidad, y se sitúa, por tanto, en un plano distinto del de los hechos, en el de los ideales, valores o principios, en el plano normativo. Pero junto a ella hay otras respuestas. Aquí topamos con el núcleo del problema, y eso nos llevará después a las respuestas del Derecho ante el pluralismo cultural.

## 2.2. *La tipología de las respuestas normativas frente al pluralismo cultural*

En efecto, frente a la constatación de esa pluralidad, caben diferentes respuestas: las más comunes, como muestra un repaso de las políticas culturales existentes (con notables excepciones) y de su traducción normativa, son las reactivas o negativas, representadas por las políticas de asimilación impuesta y de segregación que, en realidad, tratan de negar, ocultar, reducir o reconducir la realidad multicultural. Son las que vamos a considerar como obstáculos básicos al proyecto intercultural. Para ello, trataré de mostrar que esconden algunos reduccionismos, que se apoyan en una noción de cultura difícilmente sostenible y que sirven como argumentos para justificar las políticas conservadoras, si no reaccionarias, frente al pluralismo cultural.

Ambas respuestas tienen un elemento común, el rechazo de la pluralidad cultural; a partir de ahí se distinguen en la alternativa ofrecida a esos grupos, que es o bien el

15. Entre nosotros, probablemente el único trabajo (al menos reciente) que se ha ocupado de esa perspectiva, y en concreto del grupo político por excelencia, el Estado, es el de LÓPEZ CALERA 1993.

16. Es Kymlicka quien subraya la función de la comunidad como "contexto de elección" y la conexión con las tesis de Rawls y Dworkin, en Kymlicka 1992: 169 y ss, donde se distingue entre la prioridad ontológica de la comunidad, pues la vida individual (incluso la "vida buena") presupone siempre el contexto comunitario, que aparece así como contexto de elección, y la prioridad moral de la comunidad; cfr. asimismo KYMLICKA, W., en VV.AA., 1992c: 165 ss; Rawls 1992; Dworkin 1992. En el mismo sentido, Villoro: Cfr. más adelante, nota 21.

17. Esta distinción tiene bastante en común con la sugerida por De Pedro entre pluralidad y pluralismo cultural: De Pedro 1993: 36.

abandono de su identidad para acoger la cultura hegemónica (la del país de acogida) o bien la institucionalización de ghettos, de islas incomunicadas (como mónadas) donde cada grupo tendría derecho a practicar su propia identidad, sólo en las relaciones internas de la comunidad. Es importante destacar también que en uno y otro modelo subyace el argumento de la superioridad de la cultura (y, sobre todo, de los elementos normativos de ella derivados) del país de acogida, si es que no se afirma lisa y llanamente que esa cultura -o, insisto, al menos las exigencias normativas fuertes: las jurídicas- es *universal*, y eso exige revisar el concepto de cultura subyacente. En efecto, detrás de propuestas como estas, encontramos algunos equívocos y reduccionismos, relacionados a su vez con una noción de cultura que parece superada. Trataré de explicarlo resumidamente.

La *lógica reduccionista* presente en esas respuestas se manifiesta en primer lugar en la falacia que denominaría "*patologización de la diversidad*" y que se traduce en la ignorancia de que la diversidad, la pluralidad cultural (y del mismo modo, el conflicto), antes incluso que valor en sí (positivo o negativo), es un fenómeno "natural", o, mejor, un hecho social. El problema, desde luego, como examinaremos en el último epígrafe, es si resulta posible (y justificable), el juicio de valoración de las diferentes culturas o, al menos, de su traducción normativa fuerte, es decir, si efectivamente existe un criterio universal de juicio, como parecen sostener quienes se refugian en los derechos humanos como *Ética universal*, como el ámbito donde podemos formular los límites a la traducción normativa de la pluralidad cultural.

Un segundo ejemplo de reduccionismo lo encontramos en la proyección como universal de un determinado modelo cultural. Es el discurso etnocéntrico tantas veces denunciado como eje de la ideología imperial-colonialista de Occidente. Con frecuencia, las críticas al universalismo no son sino críticas a la imposición de una versión histórica determinada como único modelo cultural y valorativo válido, como "auténticamente universal". Desde esas concepciones, se ridiculiza la diferencia, la pluralidad, sometiéndola a un auténtico "dilema cornudo": si esas diferencias son relevantes, resultan incompatibles con los rasgos de la identidad universal, y por lo tanto han de ser rechazadas; si son compatibles, es que carecen de importancia: las únicas diferencias admisibles son las relativas al folklore o la gastronomía. Frente a esas pretensiones, hay que reafirmar que la universalidad como un *prius*, como un hecho a descubrir, es una hipótesis que no resiste la carga de la prueba. La aspiración a la universalidad (a la universalización, mediante la aceptación universal) de una propuesta histórica concreta es un objetivo muy distinto: un universalismo más prudente, más cauto, como he propuesto en otros trabajos<sup>18</sup>.

Pero hay un tercer modelo de reduccionismo que, partiendo de la afirmación "fuerte" de la pluralidad cultural como valor, paradójicamente conduce a conclusiones similares. Es el propio de ciertas versiones del comunitarismo, el de quienes equiparan pluralismo cultural y pluralismo valorativo y de ahí extraen la consecuencia *normativa* de la igualdad de derechos de todas las pretensiones normativas derivadas de cada identidad cultural: no habría posibilidad de contrastar y juzgar los códigos valorativos propios de las diferentes culturas porque no hay ningún código universal ni tampoco una especie de baremo que

18. Por ejemplo, DE LUCAS, 1994: 87 ss, siguiendo las propuestas de Todorov.

sirva para comparar y establecer preferencias. Cada código es inseparable de comunidad e incomprensible fuera de ella. El resultado es que debemos mantener la vigencia de cada escala de valores, incluso por lo que se refiere a sus pretensiones normativas fuertes (sus versiones de derechos) si no queremos destruir las diferentes identidades culturales.

En realidad, tras esas propuestas se encuentra un reduccionismo básico, bien conocido: el que sostiene el carácter imprescindible de la homogeneidad social como requisito para la pervivencia y estabilidad de cualquier grupo social. Así formulado parece difícil negar que un cierto grado de homogeneidad es necesaria, pero la reducción viene dada cuando se interpreta la homogeneidad en términos de uniformidad demográfica, étnica, racial, lingüística, cultural. Es la falacia de lo que Adorno llamaba "*la superstición de las cosas primeras*", ligada, como se ha argumentado, a un uso "enfáticamente instrumental de la identidad cultural". Se trata de sacrificar las diferencias internas del grupo en beneficio de una unidad que aumente su poder de negociación, de imposición frente a otros, de lucha y/o de resistencia. Por eso el gran enemigo es la libertad de opción de los individuos, el reconocimiento de su autonomía para dejar el grupo. Se olvida así que no hay tal homogeneidad como "hecho original", y que el precio que hay que pagar por ese ideal es la desaparición de la libertad, la criminalización de la disidencia, de la heterodoxia, de la pluralidad, la negación de la diferencia, tanto dentro del grupo como frente a otros grupos que no pueden ser vistos más que en clave de la dialéctica amigo/enemigo. Se olvida además que la configuración de la identidad es un proceso abierto, dinámico, evolutivo.

Lo curioso es que hoy ese reduccionismo es denunciado sobre todo como un riesgo presente en ciertas versiones comunitaristas, de los nacionalismos integristas, estatistas, como sucede en el caso del imperialismo serbio, en la reacción de la nueva república letona frente a la minoría rusa, o en el conflicto entre tutsis y hutus, y, sin embargo, paradójicamente, este riesgo atribuido como signo de identidad exclusivo, como una tentación característica de la eclosión actual de los nacionalismos, es el rasgo básico de la construcción del Estado nacional y se apoya de nuevo en una incomprensión de lo que es el proceso de aparición de toda cultura, de toda identidad cultural, al mantener la "ingenua" creencia en el modelo de culturas "puras".

### 2.3. A propósito del mito de la identidad cultural pura: Estado nacional y homogeneidad cultural. Cultura y pluralidad

En efecto, como ha mostrado Gellner, la civilización industrial precisó para su constitución y desarrollo una cultura desarrollada, homogénea y favorecedora de la movilidad social y económica, que requiere una cierta independencia política, un Estado propio. Eso sólo era posible en el marco de una estructura política que asegurase dichas condiciones: el Estado nacional. En efecto, es ese Estado el que exige la homogeneidad jurídico-política (el monopolio de la violencia legítima, del derecho), pero no menos de homogeneidad cultural, y eso significa en primer lugar, religiosa y lingüística y étnica: por eso el principio *cuius regis eius religio* y por eso también la desaparición de las identidades plurales como precio de esa construcción. Ese proceso, anticipado en no pocos de sus elementos en la construcción de España como Estado moderno, bajo la hegemonía de Castilla y Aragón (que luego será la de Castilla), se ha repetido históricamente en la

construcción de los imperios multinacionales (tanto en el caso del imperio austro-húngaro como en el más reciente, el proyecto de un Estado socialista que superase el problema de las nacionalidades, que no otro es el objetivo de la U.R.S.S. levantada por Stalin y el de la Yugoslavia de Tito).

Y es que estos reduccionismos arrancan de una noción de cultura que hoy parece francamente superada: En efecto, no hay cultura sino como diversidad. Frente a concepciones aislacionistas como las de Boas, hoy se admite, como ha señalado Burke, que el pluralismo es un ingrediente del proceso de constitución de lo que llamamos cultura. La cultura como hecho social, como memoria heredada -no genética- de los grupos sociales, es producto de la comunicación, del intercambio y del dinamismo del grupo, tanto en su interior, como en la relación con otros. Eso no quiere decir que debamos admitir que existe, como sostuviera Tylor, una cultura universal a la que acumulativamente conducirían las diferentes identidades como pasos sucesivos, hasta la obtención de la máxima expresión del progreso, de la jerarquía cultural representada por ese modelo universal. Como sabemos a partir de Lévi-Strauss, es posible conocer las culturas como sistemas de diferencias, sin perjuicio de la evidencia del intercambio y sin perjuicio de la posibilidad de razonar las preferencias, como añadiremos al final de esta reflexión. Y, además, como recuerda Juliano, es necesario retener la noción de dinamicidad presente como rasgo básico no sólo en el interior de cada cultura, sino en la propia diversidad cultural: "sólo la concepción dinámica de la variedad cultural...libera también de considerar las culturas de origen de las minorías como estáticas y acabadas y permite reconocerles su propio nivel de conflicto y cambio"<sup>19</sup>.

En efecto, los trabajos de Burke ponen de relieve que el postulado de unidad cultural de una época no es sostenible: ya no se habla de cultura en conjunto; sin embargo, eso tampoco significa que pueda sostenerse la noción de "cultura nacional" en un sentido puro. Al contrario, se impone el reconocimiento de la fragmentación e intercomunicación (interdependencia), así como la ampliación de la noción de cultura propuesta por los historiadores de la cultura que, inspirados en la antropología cultural, lejos de reducir la cultura a producciones de una élite (y en todo caso, de quienes escriben la Historia: los vencedores, los que dominan) incluyen prácticas y representaciones -la vida cotidiana- como rasgos característicos de las culturas y subculturas, también de las no hegemónicas, de las vencidas, desde el convencimiento de la riqueza que en sí representa su existencia como parte del patrimonio cultural de la Humanidad. Conviene, pues, no perder de vista que, como señala también el mismo autor<sup>20</sup>, en línea con las tesis de Gellner, es el nacimiento del Estado moderno lo que marca la ilusión de una cultura propia, "pura", al poner fin al pluralismo cultural de la Baja Edad Media: ese Estado impone coactivamente una unanimidad religiosa, moral y cultural mediante la unificación jurídica que hace posible el sometimiento universal a un poder central y la erradicación de toda pauta o conducta que se oponga al proceso de unificación (racionalización patológica) que alcanza también a la cultura cotidiana para que haya sólo un espacio de comunicación comunitaria, persiguiendo toda diferencia, toda herejía (propia elección). A partir de este punto

19. JULIANO, D., 1993:23.

20. Cfr. BURKE, 1991.

de vista cabe deducir dos tesis, dos conclusiones que presidirían mi propia reflexión y que quiero exponer separadamente.

La primera conclusión es que nadie puede invocar ser partícipe, representante o heredero de una cultura "pura", entendida en el sentido de no contaminada. Hoy, si cabe, más que nunca, cultura es, como recuerda Burke, encuentro, interacción (lo que no siempre es, ni desde luego ha sido así, encuentro armónico, comunicación positiva) y eso requiere tener en cuenta los diferentes puntos de vista, aunque, como se verá, al menos en mi opinión, no impide juzgarlos.

La segunda conclusión es que, como advierte Villoro<sup>21</sup>, esto significa que la búsqueda de la "propia identidad cultural" es una empresa sin propósito asequible. Toda cultura es un precipitado histórico, "el resultado de evoluciones, rupturas e influencias innumerables. No hay "esencias" algunas que descubrir. La búsqueda de ese "ser propio" podría conducir en cambio a otra salida: identificarlo con alguna creencia cultural del pasado. Entonces, al buscar lo peculiar puede caerse en la veneración de la tradición y bajo el nombre de "identidad" correr el riesgo de sacralizar los aspectos culturales más reacios al cambio".

Como ya he expuesto en otras ocasiones, esto supone una toma de distancia respecto a la tradicional dialéctica entre universalismo y particularismo. De un lado, implica una crítica a las concepciones universalistas en cuanto parecen ignorar la contextualización e historicidad como rasgos definitorios de la cultura y, tal y como advierte también Villoro, suelen incurrir en uno de estos dos riesgos, o bien proponer como cultura universal una cultura particular de una etapa (de una etapa en la evolución de Occidente), o bien "omitir la distinción entre un ideal normativo de cultura universal y la cultura tecnicada y

---

21. Villoro 1993: 133 ss. Es Villoro quien parte del análisis de las diferentes funciones desempeñadas por la cultura y de la posibilidad de evaluar cómo las cumple a partir de cuatro principios, que arrancan del primero de ellos, el de autonomía: autonomía (la cultura cumple las funciones si hace posible que los miembros de esa cultura tengan autonomía para decidir acerca de los valores, los fines y los instrumentos adecuados, sobre la justificación de sus creencias y sobre la forma de comunicarlas), autenticidad ( en su sentido relativo: no identificada con peculiaridad o con originalidad o pureza indigenista: autenticidad como consistencia y adecuación a las necesidades, deseos y creencias; esto significa que se puede integrar otros elementos ajenos a la propia cultura sin dejar la autenticidad), sentido (cada cultura ha de permitir que sus miembros puedan elegir formas de vida que hagan la vida más valiosa, que hagan posible el perfeccionamiento personal y colectivo) y eficacia (que viene a ser el principio de racionalidad instrumental y que permite decidir sobre el carácter más justificado -más "racional"- de la elección de una creencia y de los medios adecuados para llevarla a cabo). Lo más interesante de la reflexión de Villoro es que de esos principios se deducen deberes (así, el de respeto de la autonomía de cada cultura -tolerancia o, mejor, en mi opinión, pluralismo-; el de comprender y jugar a los miembros de otra cultura según sus propios criterios, lo que no comporta aceptarlos; el de promover los fines y valores más altos, que dan mejor sentido; el de respetar y promover el derecho de toda cultura a la información, comunicación y discusión libre), pero sobre todo, que los conflictos no derivan tanto de una oposición entre universalidad y particularidad cultural, sino del choque entre los principios mencionados, sobre todo del choque entre los de autonomía (y autenticidad) de un lado, y eficacia (y sentido) de otro, en la medida en que estos últimos parecen obligar a superar las propias formas de vida para dar paso a la adopción de aquellas que representan el progreso y que se imponen universalmente. ¿Habría que ceder en la reivindicación de derechos que preservan la propia cultura para acceder a la igualdad universal en los derechos? La respuesta, como ya había anticipado, es matizada e insiste sobremedida en una precaución: ante todo, conviene ser muy cuidadoso para evitar el riesgo ya señalado de que, tras el proyecto de universalización no se esconda pura y simple dominación, subordinación a un modelo cultural (y económico y político) hegemónico.

comercializada defendida por los medios internacionales de comunicación de masas...<sup>22</sup>. Creo que, en particular, este segundo riesgo es importante cuando en nombre de la autorrealización se insiste en la necesidad de actuar con medidas de paternalismo justificado para hacer alcanzar la mayoría de edad a los pueblos que estarían en situación de "incompetencia básica". De otro lado, esta toma de posición comporta una carga crítica respecto a las concepciones sacralizantes de la "propia cultura" (nacional, étnica, religiosa, etc). A finales del siglo XX no tiene sentido reivindicar el mito del salvaje primitivo y puro: ya no podemos (aún más, en mi opinión, no debemos) poner las miras en ese objetivo. Esto no significa, sin más, dar por hecha la propuesta de una sociedad intercultural, que no existe todavía, y que comporta no pocos problemas, como trataré de hacer notar, pero al menos comportaría el reconocimiento del carácter valioso de toda tradición cultural (como tal, aunque eso no signifique, en mi opinión, aceptar como valioso, y, menos aún, como no susceptible de discusión, todos y cada uno de los valores que propone), de forma que el diálogo intercultural parta de esa premisa, sin que ello impida, sino, más bien que empuje hacia la "interpelación mutua de unas tradiciones por otras, donde no se escamoteen ni los presupuestos antropológicos, ni tampoco los méritos y/o las responsabilidades históricas en ese campo; donde se haga posible, en fin, la autocrítica sincera de cada tradición en cuanto a su contribución al respeto y promoción de los derechos humanos"<sup>23</sup>.

#### 2.4. Pluralismo cultural y conflicto

Pero todavía es más necesario someter a examen una tesis cada vez más difundida, la que sostiene que la inevitabilidad del pluralismo cultural y su incremento hoy tiene como consecuencia ineludible un correlativo aumento del conflicto social. En realidad, creo que detrás de esa tesis se oculta la coartada de una visión ideológica fuertemente conservadora, si no reaccionaria. Podemos ejemplificarlo mediante un trabajo de Hungtinton<sup>24</sup>, el conocido politólogo norteamericano, donde creo que se muestra la coartada ideológica a la que me refería, la argumentación que traduce esa ideología y cuyo argumento, por decirlo con sus palabras, es que en un futuro inmediato, "la fuente fundamental de conflictos [en la nueva fase de política mundial] no será básicamente ideológica ni económica. Las grandes divisiones de la humanidad y la fuente de conflictos predominante serán de carácter cultural... El choque de civilizaciones dominará la política mundial. Las líneas de fractura entre las civilizaciones serán las línea de frente del futuro". En esa situación de conflicto cultural, irresoluble por la vía del diálogo, de la comunicación, de la compatibilidad, resultará inevitable optar por el modelo más valioso, el superior, el preferible. Obviamente, su propuesta es la superioridad jerárquica del modelo occidental. Los elementos básicos de esa argumentación son los siguientes:

22. *Id., ibid.*, 134.

23. MONZON, 1992: 119.

24. HUNGTINTON: 1994.

1. En primer lugar, el conflicto cultural es irresoluble, porque los imperativos culturales se traducen en diferencias mucho más fuertes que las ideológicas o políticas.
2. Además, la globalización del mundo agudiza esas diferencias y su percepción. Ello se traduce, paradójicamente, en una creciente regionalización del mundo, por grupos culturales que compiten por la hegemonía.
3. Por otra parte, el *horror vacui* producido ante el derrumbamiento de las ideologías "alternativas" al capitalismo triunfante impulsa una búsqueda de la identidad que no puede encontrar otro refugio más que en esas identidades culturales que, como consecuencia, refuerzan aún más sus diferencias para afirmarse.
4. La realidad internacional nos muestra cómo esas identidades culturales son crecientemente incompatibles y estáticas: no se modifican, son impermeables al cambio, a la recepción de elementos de otras.
5. De modo muy concreto, Occidente -la cultura occidental- es incompatible con esas otras identidades culturales, especialmente con la ligada al fundamentalismo islámico. En otras palabras: la democracia tiene como condiciones (en opinión de Huntington) el mercado y la cultura occidental vinculada al cristianismo -para ser más exactos, al protestantismo-, y resulta incompatible con el islamismo.

La conclusión de la argumentación es tan clara como beligerante: Es inevitable tomar posiciones frente al nuevo agresor externo, la amenaza común para la cultura occidental, que lo es también para la democracia y los derechos. La consecuencia sería, como advierte entre otros J. Daniel, la creación de un "telón de terciopelo" que sustituiría al telón de acero, la necesidad de adoptar políticas que refuercen la cultura occidental, justificadas por su superioridad. Eso se traduce, como veremos en el último apartado, en medidas sociales, económicas y jurídicas que, a la vista de la incompatibilidad de las diferentes propuestas o identidades culturales (de la inviabilidad misma del interculturalismo), están presididas por el modelo de asimilación impuesta o en todo caso por el de segregación. Me parece indiscutible que esa visión, reproducida aquí esquemáticamente (y, por tanto, también rozando la caricatura), ha comenzado ya a ser admitida y puesta en práctica: basta examinar los "escenarios de conflicto" adoptados por la OTAN y la UEO. Baste pensar también en cómo se analiza el fenómeno de la inmigración (especialmente el de origen africano, vinculado a la identidad musulmana) por parte de los países de la Unión Europea, como luego trataré de apuntar y en las tímidas respuestas, a su vez, al crecimiento de las demandas de las minorías nacionales, étnicas o religiosas en los países de ese ámbito. El conflicto se centra en la incompatibilidad del modelo occidental con la cultura propia del fundamentalismo islámico, la más significativa y la más cercana.

Quisiera destacar que detrás de análisis como los anteriormente reflejados hay elementos que considero acertados. En primer lugar, el diagnóstico de la inevitabilidad del conflicto cultural, no sólo en relación con el orden internacional, sino también en el interior de sociedades plurales (caracterizadas por una agudización de la heterogeneidad cultural) y aun la tesis de que esa puede ser la forma más frecuente de conflicto, no carece de fundamento, pero tampoco tiene por qué conducir a propuestas conservadoras como las del análisis de Huntington, especialmente si en lugar de sostener una versión patológi-

ca del conflicto y de la pluralidad, afirmamos que uno y otra son condiciones estructurales de la vida social.

Más interesante (pero imposible de abordar en este momento con la profundidad que exigiría) es la relación entre democracia, derechos, mercado y cultura occidental vinculada al cristianismo. Ahora solo me permitiré señalar que, si bien es cierto que el nexo entre democracia y derechos resulta indiscutible, eso no cierra la cuestión, como trataré de apuntar más adelante; además, que la relación entre democracia y cultura occidental de raíces cristianas no es un vínculo conceptual, sino un dato histórico y demasiado complejo como para presentarlo sin más: ante todo, porque si bien la raíz de la democracia es el respeto por la dignidad individual (un principio del que el mensaje original del cristianismo resulta un ingrediente decisivo, aunque no único: la referencia al estoicismo o al renacimiento -nada cristianos- es inevitable), no lo es menos que la democracia se hace posible precisamente ahí donde se deslindan religión cristiana (quizá fuera más apropiado decir poder terrenal de la Iglesia católica) y sociedad civil. Ese proceso de laicización, herencia en gran medida de la Modernidad, ha llevado más siglos de lo que a veces tenemos en cuenta. Sobre todo, lo que no parece tomarse en consideración es esa misma reflexión por lo que se refiere a la cultura islámica: ante todo, por la complejidad de la misma, porque es cierto que, como han señalado entre otros Horrie y Chippindale<sup>25</sup>, “el islam es la religión más política”, la que penetra más todos los aspectos de la sociedad civil, pero lo es también que un juicio parecido podría formularse de ciertas versiones históricas del cristianismo y que dentro del islam hay diferentes tendencias: algunas de ellas podrían orientarse, en una evolución que tomase el mismo período de tiempo que el cristianismo (el islam es la religión más joven de las del libro), hacia resultados similares a los que hoy advertimos en la cultura de raigambre cristiana.

Por lo demás, pese a las dificultades innegables derivadas de la multiculturalidad no creo que convenga confundir los planos, sobre todo a la hora de diagnosticar los términos del conflicto. En mi opinión, es ahí donde yerra Huntington, como también, pese a su mayor lucidez, Enszerberger, que también insiste en ofrecer otra versión de lo que Thurow ha denominado “la guerra del siglo XXI”. En efecto, si bien tiene razón Enszerberger cuando recuerda que “...Pocas veces la idea de Estado multinacional ha sido viable. Quizá sea pedir demasiado que alguien se acuerde del desmembramiento del imperio otomano o de la monarquía de los Habsburgo”<sup>26</sup> (referencias a las que habría que añadir lo sucedido con los intentos de Estado multinacional desde el “socialismo real” -la U.R.S.S.- o el “autogestionario” -la Yugoslavia de Tito-), es preciso no confundir el problema del pluralismo nacional dentro de un Estado (en el fondo, el caso español) y el del pluralismo cultural, y si bien las dificultades del primero parecen hacer verosímil el diagnóstico de enfrentamiento, no sucede lo mismo con el segundo<sup>27</sup>. Más bien mostraría mi acuerdo con quienes, como D.Bell, además de subrayar el error que supone confrontar los modelos occidental e islámico como si cada uno de ellos fueran tipos puros (identifi-

25. HORRIE/CHIPPINDALE, 1994.

26. ENSZERBERGER, H.M., 1992: 68.

27. Que es lo que cabría deducir de las tesis expuestas por este ensayista en su último trabajo: 1994.

cando cultura occidental Con la modernidad, y cultura islámica con integrismo fundamentalista), ponen de manifiesto en primer lugar que no es lo mismo la confrontación cultural que la política, subrayan además que en el orden cultural todo apunta hacia una globalización que no tiene por qué ser incompatible con la reivindicación de las diferencias (al contrario, podría aparecer como marco común, aunque no es posible dejar de reconocer que a veces las propuestas de "civilización global" esconden a duras penas la imposición de un determinado *way of life*) y destacan que el conflicto cultural es sobre todo el conflicto con el mensaje de la modernidad, y en ese contexto, el cambio cultural más importante es el que afecta al status y roles atribuidos a la mujer, y con ello a la familia, un desafío en el que la apuesta por el cambio es entendida como un riesgo no sólo por la tradición islámica, sino por buena parte de la tradición occidental, si se puede hablar en esos términos. Finalmente, convendría tener en cuenta que en la raíz del problema hay factores socioeconómicos, y demográficos (como ha señalado Gil Calvo<sup>28</sup>), no se trata sólo de la oposición de dos culturas o visiones del mundo, sino de una división simbolizada en el concepto de brecha demográfica, como he tenido ocasión de señalar en otro lugar, y no es casual que la mayor brecha demográfica se encuentre a ambos lados del Mediterráneo<sup>29</sup>.

### 3. EL DERECHO, FRENTE AL PLURALISMO CULTURAL

Para concluir, quisiera llamar la atención sobre la forma en que se traducen hoy, en nuestro entorno más inmediato, la Unión Europea, las respuestas a la realidad del pluralismo étnico y cultural desde nuestros sistemas jurídicos, para mostrar que la nuestra es una situación clásica de pluralismo jurídico, frente a lo que pretenden quienes solo admiten las tesis de pluralismo jurídico como una "peculiaridad" de países atrasados<sup>30</sup>. Me apresuro a

28. GIL CALVO 1994. En todo caso, admitiendo el acierto de la crítica de este autor a los críticos de Huntington, creo que resulta excesiva su insistencia en la raíz demográfica casi exclusivamente en términos -llega a hablar de "problema ecológico en definitiva"- que parecen evocar la discusión en torno al territorio y a la población como raíces últimas del conflicto (a más de uno estos argumentos le evocarán los alegatos en torno al *lebensraum*). Creo que, mal que le pese a Gil Calvo, los argumentos de fondo siguen siendo socioeconómicos, como él mismo acertada (y contradictoriamente) señalada.

29. Cfr. DE LUCAS, 1994: 15. Es la mayor brecha o ruptura demográfica del planeta, pues en ella se produce el mayor contraste entre tasas de natalidad y crecimiento demográfico: así, si la relación demográfica es de cuatro a uno -por poner un ejemplo, la población entre 15 y 24 años, que es la edad de entrada en población activa, disminuirá en más de dos millones entre 1995 y el 2005 en Europa-, las diferencias en los niveles de renta per capita no son menores de siete a uno.

30. Ello es así, si admitimos que se produce una situación de pluralismo jurídico siempre que en el mismo espacio sociopolítico del territorio nacional están presentes dos o más órdenes jurídicos, sea cual fuere el modo en que se articulen (confrontación, interpenetración, yuxtaposición, dominación); en otras palabras, que junto al estado, hay órdenes jurídicos paralelos, y que esos sistemas son jurídicos en el sentido de que, además de contar con el rasgo decisivo de su carácter socialmente vinculante (de la fuerza de la conciencia de obligatoriedad que conllevan: es decir, producen obligación jurídica) cuentan con los elementos para resolver los problemas relacionados con tal obligatoriedad: no sólo tienen normas primarias, sino también algunas secundarias (sistemas de resolución de conflictos, sanciones propias formales o informales). Dejando aparte los precedentes doctrinales (GIERKE, EHRLICH, DUCGUIT, GURVITCH) cfr. sobre las tesis del pluralismo CORSALE, 1970; VV.AA.

reconocer que se trata de una reflexión esquemática, pero creo que suficientemente elocuente respecto a lo que puede suceder a corto y medio plazo. Creo que para comprender cómo afronta el Derecho el fenómeno del pluralismo cultural puede ser útil acudir a algunas pistas ofrecidas por lo que nos enseñan los Ordenamientos jurídicos de los países de la Unión Europea. Me detendré brevemente en dos argumentos: de una parte, en cómo se responde a las exigencias jurídicas derivadas de la presencia de minorías y del fenómeno de la inmigración. Me referiré después a cómo funciona la regla de oro jurídica, el criterio de los derechos humanos, frente al pluralismo cultural, al hilo de algunos ejemplos de conflicto.

### *3.1. Las respuestas jurídicas al pluralismo cultural en la Unión Europea: los ejemplos del tratamiento de las minorías y de la inmigración*

Las dos manifestaciones de pluralismo cultural que resultan más interesantes desde el punto de vista de los derechos son las ligadas a la presencia de minorías culturales o nacionales en el seno de Estados nacionales (o, dando un paso más, en Estados plurinacionales que no han dado el paso de reconocimiento de autonomía -en el grado que sea- a esos grupos), y las derivadas del incremento de los flujos migratorios y de su pretensión de asentamiento estable en el país de destino. Obviamente, tengo como marco de reflexión lo que sucede en la Unión Europea, tal y como he tratado de poner de relieve en otros trabajos.

Si atendemos a los instrumentos jurídicos con los que los Estados de la Unión Europea y la misma Unión tratan de responder a los dos fenómenos a través de los cuales se manifiesta hoy el pluralismo cultural, comprobamos que esas políticas están presididas por los principios de asimilación o segregación, lejos de las exigencias de la interculturalidad.

En el caso de las minorías, es clarísimo que todos los instrumentos internacionales (pese a los reiterados pronunciamientos contrarios de la UNESCO, que está presidida desde su constitución por el objetivo del diálogo intercultural y del reconocimiento de la diversidad cultural como uno de los mayores bienes de la Humanidad) y, con la excepción de la Ley húngara 5190, los ordenamientos nacionales, contemplan únicamente derechos de los individuos pertenecientes a las minorías: no derechos de las minorías. Eso significa que se niega la identidad básica y con ella la posibilidad de diálogo entre culturas, porque la cultura no es un fenómeno individual sino social. Por tanto, desde el punto de vista de derechos individuales, en realidad no hay más alternativa que la integración en la cultura del grupo mayoritario o la segregación, porque la cultura no pervive como bien individual.

En lo que se refiere a lo que podemos extraer de las respuestas jurídicas ante la inmigración, es aún más paladino que no se considera la identidad cultural y el objetivo de la interculturalidad. No es así porque la inmigración es tratada como un fenómeno laboral,

---

(GILISSEN) 1971; CARBONNIER, 1978; ROULAND, 1987 y sobre todo ARNAUD 1989, SANTOS, 1991 y VV.AA. (Cottino) 1992 y 1993.

socioeconómico, y no (como advirtiera Mauss) como un hecho social global, que no puede dejar de afectar a lo más íntimo de la estructura social de las sociedades que lo reciben. Por eso cuando los inmigrantes traen otra cultura (significativamente, otras estructuras de parentesco, otras instituciones familiares, otra concepción sobre los roles sociales y sexuales, la educación, la propiedad, etc) la respuesta es negar validez a esos códigos, o, en todo caso, acudir a la retórica de la tolerancia. Todo ello se traduce en las medidas jurídicas que sitúan el tratamiento de la inmigración en sede de "orden público", en el contexto de alarma social. Frente al factor de multiculturalidad representado por la inmigración, la respuesta es asimilación forzosa o segregación. Sociedad multiétnica, multicultural como un hecho, sí, pero el horizonte normativo, al menos por lo que se refiere a las consecuencias normativas fuertes, es reforzar la propia cultura, no la creación de una cultura nueva, fruto del diálogo intercultural.

### 3.2. Algunos ejemplos de conflictos derivados del pluralismo cultural

Quizá, a la hora de plantear los conflictos derivados del pluralismo o heterogeneidad cultural, habría que comenzar por reconocer que, como ha recordado entre nosotros Alvarez Dorronsoro, siguiendo a Barth, "la diversidad no es un hecho independiente de los sujetos que fijan su atención en ella. Los problemas que conlleva la diversidad cultural no residen tanto en diferencias "objetivas" existentes como en el hecho de que algunas de esas diferencias son consideradas relevantes y políticamente significativas, mientras que otras son consideradas irrelevantes... Ello depende de cómo sea valorada por quienes tienen peso en la conformación de las representaciones colectivas que hace suyo cada grupo, tanto respecto a sí mismo como a «los otros»"<sup>31</sup>.

Y es que el incremento de las diferencias significativas (habría que decir más bien, el incremento de la caracterización como relevantes, a la par que incompatibles, de algunos rasgos culturales diferentes, empezando por la diversidad religiosa) plantea un reto a los supuestos mismos de la visión del Derecho característica de la concepción formalista, sobre todo, como ha hecho ver Facchi<sup>32</sup>, en lo que se refiere a la igualdad, a la "gestión de la diferencia": "definir lo que es igual y lo que es diferente es el núcleo en torno al cual se desarrolla la tarea del juez. Este problema se vuelve mucho más complejo cuando se trata no ya de conductas diferentes sino de comportamientos de individuos que pertenecen a categorías sociales diferentes: minorías religiosas, étnicas, lingüísticas, etc". La solución tradicional ha sido exhibir la cláusula de "orden público", pero no siempre se advierte el carácter convencional, dinámico, en una palabra, cambiante de esta noción, que no puede ser presentada a la manera de un límite objetivo, definido e inmutable. Cuando tropezamos con problemas como los del conflicto en el Liceo de Creil en Francia, en 1989, a propósito del uso del shador en la escuela pública, o el planteado por un padre turco en la RFA a propósito de la asistencia de su hija a las clases de educación física, o los surgidos

31. ALVAREZ, 1993: 107 y 128.

32. FACCHI, A.: 1992: 111.

a propósito de las prácticas de escisión femenina (en sus diferentes manifestaciones: desde la escisión simple o circuncisión femenina a la infibulación o circuncisión faraónica), asistimos con frecuencia a respuestas de política jurídica (legislativa, judicial o administrativa) que tienden a negar la raíz del problema, demonizando la práctica diferente con el poderoso argumento de su oposición al “orden público”, o, más inteligentemente, al mínimo de legitimidad que supone la igualdad y el respeto a los derechos humanos. Si ante estos conflictos característicos del pluralismo jurídico respondemos negando la posibilidad misma del pluralismo, nos encontraremos, como apunta también Facchi, con consecuencias negativas. Entre ellas, destacaré las siguientes:

1. La primera es que, con frecuencia lo que se producirá es un enjuiciamiento de la legitimidad de una cultura para justificar prácticas que parecen incompatibles con el mínimo exigido por la integración de la diferencia -tal y como veíamos antes-, ante un caso en el que, en realidad, es decir, que lo que se ventila es el conflicto entre dos culturas, dos sistemas de valores y de vida, y a esos efectos la visión “puramente” técnico-jurídica es a todas luces insuficiente para solventar el problema. Lo muestra el hecho de que, como sucedió en uno de los juicios emblemáticos a propósito de la escisión en Francia, el de F.Traoré, se acuda a incontables dictámenes de científicos sociales (desde antropólogos a sociólogos, pasando por psiquiatras y psicólogos), pues ello no responde a otra razón, como señala acertadamente Facchi, que la conciencia de esa limitación (¿habría que decir, quizá, de falta de legitimidad?) por parte del juzgador, que se ve enfrentado a los límites más externos de la fundamentación de la decisión: me parece que aquí nos encontramos con toda claridad con uno de los supuestos paradigmáticos<sup>33</sup> de lo que la teoría de la argumentación llama “justificación externa” o de segundo orden (en la terminología de MacCormick). Es un problema, pues, de contextualización, lo que exige un conocimiento (para comprensión) de la otra cultura, la que inspira el sistema normativo que entra en conflicto. Obviamente, la vía más adecuada para hacerlo no es el recurso a científicos sociales en el momento de decidir el conflicto (aunque en todo caso, es un remedio), sino la incorporación a la escuela del conocimiento de las diversas culturas en presencia, la admisión como valor de la diversidad que ellas significan, el derecho a su difusión libre<sup>34</sup>.
2. La segunda es que el problema que suscitan esos conflictos derivados en la mayor parte de los casos de la presencia de minorías como los extracomunitarios de origen magrebí, es que pone de manifiesto las lagunas y contradicciones del sistema jurídico occidental, es decir, que la situación de pluralismo jurídico hace aflorar conflictos internos de nuestros ordenamientos, contradicciones no resueltas en el interior del propio sistema de valores: en este caso, aparece la tensión entre la

33. Probablemente porque, por definición, lo lleva implícito todo conflicto derivado del pluralismo jurídico: es un conflicto de sistema normativos.

34. Resulta significativa la reciente prohibición en Francia (9.VIII. 94) de la circulación, distribución y venta de cinco publicaciones islámicas (los periódicos *Al-Ansar*, *Al-Ribat*, *Al Yihad*, *Al Fatah al Moubine*, *Front Islamiste de Salut*) porque contienen “llamamientos al terrorismo”, y “tienden a perturbar el orden público por el tono violentamente antioccidental” de las mismas.

protección de los derechos de los menores de edad (por ej., la integridad física, la igualdad sexual, el derecho a la libre determinación sexual), que exigirían del Estado una actuación que no puede sino calificarse de paternalista (de paternalismo justificado), y de otra parte el respeto al pluralismo, a la especificidad cultural: esas prácticas que nos parecen abominables tienen funciones diversas en las culturas que las practican, pero no siempre puramente rituales o simbólicas, o, mejor, lo son en la medida en que garantizan y permiten la integración en esas sociedades.

3. Por eso cabe preguntarse cuál es el bien jurídico que se protege cuando, por ejemplo, castigamos con todo el rigor de la norma penal una práctica de escisión, y cuál es el camino más adecuado para hacerlo cuando en esos supuestos de conflicto se pronuncian respuestas tan inequívocas como reductivas del tipo: “la ley es la ley, e igual para todos”; “si vienen a nuestro país, han de aceptar nuestro ordenamiento, nuestros valores”. Esto afecta sobre todo a lo que nuestra cultura jurídica entiende ya como *ultima ratio*, a la vez que *ratio minima* del ordenamiento jurídico, la actuación penal, porque en estos casos de conflicto se advierte con toda claridad la ineficacia, o, aún más, el carácter social, cultural y políticamente contraproducente de este recurso:

- a) El recurso a la sanción penal en estos casos es la vía más sencilla, pero supone un modelo de exclusión o al menos una dificultad importante frente al proyecto de interculturalidad y, desde el punto de vista social, pone de manifiesto la limitación del recurso al derecho: la hipersimplificación que llevan a cabo los instrumentos jurídicos respecto a procesos sociales complejos.
- b) Respecto a los efectos sociales, no es preciso ahondar mucho para encontrar efectos negativos: clandestinización de esas prácticas, aparición del síndrome de resistencia y victimización del grupo frente a la mayoría, perjuicios para la auténtica víctima (que, en los casos de escisión a los que me he referido, ve destruida la unidad familiar, puestos en cuestión los lazos de la misma, experimenta el rechazo por parte del propio grupo y con él la negación de su identidad, etc).

A la vista de todo lo anterior es necesario distinguir entre la sanción penal a individuos y la condena penal (pero más de fondo: supone la exclusión social) de las instituciones, de la cultura, que arriesga en convertirse en condena del grupo mismo, lo que parece aconsejar el carácter simbólico de las sanciones, como sucedió en el caso que comenta A.Facchi: una medida que reitera, expresa la incompatibilidad de un valor de la cultura del grupo minoritario con los valores del ordenamiento jurídico, pero trata de reducir esos efectos sociales negativos.

Desde luego, en mi opinión, todo esto aconseja que el tratamiento de los conflictos derivados de la heterogeneidad cultural se produzca en la vía legislativa en lugar de la judicial, porque así se lleva la discusión a una sede donde es posible examinar con mayor detalle y a la vez con más alcance (y con más legitimidad) el contraste entre los diferentes modelos culturales, la justificación de sus pretensiones normativas y en su caso, del rechazo de algunas de ellas.

Por supuesto que una argumentación como la que acabamos de recoger aparece a

primera vista como culpable del mayor pecado jurídico imaginable en nuestro contexto cultural: sería tanto como admitir que, al resultar imposible la homogeneidad social, es preciso romper con el dogma de la igualdad ante la ley. Pero, ¿acaso no es cierto que ese dogma, de hecho y desde hace tiempo, no es válido para quienes no entran en la categoría de ciudadanos comunitarios? ¿No es verdad que la política de los Estados miembros de la Comunidad se ha orientado sobre todo por un doble rasero que, en no poca medida, deja el cuidado de los derechos de los no comunitarios en manos de un poder que, en buena lógica, no tiene legitimidad para esa función?

### 3.3. *Pluralismo y relativismo. Los derechos humanos como límite del pluralismo*

Y es que, en todo caso, es imprescindible no confundir pluralismo y relativismo cultural y menos aún, pluralismo axiológico y relativismo ético. El problema fundamental consiste en la discusión acerca de la posibilidad de llegar a acuerdos sobre los límites del pluralismo como valor. Que el pluralismo sea en sí un valor no significa necesariamente que haya que poner en pie de igualdad todas y cada una de las plurales ideologías, tradiciones culturales y pretensiones valorativas, sobre todo cuando se trata de extraer de ellas pautas de conducta, deberes y derechos. Dicho de otra manera: como ha advertido, entre otros, Berlin<sup>35</sup>, pluralismo y relativismo no son idénticos, y menos aún habría que aceptar un nexo causal entre pluralismo cultural y relativismo ético-jurídico: El reconocimiento del derecho a la diferencia no significa el consentimiento, la equiparación de toda pretensión de diferencia. Lo importante sería la diversidad cultural, más que la pureza de los contenidos históricos concretos de las diversas culturas. El pluralismo<sup>36</sup> puede coexistir lógicamente con la capacidad de juicio y discriminación entre las propuestas plurales (y a su vez, no tiene por qué convertirse en dogmatismo si se acepta que la preferencia entre ellas no obedece a ningún tipo de criterio "objetivo y absoluto", a su contraste con un dogma ético, sino a lo que nos aparece como más razonable después de argumentar). Aún más, el diferencialismo como principio de política jurídica, esto es, la preservación a toda costa de las exigencias propias de cada identidad cultural, su reconocimiento como bienes jurídicos defendibles (sólo en el ámbito interno), llevaría a la destrucción del mínimo que cualquier Derecho trata de asegurar. Por mucho que debamos respetar, comprender y juzgar desde los propios universos simbólicos, eso no nos obliga a aceptar como derecho cualquier demanda, y menos aún aquellas que carecen de argumentos para justificar semejante pretensión, como es el caso de la práctica de torturas, sacrificios humanos, o de todas aquellas que suponen, por ejemplo, la consideración de la mujer o de los niños como no persona (como, por ejemplo, la negación de la igualdad en el acceso a

35. BERLIN, 1992. Es una diferencia que se encuentra, entre otros, en el conocido trabajo de JASPERS, a propósito de la tolerancia. En el fondo, es el argumento que sirve decisivamente contra el relativismo: si éste es coherente (relativismo "absoluto"), no puede reconocer el principio de tolerancia como principio universal. En el mismo sentido, a propósito de los conflictos derivados de la multiculturalidad, ALVAREZ DORRONSORO, 1993: 124 ss.

36. En ello insiste agudamente HIDALGO, en VV.AA., 1993: 144 ss.

la educación). Por otra parte, tampoco creo que nos veamos obligados a aceptar como universal (en el sentido de justificado racionalmente como el único preferible y, por lo tanto, digno de la protección que llamamos derechos) por ejemplo, un modelo concreto de institucionalización de las relaciones de pareja (heterosexual y monogámica) o de la familia (monogámica, heterosexual), etc.

La respuesta exige conciliar, en un equilibrio que debemos reconocer como tarea difícil, la comprensión y valoración de la diversidad, con la posibilidad -más aún, el deber- de evaluar las pretensiones normativas de las diferentes culturas. El límite es, en mi opinión, evitar la asimilación forzosa, impuesta, tanto de unos pretendidos valores universales, como de aquellos cuya máxima justificación es la de la especificidad. Como he sostenido en otras ocasiones, resulta necesario distinguir aquilatadamente entre pretensiones que resultan razonablemente dignas de la protección y garantía que comporta su traducción, su reconocimiento como derechos, y las que no se hacen acreedoras a ese instrumento, bien porque no lo necesitan, bien porque pueden ser satisfechas por otras vías más adecuadas, bien porque no lo merecen. Por eso sigo pensando que Habermas ofrece un buen resumen de esta propuesta cuando enuncia los presupuestos de la conciliación entre diversidad y universalismo: "relativizar la propia forma de vida para legitimar las exigencias de otras formas de existencia; reconocer igualdad de derechos a los extranjeros y a los otros, con su idiosincrasia e ininteligibilidad; no proyectar como universal la propia identidad; no marginalizar lo que se desvía de ésta última; proveer un aumento incesante de la tolerancia".

Y es que llegamos así a la cruz del problema. Conviene recordar los argumentos que se utilizan a la hora de establecer las reglas de juego que, en realidad, apuntan a políticas de asimilación o segregación, pero no a un proyecto intercultural en su dimensión jurídica. El razonamiento vendría a rezar como sigue: Que existan diversas culturas, de acuerdo. Que tratemos de llegar a una comunicación entre los valores de todas ellas, resulta aceptable. Que tengamos que aceptar como jurídicamente protegibles (o rechazables) todo lo que cada una de esas culturas defiende como bienes valiosos (o prohíbe por incompatible con ellos) sería otro cantar. La respuesta más aceptada acerca de los límites del pluralismo es la que insiste en la necesidad de mantener los derechos humanos como contenido que no se puede relativizar. Esa es, por ejemplo, la propuesta de quienes como Apel, sostienen que los derechos humanos son la expresión de la única ética universal posible, a la vez que imprescindible hoy.

Como ya se habrá advertido, mantengo alguna reserva acerca de esta solución, aunque sería más justo reconocer que las reticencias no afectan tanto a la justificación del recurso a los derechos humanos como a los objetivos, métodos y resultados de su puesta en práctica como límite al pluralismo. En otras palabras, no tengo inconvenientes en aceptarlos como último criterio de juicio, siempre que se introduzcan algunas matizaciones.

En primer lugar, que reconociéramos que los derechos humanos, desde luego, son una ruptura con todas las tradiciones culturales (también con la occidental, aunque el complejo de culpa colonial -un complejo con grandes dosis de fundamento- tienda a vincularlos como un producto cultural occidental), esto es, que su universalidad no supone algo así como el trasfondo "natural" de toda cultura, que no son universales en el sentido de ahistóricos, inmutables. Al contrario, son el producto de la conciencia histórica de justicia

y de luchas sociales que persiguen la libertad y la igualdad. La universalidad sería universalidad en el sentido de aceptabilidad, posibilidad de aceptación por todos de esos criterios, *tras ser argumentados*, lo que hoy significa que quienes discutan su aceptabilidad deben razonar su crítica y sus alternativas, y en caso contrario, aceptar lo que se ofrece como derechos.

Esta posición significa también que no podemos entender los derechos humanos como una caja de caudales intocable y cerrada a la inclusión de otros derechos. A ese respecto me parece que la modificación fundamental que tendríamos que reconocer respecto al catálogo habitual es que los derechos no son sólo individuales, esto es, que hay derechos colectivos, de grupos, y que esos derechos son especialmente relevantes cuando hablamos de pluralismo cultural. Como ya he insistido, el límite en el reconocimiento de esos derechos colectivos es que no se obligue a nadie contra su voluntad a ser titular en cuanto miembro del grupo, pero eso está muy lejos de la propuesta que, desde el liberalismo individualista, trata hoy de obstaculizar a toda costa el reconocimiento de esos derechos. Una vez así formulados, todo lo que resulte incompatible con los derechos habría de renunciar a encontrar cobertura jurídica.

Con esas indicaciones, no encontraría motivos para el desacuerdo con quienes, como Bobbio o Peces-Barba, sostienen que "los derechos humanos son la moralidad propia de los sistemas jurídicos democráticos del mundo moderno, que cuando está incorporada a los mismos es una moralidad legalizada y cuando está fuera es una moralidad crítica que presiona y sirve de criterio racional para enjuiciarlos"<sup>37</sup>. Las consecuencias, en orden al tratamiento de las exigencias del pluralismo cultural me parecen evidentes: es cierto que quienes parten de visiones del mundo ajenas a la tradición de los derechos humanos y la democracia deben aceptar el criterio básico de legitimidad conforme al cual no hay pretensión normativa justificada si no es acorde con la protección y garantía de los derechos, pero no lo es menos que sus propias pretensiones normativas tienen derecho a obtener carta de naturaleza si superan la prueba de una discusión libre de prejuicios. Para ser más concreto, creo que, por ejemplo, el reconocimiento de derechos colectivos y de otros modelos de organización familiar (no monogámica, no heterosexual, no nuclear) son un reto que tiene que aceptar lo que hoy entendemos como visión universal de los derechos.

37. PECES-BARBA, 1990: 9.

## NOTA BIBLIOGRÁFICA

- ÁLVAREZ, I., (1993) *Diversidad cultura y conflicto nacional*, Madrid, Talasa.
- AÑON, M.J., (1994) *Las necesidades y el fundamento de los derechos humanos*, Madrid, CEC.
- APEL, K-O., (1986) *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona
- BARCELONA, P. (1990) *Il ritorno del legame sociale*, Torino, Bollatti Boringhieri, (hay trad. castellana: *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*, Madrid, Trotta, 1992).
- BEITZ, CH.R. (1989) *Political Equality*, Princeton, P.Univ. Press.
- BERLIN, I., (1992) *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1992.
- BOBBIO, N., (1993) *El tiempo de los derechos*, (trad. R. de Asís), Madrid, Sistema .
- BUJO, B., (1990) "Autorität und Normensetzung: Ethische Argumentation in einer multikulturellen Welt", *Stimmen der Zeit*, Vol.115.
- CASESE, A., (1991) *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Ariel.
- CHIBA, M., (1989) *Legal Pluralism. Toward a general Theory trough Japanese Legal Culture*, Tokio, T.Univ.Press.
- DE CASTRO, B. (1987) *El reconocimiento de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos.
- DE LUCAS, J. (1992a) *Europa: ¿Convivir con la diferencia?*, Madrid, Tecnos.
- (1993a) *El concepto de solidaridad*, México, Fontamara.
- 1993b) "Algunos problemas del estatuto jurídico de las minorías. Especial atención a su situación en Europa", *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, nº 15.
- (1993c) "Universalismo y ciudadanía. La justificación de la diferencia en los derechos", *Jueces para la Democracia*, nº 18/19.
- (1994a) *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia en una sociedad plural*, Madrid, Temas de Hoy/Ensayo.
- (1994b) "Racismo e Xenofobia: la risposta del diritto", *Ragion Pratica*, 2/1994.
- DE LUCAS/AÑON (1990) "Necesidades, razones, derechos", *Doxa*, 7 1990.
- DELGADO, A., (1993) "Rawls después de Rawls", *Claves de Razón práctica*.
- DI CRISTOFARO LONGO, G., (1992) *Identità e Cultura. Per una antropologia della reciprocità*, Roma, Studium.
- DUNDES RENTELN, A., (1990) *International Human Rights. Universalism vs. Relativism*, Sage Pub., Newsbury.
- DWORKIN, R., (1992) "Liberal Comunity", en VV.AA., 1992c.
- ENSZERBERGER, H.M., (1992) *La gran migración*, Barcelona, Anagrama.
- (1994) *Perpectivas de guerra civil*, Barcelona, Anagrama.
- FACCHI, A., (1992) "L'escissione: un caso giudiziario", *Sociologia del Diritto*/XIX.
- FERNÁNDEZ CARCIA, E. (1989) *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Madrid, Debate.
- (1992) "Identidad y diferencias en la Europa democrática: la protección jurídica de las minorías", *Sistema*/106.
- FERRAJOLI, L. (1989) *Diritto e Ragione (Teoria General del garantismo penale)* Bari, Laterza.
- (1992) "El derecho como sistema de garantías", *Jueces para la democracia*.
- FERRARI, V., (1993) "Europa ante los derechos del hombre", *Derechos y Libertades*, 1/1993
- GARZÓN VALDES, E., (1992) "El problema ético de las minorías étnicas", en VV.AA (OLIVE, L. ed.) (1992), *Ética y diversidad cultural*, FCE/UNAM, México.
- (1994) "Diritti umani e minoranze", *Ragion Pratica*, 1994/2.
- GLAZER, N. (1978) "Individual Rights against Group Rights", en VV.AA. (KAMENKA, ed.), *Human Rights*, London, Arnold.

- HABERMAS, J. (1991) *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Taurus .
- HABERMAS, J. (1991b) "Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo".  
— (1993) "Alemania y la fortaleza Europa", *Temas de hoy El País*, 15-VII-93.
- HAMMAR, T (1992) *Democracy and the nation state: Aliens, denizens and citizens in a world of international migration*, Aldershot, Avesbury.
- HARDIN, R. (1989) "Discriminating Altruism", *Zygon*, vol. 17
- HERAUD, G. (1967) *Qu'est-ce que l'ethnisme?*, Nalannes-Lez-Charleroi, Ed. I.D.J.
- HIERRO, F., (1982) "¿Derechos humanos o necesidades humanas? *Sistema*, nº 46.
- HÖFFE, O (1992) "Les principes universels du droit et la relativité culturelle", en VV.AA. (1992), "Universalisme et Relativisme", *Cahiers de Philosophie Politique et juridique*, Caen, nº 22.
- HORRIE, C./CHIPPINDALE, P. (1994) *¿Qué es el Islam?*, Madrid, Alianza.
- HUNTINGTON, S.P. (1993) "The clash of Civilizations", *Foreign Affairs*.
- JACKSON, K.T.(1993) "Global Rights and Regional Jurisprudence", *Law and Philosophy*, 12.
- JULIANO, D., (1993) *Educación intercultural, escuelas y minorías étnicas*, Madrid, Eudema.
- KELSEN, H., (1991) *¿Qué es justicia?*, Barcelona, Ariel.
- KRIELE, M., (1992) "L'Universalità dei diritti dell'uomo", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*.
- KUKATHAS, C., (1989) "Are there any cultural rights?", *Political Theory*.  
— (1992) "Cultural rights again: a reply to Kymlicka", *Political Theory*, 20/1992.
- KYMLICKA, W. (1989) *Liberalism, Comunity and Culture*, Oxford, Clarendon.  
— (1989b) "Liberalism, Individualism and minority Rights", en VV.AA., 1989.  
— (1991) "Liberalism and the politicization of ethnicity", *Canadian Journal of Law and jurisprudence*, 1991/4.  
— (1992a) "Liberal Individualism and liberal neutrality", en VV.AA. 1992c.  
— (1992b) "The rights of Minority cultures: a reply to Kukathas", *Political Theory* 20/1992.
- LA TORRE, M., (1993) "Discutendo di democrazia. Rappresentanza politica e diritti fondamentali",
- LAPORTA, F. (1987) "Sobre el concepto de derechos humanos", *Doxa*, 4.
- LÓPEZ CALERA, N., (1993) *Yo, el Estado*, Madrid, Trotta.
- LOSANO, M. (1991) "Contro la società multiétnica", *Micromega*, 5/91.
- LUKES (1994) "Cinco fábulas sobre los derechos humanos", *Claves de razón Práctica*.  
— (1972) *El individualismo*, Península, Barcelona
- MAYER, A.E. (1991) *Islam and Human Rights. Tradition and Politics*, Boulder, Westview Press.
- MONZON (1992) "Diálogo intercultural y derechos humanos", en BALLESTEROS (1992) *Los derechos humanos*, Madrid, Tecnos.
- NINO, C.S., (1990) *Ética y derechos humanos*, Barcelona, Ariel.
- PECES-BARBA, G. (1987) *Derecho Positivo de los derechos humanos*, Madrid, Debate.  
— (1993) "La universalidad de los derechos humanos", *Tiempo de Paz*, 29-30.  
— (1982) *Tránsito a la modernidad y derechos fundamentales*, Madrid, Mezquita.  
— (1991) *Curso de Derechos Fundamentales. (I)* Madrid, Eudema.  
— (1993b) *Derecho y Derechos Fundamentales*. Madrid, CEC
- PÉREZ LUÑO, A-E., (1984) *Derechos Humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos 2ª.  
— (1987) "Concepto y Concepción de los derechos humanos", *Doxa*, 4.  
— (1989) "Le generazioni di diritti Umani", *Nomos*, 3.
- PRIETO DE PEDRO, J., (1993) *Cultura, culturas y Constitución*, Madrid, CEC-Congreso de los Diputados.
- PRIETO SANCHIS, L., (1990) *Ensayos sobre derechos fundamentales*, Madrid, Debate.

- RAWLS, J., (1992a) "Rawl's Political liberalism" en VV.AA. 1992c.  
 — (1992b) "Political liberalism: for and against", en VV.AA., 1992c.
- RIOTTA, G., (1991) "Assalto alla cultura occidentale", *Micromega*, 4/91.
- RUIZ MIGUEL, A., (1993) "Derechos humanos y Comunitarismo. Aproximación a un debate", *Doxa*, 12.
- RUSCONI, G.E., (1991) "Identità nazionale e solidarismo", *Il Mulino*, 1/1991.
- SAID, E. (1993) *Culture and Imperialism*, N.York, Knopf.
- SAMI-NAÏR (1992) *Le regard de vainqueurs*, Paris, Grasset, 1992.  
 — (1994) *Lettre á Charles Pasqua de la part de ceux qui ne sont pas bien nés*, Paris, Seuil.
- SEBRELI, J.J. (1992) *El asedio a la Modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Barcelona, Ariel, 1992.
- TAYLOR, CH. (1993) *Multiculturalism. The politics of acknowledgment* (cito por la versión italiana: *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi).
- THIEBAUT, C., (1993) *Los límites de la comunidad* Madrid, CEC, 1993.
- VASAK, K., (1984) *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*, Madrid, Unesco/Serbal.
- VV.AA. (ESMAN ed.) (1977) *Ethnic Conflict in the Western World*, Cornell University.
- VV.AA. (1988) "Ethics beyond the Borders", *Ethics*, Vol. 98/1988.
- VV.AA. (RASMUSSEN, D. ed), (1990) *Universalism vs. Comunitarism. Contemporary debates in Ethics*, Cambridge (Mass.), M.I.T. Press.
- VV.AA. (1992) "Universalisme et Relativisme", *Cahiers de Philosophie Politique et juridique*, Caen, nº 22/1992.
- VV.AA. (MULHALL, S., & SWIFT, A., eds.) (1992b) *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell.
- VV.AA. (AVINERI, S., & DE-SHALIT, A., eds.) (1992c) *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford U.P.
- VV.AA. (VARGA, C., ed) (1992) *Comparative Legal Cultures*, Darmsmouth, Aldershot.
- VV.AA. (1991) *Rivista Internazionale dei Diritti del Uomo*, 1 /1991.
- VV.AA. (1994) "Inmigrazione e Xenofobia. Nazionalismo, razzismo e odi interetnici. Multiculturalismo e diritti delle minoranze", *Ragion Pratica*, nº 2/1994.
- WALZER, M., (1983) *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, N.York, Basic Books.  
 — (1993) "L'Esclusione, L'Ingiustizia e lo Stato Democratico", *Micromega*, 1/1993.