



# *DERECHOS HUMANOS E IDENTIDAD CULTURAL*

## *UNA POSIBLE CONCILIACIÓN ENTRE INTERCULTURALIDAD Y UNIVERSALIDAD*

---

*Antonio-Luis Martínez-Pujalte*

### 1. INTRODUCCIÓN

El debate actual en torno al multiculturalismo reviste –como ha sido ya suficientemente destacado por diversos autores– notables consecuencias en el ámbito de la reflexión acerca de los derechos humanos. De manera acertada las ha resumido recientemente Javier de Lucas: "En un mundo en el que la presencia de minorías étnicas, culturales, lingüísticas o nacionales se ha multiplicado, a la par que se han incrementado los flujos migratorios, la presencia no sólo de 'identidades' o códigos culturales diferentes, sino de muy distintas concepciones acerca de lo que debe ser exigible incluso bajo coacción, parece plantear no pocas dudas en torno a la respuesta habitual: los derechos humanos. ¿Son, de verdad, universales, o varían según las diferentes culturas? En ese caso, ¿qué debemos hacer? ¿cómo resolver los conflictos entre derechos humanos contrapuestos o, mejor, entre visiones que afirman o niegan que una determinada pretensión pueda ser calificada –y exigible eficazmente, es decir, garantizada– como un derecho?"<sup>1</sup>.

1. Javier DE LUCAS, *Puertas que se cierran. Europa como fortaleza*, Barcelona, Icaria, 1996, pp. 75-76. Como podrá verse fácilmente, el presente artículo es deudor en buena medida de los trabajos del profesor De Lucas, aun cuando existan algunas discrepancias en nuestros enfoques y conclusiones.

Ese es el campo problemático del que quisiera ocuparme en el presente trabajo. No obstante, para evitar incurrir en la "falacia relativista" que ha denunciado por ejemplo Sebrelí —que consiste en que del simple hecho de la existencia de determinadas pautas o tradiciones culturales se pretende deducir un deber de respeto de las mismas<sup>2</sup>—, la primera cuestión que parece necesario dilucidar es precisamente en qué fundamentos sólidos pueden apoyarse las reivindicaciones de protección de las diferencias culturales, y cuál es el alcance que habría de merecer esa tutela.

Esa es, pues, la perspectiva que se adoptará en el presente trabajo. En el primer epígrafe, trataré de examinar si la demanda de tutela y preservación de las identidades culturales resulta justificada. La solución de este interrogante básico permitirá, a continuación, abordar la respuesta adecuada del Derecho al pluralismo cultural, y preguntarse si el respeto a los derechos humanos y la protección de las identidades culturales son conciliables.

## 2. ¿DEBEMOS PROTEGER LAS IDENTIDADES CULTURALES?

A mi modo de ver, el punto de partida adecuado para examinar si la demanda de protección de las diferencias culturales resulta justificada ha de situarse en la constitución social del ser humano. El carácter social del hombre, es decir, el hecho de que éste se halla inmerso en un mundo de relaciones intersubjetivas e integrado en entes asociativos de naturaleza diversa, constituye desde luego una evidencia empírica, que además ha sido destacada a lo largo de toda la historia del pensamiento. Pero el punto central al que debe prestarse atención en el presente contexto no es tanto el dato fáctico de la existencia misma de relaciones sociales, cuanto la integración de tal dimensión relacional en la propia estructura ontológica del

2. Cfr. Juan José SEBRELI, *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, prólogo de E. Goligorsky, Barcelona, Ariel, 1992, pp. 70 y ss.

ser humano, que vendría a poner de relieve que el hombre sólo es comprensible plenamente desde su dimensión social, y sólo se realiza plenamente en el marco del grupo social.

Como ha puesto de relieve por ejemplo Taylor, en el marco del pensamiento comunitarista norteamericano, "un rasgo crucial de la vida humana es su carácter fundamentalmente *dialógico*. Nos convertimos en agentes plenamente humanos, capaces de comprendernos a nosotros mismos, y por tanto de definir nuestra identidad, a través de la adquisición de ricos lenguajes humanos... Definimos nuestra identidad siempre en diálogo"<sup>3</sup>.

La tesis de Taylor es, en realidad, de filiación netamente aristotélica. En efecto, ya Aristóteles puso de relieve la radical importancia de este decisivo dato antropológico, en el que él ve la clave de la dimensión social del hombre y de la distinción entre el ser humano y los animales: el hombre es el único ser dotado de palabra. "El hombre –afirma– es el único ser que tiene palabra (λογος). La voz (φωνη) es signo del dolor y del placer, y por eso, la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer y significárselo unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc."<sup>4</sup>.

Por tanto, el hombre posee la capacidad de dialogar sobre la verdad y el bien. La existencia de esta capacidad –que supone un salto cualitativo con respecto a la posibilidad de expresión de los animales, orientada tan sólo a la manifestación de sensaciones– muestra que –en tanto que el diálogo exige siempre al menos dos personas, es decir, reclama la presencia de un interlocutor, de un

3. Charles TAYLOR, "The Politics of Recognition", en A. GUTMANN (ed.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994, pp. 32-33.

4. ARISTÓTELES, *Política*, I, 2; edición bilingüe a c. de J. Marías y M. Araujo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951, p. 4.

otro al que se habla— el ser humano es un ser naturalmente abierto a la relación con los demás, es un ser que por su propia composición ontológica presenta una dimensión esencialmente relacional.

De esa natural apertura del ser humano a la relación con los demás deriva la existencia de la sociedad, pues la capacidad humana de diálogo abarca a un número potencialmente ilimitado de interlocutores. En el análisis aristotélico, el proceso que da lugar a la génesis de la sociedad se desarrolla de la siguiente forma: "en primer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de un modo natural aspiran a dejar tras sí otros semejantes)". De esa unión necesaria del hombre y la mujer surge la casa (οικια), que es la "comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas". La incorporación de varias casas, hasta formar una colonia de ellas, es la aldea (χωμη), que es "la comunidad constituida en vista de las necesidades no cotidianas". Y "la comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad (πολις), que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien. De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin"<sup>5</sup>.

La existencia de la sociedad es, pues, resultado natural de la dimensión social del hombre; y el ser humano sólo obtiene su plena realización en el marco de la sociedad (en el marco de la πολις, en el lenguaje aristotélico), no sólo porque sin ella resulta imposible que el ser humano obtenga una cobertura acabada de sus necesidades, sino, sobre todo, porque todo camino dirigido al cumplimiento de los propios fines y a la realización como hombre es un camino emprendido con otros seres humanos y en el contexto del grupo social. En este punto, las observaciones de Aris-

5. *Ibid.*, pp. 2-3.

tóteles concuerdan además con los hallazgos de la antropología más reciente. Así por ejemplo, en el ámbito de la tradición psicoanalítica, Erik Erikson ha podido mostrar que la formación de la propia identidad depende estrechamente del adecuado reconocimiento en y por el grupo social, y del adecuado paso de las comunidades más estrechas en las que transcurre la infancia y la juventud a las comunidades más amplias en que se desarrolla la madurez; cuando no se obtiene tal reconocimiento, se produce el desarraigo, con consecuencias psicopatológicas bien identificables<sup>6</sup>. Por su parte, Viola ha precisado que "el proceso de formación de la identidad requiere de la dimensión intersubjetiva en un doble sentido": se obtiene la identidad en *relación* a los otros —pues no habría identidad si no existiesen los otros, el Yo reclama la presencia de un Tú— y *con la ayuda* de los otros, de quienes se reciben los bienes y valores que sustentan la propia identidad<sup>7</sup>.

Por tanto, y como ha señalado Javier de Lucas, la identidad individual es siempre también necesariamente identidad social<sup>8</sup>. El ser humano existe en el seno de un determinado grupo social, y el arraigo en ese grupo —arraigo que supone, entre otros aspectos, compartir ciertas pautas culturales comunes— reviste una importancia básica para su adecuado desarrollo. En otras palabras: la dimensión social del ser humano no se desenvuelve, sobre todo y de manera inmediata, en el marco de la sociedad en general, de la sociedad como abstracción o de la sociedad que integran todos los seres humanos, sino en el ámbito de una sociedad concreta, de una

6. Cfr. Erik H. ERIKSON, "Identidad y desarraigo en nuestro tiempo", en *Ética y psicoanálisis*, trad. de N. Roseblatt, Buenos Aires, Hormé, 1967, pp. 63-84. Desde perspectivas diferentes, ha abordado también el problema del desarraigo Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Madrid, Taurus, 1974, pp. 368-382.

7. Francesco VIOLA, "Identità personale e collettiva nella politica della differenza", en F. D'AGOSTINO (ed.), *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Turín, Giappichelli, 1996, pp. 149-151.

8. Cfr. Javier DE LUCAS, *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia en una sociedad plural*, Madrid, Temas de Hoy, 1994, pp. 62 y ss.

determinada *πολις* –volviendo al lenguaje aristotélico– o de un entorno social específico, unido por determinados parámetros culturales. El ser humano se identifica, se reconoce y se realiza a sí mismo como perteneciente a una determinada comunidad cultural, con la mediación de la cual desarrolla el proceso de formación de su personalidad, y de la que recibe sus valores y pautas de conducta<sup>9</sup>. Como observa nuevamente Taylor, "la plena definición de la identidad individual envuelve siempre la referencia a una comunidad que la define"<sup>10</sup>.

La argumentación precedente permitiría, pues, obtener una primera conclusión básica: el ser humano sólo es capaz de alcanzar su plena realización en el marco de un determinado grupo social, que posee una cultura común<sup>11</sup>. Si unimos ahora esta afirmación con el principio según el cual el hombre debe ser respetado incondicionalmente, o, por decirlo en términos kantianos, debe ser tratado siempre como fin y nunca solamente como medio –exigencia de respeto incondicionado en que consiste precisamente la dignidad humana, frecuentemente invocada como fundamento de los derechos humanos, incluso por los textos normativos (vg., el art. 10.1 de nuestra Constitución)–, podemos entonces añadir que el

9. Cfr. Jorge VICENTE ARREGUI - Jacinto CHOZA, *Filosofía del hombre*, Madrid, Rialp, 1991, pp. 438-442.

10. Charles TAYLOR, *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 1989, p. 36.

11. Entiendo el término "cultura" en el sentido más amplio posible, como "conjunto de maneras de obrar, pensar o sentir específicas a un grupo humano" (Emilio LAMO DE ESPINOSA, "Fronteras culturales", en E. LAMO DE ESPINOSA –ed.–, *Culturas, Estados, ciudadanos. Una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid, Alianza, 1995, p. 16). Por su parte, la expresión "identidad cultural", que vengo empleando reiteradamente a lo largo de estas páginas, no alude a una supuesta "esencia" de cada cultura (como tratarían de defender los planteamientos "puristas" que acertadamente ha criticado Luis VILLORO, "Aproximación a una ética de la cultura", en L. OLIVE –ed.–, *Ética y diversidad cultural*, México, UNAM, 1993, pp. 133-134), sino tan sólo al conjunto de rasgos culturales que identifican de hecho a un grupo social y lo diferencian de otros.



respeto incondicionado al ser humano implica respetar el marco cultural en que se desenvuelve la vida del ser humano y que resulta necesario para su adecuada realización; como ha señalado Lamo de Espinosa, "en el momento en que el hombre es concebido como 'ser de cultura', *zoon politikon*, animal social *por naturaleza*, el respeto del individuo no puede dejar de abarcar el respeto de la cultura que le constituye"<sup>12</sup>. En otras palabras, la exigencia de respeto a la dignidad humana, unida a una atención adecuada a la estructura ontológica del ser humano y a su naturaleza social, conduce a afirmar que el ser humano tiene derecho a la protección de su identidad cultural, tiene derecho a la protección de la cultura del grupo social al que pertenece. Encuentra así respuesta la pregunta planteada al inicio de este epígrafe: ¿debemos proteger las identidades culturales? La contestación ha de ser básicamente afirmativa: debemos proteger las identidades culturales, en la medida en que tal protección resulta exigida por la tutela de la dignidad humana.

No hay en la argumentación precedente, por cierto, falacia naturalista de índole alguna. La tesis formulada no consiste en afirmar que de la existencia de diferentes grupos culturales, y de la pertenencia del ser humano a esos grupos, se infiera un deber de respeto a esas diversas culturas; sino en sostener que, habida cuenta de que el ser humano sólo obtiene su plena realización en el marco del grupo social, de la exigencia de respeto incondicionado al ser humano —exigencia en cuya fundamentación no es posible entrar en el presente trabajo<sup>13</sup>— se infiere el derecho de todo ser

12. Emilio LAMO DE ESPINOSA, "Fronteras culturales", cit., p. 42; los subrayados son del texto.

13. Cfr. al respecto Robert SPAEMANN, "Sobre el concepto de dignidad humana", en *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología*, prólogo de R. Alvira y trad. de D. Innerarity, Madrid, Rialp, 1989, pp. 89-123. Yo mismo he esbozado un intento de fundamentación de los derechos humanos en la dignidad humana en mi trabajo "Hacia un concepto constitucional de persona", en *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol*, Valencia, 11-12 (1995), especialmente pp. 136-142.

humano a la protección de la cultura del grupo social al que pertenece.

El enfoque adoptado presenta, por lo demás, varias virtualesidades significativas. En primer lugar, muestra que la protección de las identidades culturales resulta tan sólo exigida por la dignidad de los seres humanos que viven esas identidades; no es, en modo alguno, un derecho de las culturas en sí mismas. Como ha subrayado acertadamente Garzón Valdés, las culturas (o, en su propia expresión, las "formas de vida"), desgajadas de los seres humanos que las viven, son meras abstracciones, sin interés alguno desde el punto de vista moral, interés que adquieren tan sólo en la medida en que son expresión de seres humanos individuales; por ello, él propone como uno de los principios básicos para afrontar los problemas de las minorías étnicas la "negación del carácter sacrosanto de las formas de vida colectivas y, por consiguiente, admisión de la posibilidad de su crítica y superación"<sup>14</sup>. No existiría, por tanto, en mi opinión, deber ético o jurídico alguno de protección de las tradiciones culturales, más que en la medida en que esas tradiciones son compartidas por los miembros del grupo social. No existe, por indicar algún ejemplo gráfico, necesidad alguna de proteger una lengua que nadie desea hablar, o de mantener artificialmente unas determinadas pautas culturales vg. en el ámbito laboral que nadie desea seguir viviendo. El deber ético y

14. Ernesto GARZÓN VALDÉS, "El problema ético de las minorías étnicas", en *Ética y diversidad cultural*, cit., p. 53; cfr. también pp. 44-45 y 50-55. En el mismo sentido Francesco VIOLA, "Identità personale e collettiva...", cit., pp. 148 y ss., que resume con precisión: "Es para tutelar a las personas por lo que resulta necesario proteger las culturas diversas" (p. 148); y, en términos prácticamente idénticos, Jürgen HABERMAS, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", en *Multiculturalism*, cit., pp. 130-131: "La protección de las formas de vida y de las tradiciones en las que se gestan las identidades tiene como finalidad el reconocimiento de sus miembros; no se trata de algo así como la conservación de las especies por medios administrativos. La perspectiva ecológica sobre la conservación de las especies no puede ser aplicada a las culturas" (p. 130).

jurídico surge tan sólo, en esta esfera, de la existencia de un derecho de los individuos que forman el grupo social a la protección de su identidad cultural; pero no es posible reivindicación alguna de esa tutela al margen del derecho que a ella ostentan los miembros del grupo. En suma: no hay grupo social alguno sin los seres humanos que lo forman, ni cultura alguna sin los seres humanos que la comparten.

Esta necesaria referencia de la identidad cultural al ser humano vendría a poner de relieve, en segundo término, que el derecho a la protección de la cultura es de titularidad estrictamente individual. Nos encontramos ante un derecho humano individual, y no ante un derecho colectivo. En realidad, la categoría de los "derechos colectivos" presenta a mi modo de ver inconvenientes de muy difícil solución, que exigirían precisar que los derechos que a veces se enuncian como derechos colectivos o derechos de grupos no son propiamente otra cosa que derechos de los individuos *en tanto que* pertenecientes a tales grupos<sup>15</sup>. Ciertamente, y como se ha apuntado con razón, el dato de la pertenencia a un determinado grupo social por parte del titular de derechos no es en modo alguno irrelevante<sup>16</sup>: no lo es desde el punto de vista de las garantías, pues determinados grupos sociales que parten de una situación previa de desigualdad pueden requerir acciones específicas de protección de sus derechos individuales (es el caso de las minorías étnicas); y no lo es tampoco desde el punto de vista de los contenidos, pues el contenido de algunos derechos, como el que estamos contemplando en estas páginas, hace referencia inmediata al grupo social: el derecho a la protección de la identidad cultural es el derecho a la

15. Esta es la solución que propone para los derechos colectivos Joaquín RODRÍGUEZ TOUBES, *La razón de los derechos*, Madrid, Tecnos, 1995, p. 64. Y a este punto de vista responden también la mayor parte de las disposiciones normativas referidas a la protección jurídica de las minorías: vg., el importante art. 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, al que se hace referencia más abajo en el texto.

16. Cfr. Javier DE LUCAS, *El desafío de las fronteras*, cit., pp. 200-201.

protección de las pautas y manifestaciones culturales comunes a un determinado grupo. Por ello, la expresión "derechos colectivos" y otras similares (derechos de las minorías, derechos de los pueblos, etc.) tienen sin duda una base real, pues hacen referencia a derechos modulados –en su contenido, o en su ejercicio y técnicas de protección– por la pertenencia del individuo a una determinada colectividad; pero, en último término, se hace necesario precisar que, por lo que se refiere a su titularidad, se trata siempre de derechos individuales.

A la admisión de derechos colectivos en sentido propio –de derechos cuya titularidad corresponda al grupo social– se oponen tanto razones de fondo como razones estrictamente técnicas. Por lo que se refiere a las primeras, conviene advertir que una adecuada atención a la dimensión social del ser humano –que exige superar el discurso unilateralmente individualista propio de la Modernidad hegemónica<sup>17</sup>, como se ha intentado hacer aquí en las páginas anteriores–, no podría conducir sin embargo a incurrir en el error opuesto, esto es, a hipostasiar el grupo social, convirtiéndolo en un sujeto en sí mismo, independiente de los seres humanos que lo forman. Sólo el ser humano es sujeto en sentido propio, es agente moral y, por tanto, persona desde el punto de vista moral y jurídico<sup>18</sup>. En particular, puesto que el ejercicio de los derechos humanos se relaciona directamente con la puesta en juego de las capacidades necesarias para la actuación moral –inteligencia y voluntad–, diversos autores han señalado que tales derechos sólo pueden ser atribuidos a los sujetos con capacidad moral potencial<sup>19</sup>, lo que impide admitir la existencia de derechos humanos colectivos, cuya titularidad se asigne a los grupos sociales.

17. Cfr. al respecto Jesús BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 54 y ss.

18. Cfr. Ernesto GARZÓN VALDÉS, "El problema ético de las minorías étnicas", cit., pp. 53-54.

19. Así lo indica por ejemplo Carlos Santiago NINO, *Ética y derechos humanos*, Barcelona, Ariel, 1989, p. 47. Cfr. también Joaquín RODRÍGUEZ

Desde un punto de vista técnico-jurídico, resulta evidente que el ordenamiento necesita siempre de un sujeto a quien asignar la titularidad e imputar el ejercicio de los derechos. Por ello cuando, para una mayor facilidad del tráfico, el ordenamiento jurídico desea adscribir la titularidad de derechos y obligaciones a un ente colectivo (una asociación, vg.), lo *personifica*: es decir, trata a ese ente colectivo como si fuese una persona, atribuyéndole subjetividad jurídica; y haciendo recaer sobre el ente colectivo como tal los efectos de la actuación de las personas que integran los órganos sociales, y que son quienes realmente ejercitan los derechos y obligaciones de la sociedad. Javier de Lucas ha propuesto precisamente la utilización de este expediente –el reconocimiento de personalidad jurídica– para ciertos grupos sociales, concretamente las minorías étnicas<sup>20</sup>. Habría que señalar sin embargo que, aun cuando tal solución resulte útil y practicable en algunos supuestos, empleando los instrumentos jurídicos habituales –por ejemplo, constituyendo asociaciones formadas por los individuos pertenecientes a determinados grupos étnicos, en cuyo caso ya no nos encontramos propiamente ante un problema de derechos colectivos–, en la generalidad de los casos se enfrenta a obstáculos insalvables, tales como la dificultad de determinar cuáles son las personas pertenecientes a un determinado grupo social o la inexistencia de órganos a través de los cuales se ejerciten los derechos del grupo. Y no convendría exagerar las ventajas de una solución semejante, pues lo decisivo es en todo caso la protección de los individuos que integran la minoría en sus derechos básicos –incluido el derecho a conservar sus pautas culturales–, y la titularidad de derechos por las personas jurídicas no es en último término más que una ficción técnica, que no pretende sino facilitar el ejercicio de los derechos de las personas (físicas) que la constituyen.

TOUBES, *La razón de los derechos*, cit., pp. 63-64; Antonio-Luis MARTÍNEZ-PUJALTE, "Hacia un concepto constitucional de persona", cit., pp. 139-142.

20. Cfr. Javier DE LUCAS, *El desafío de las fronteras*, cit., pp. 206 y ss.

La atribución de derechos colectivos no es necesaria, por lo demás, para dispensar una protección adecuada a los grupos sociales, especialmente a las minorías. En definitiva, la protección de una minoría se resuelve en dos vías de actuación complementarias: por un lado, asegurar la *igualdad* de derechos de los individuos pertenecientes a la minoría con los del grupo mayoritario; por otro lado, proteger la *diferencia*, es decir, tutelar adecuadamente las peculiaridades culturales específicas del grupo minoritario<sup>21</sup>. Pues bien, en ambos casos nos encontramos ante un problema de protección de derechos individuales: sucede así con claridad en el primero de los ámbitos señalados, pero también en el segundo, pues proteger las diferencias culturales no es otra cosa que proteger el derecho de los individuos que integran la minoría a conservar su cultura, emplear la propia lengua y recibir en ella la educación, vivir de acuerdo con las normas establecidas por su religión, etc. Así lo señala con admirable precisión el art. 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, con el que concuerda plenamente la posición que se viene sosteniendo en estas páginas: en efecto, al abordar el problema de las minorías étnicas, tal precepto no reconoce derechos colectivos a las minorías, sino que reclama la protección de los derechos individuales de sus miembros; "en los Estados en que existan minorías étnicas,

21. Así lo señala también Eusebio FERNÁNDEZ, "Identidad y diferencias en la Europa democrática: la protección jurídica de las minorías", en *Sistema*, Madrid, 106 (1992), pp. 72 y ss., que distingue entre "el derecho a ser minoría, que es el derecho a ser, a pensar, expresarse y obrar de manera diferente o particular", y "el derecho a no ser tratado como minoría, es decir, el derecho a ser iguales en derechos que la mayoría" (p. 74); no obstante, en el desarrollo de su tesis este autor enfatiza la dimensión de la igualdad e ignora la dimensión de la diferencia, por lo que resulta acertada la crítica que le hace Javier DE LUCAS (*El desafío de las fronteras*, cit., pp. 201-202), habida cuenta de que afrontar la problemática de las minorías culturales sólo desde la perspectiva de la *igualdad* de derechos conduciría a la anulación de la diversidad. La propuesta que se hace en estas páginas es distinta, pues trata de subrayar la importancia del derecho a la *diferencia* (del derecho a la protección de la identidad cultural), si bien poniendo de relieve que se trata de un derecho individual.

raciales o lingüísticas –señala– no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma"<sup>22</sup>. Es esta la solución más adecuada, pues asignar derechos colectivos a las minorías como tales supone perder de vista el carácter central de la persona y la necesaria referencia de toda cultura a los seres humanos concretos que la comparten, y podría conducir al peligro de sacralización de toda forma cultural que ha sido denunciado por ejemplo por Garzón o Villoro<sup>23</sup>.

Finalmente, si la tutela de la identidad cultural se fundamenta en la exigencia de respeto a la dignidad humana, los límites que definirían el derecho a la protección de la cultura se advierten también de un modo muy nítido: la protección de la identidad cultural se extiende tan sólo a aquellas pautas o manifestaciones culturales que no sean lesivas de la propia dignidad humana. Esta afirmación implica, sin embargo, admitir que las exigencias derivadas de la dignidad humana son universales, en otras palabras, que las consecuencias concretas del imperativo de respeto incondicionado al ser humano en que consiste la dignidad humana revisten carácter universal, al menos en sus aspectos básicos. Este es, en efecto, el punto de vista que se sostiene en estas páginas. Como se ha observado con agudeza, el creciente énfasis en la identidad cultural que caracteriza al debate intelectual del momento

22. Apunta también esta interpretación Emilia BEA, "Los derechos de las minorías nacionales: su protección internacional, con especial referencia al marco europeo", en J. BALLESTEROS (ed.), *Derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 171. Una posición diferente en Javier DE LUCAS, *El desafío de las fronteras*, cit., pp. 202 y ss., que sostiene la necesidad de los derechos colectivos para una protección adecuada de las minorías, y califica como tales los reconocidos en el art. 27 del Pacto.

23. Ernesto GARZÓN VALDÉS, "El problema ético de las minorías étnicas", cit., pp. 44-45; Luis VILLORO, "Aproximación a una ética de la cultura", cit., pp. 132-134.

presente no debe llevar a ignorar que la identidad primaria y más radical de todos los seres humanos es precisamente su condición de seres humanos: "Todos los seres humanos como portadores de una naturaleza humana universal –como personas– tienen el mismo valor desde la perspectiva democrática, y todas las personas merecen como tales el mismo respeto y las mismas oportunidades de autorrealización... Nuestra identidad universal como seres humanos es nuestra identidad primaria, y es más fundamental que cualquier identidad particular, derive ésta de la nacionalidad, el sexo, la raza o el origen étnico"<sup>24</sup>. Por tanto, y como se ha subrayado en algunas de las aportaciones más recientes –y se viene señalando también en estas páginas–, no es posible un acercamiento adecuado al problema de la diversidad cultural desde el modelo liberal-individualista, que adopta como punto de partida un hipotético individuo abstracto, sin atributos, desligado de la relación social y del contexto cultural; pero tampoco puede afrontarse desde la concepción que sostendrían algunas de las posiciones comunitaristas extremas, que sobrevaloran la identidad cultural hasta el punto de situarla en una posición superior a la común

24. Steven ROCKEFELLER, "Comment", en *Multiculturalism*, cit., p. 88. A la misma conclusión llega Paul FEYERABEND ("Contra la inefabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras", en S.GINER - R. SCARTEZZINI –eds.–, *Universalidad y diferencia*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 40-41), que parte de comprobar que las diferencias entre las diversas culturas son variables y relativas, para poner de relieve que estas no son en consecuencia sino "manifestaciones concretas y mudables de una naturaleza humana común". Por su parte, Jesús BALLESTEROS ha indicado que la actual conciencia de la crisis ecológica reafirmaría asimismo la unidad moral de la especie humana, "al subrayar la igual dependencia de los seres humanos respecto de la naturaleza", si bien invalidaría a la vez el universalismo abstracto propio de la Ilustración, que "presenta al ser humano como descontextualizado, aislado y desligado de los otros, del mismo modo que de la naturaleza" ("Identidad planetaria y medio ambiente", en J. BALLESTEROS-J. PÉREZ ADÁN –eds.–, *Sociedad y medio ambiente*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 227-229).

identidad humana<sup>25</sup>. Esta última perspectiva puede convertirse fácilmente en un caldo de cultivo de la intolerancia, y conducir a un particularismo que excluya toda comunicación recíproca entre las diversas culturas, imposibilitando así una sociedad auténticamente intercultural, es decir, una sociedad caracterizada por la convivencia e integración armónica entre las diferentes culturas<sup>26</sup>.

Se hace preciso, por tanto, admitir la unidad del género humano, y admitir en consecuencia que la exigencia de respeto al ser humano tiene un significado universal –que se concreta en sustancia en el respeto a los derechos humanos básicos–, aplicable a todo ser humano. La dignidad humana es pues "un bien transcultural"<sup>27</sup>, de tal suerte que las culturas que se opongan a él no merecen en este aspecto respeto alguno. Naturalmente, este es tan sólo un límite mínimo, una barrera exterior más allá de la cual las diversidades culturales no pueden ser protegidas, que delimita sin embargo un espacio enormemente amplio en el que es posible la diferencia y en el que la diversidad cultural puede ser tutelada y promovida. Es lo que se tratará de ver en el epígrafe siguiente.

25. Cfr. vg. Francesco VIOLA, "Identità personale e collettiva...", cit., pp. 146-172, y Baldassare PASTORE, "Storicità delle culture e riconoscimento intersoggettivo", en *Pluralità delle culture...*, cit., pp. 350-356, para una crítica a unas y otras concepciones extremas.

26. Una crítica a este modelo particularista –basado en la primacía de la "comunidad cerrada"– en Javier DE LUCAS, *El desafío de las fronteras*, cit., pp. 64-65. Respecto al concepto de interculturalidad, se hará una referencia más detenida en el último epígrafe del trabajo.

27. La expresión es de Victoria CAMPS, "El derecho a la diferencia", en *Ética y diversidad cultural*, cit., pp. 88-89; ella aplica esta calificación a la noción de justicia, que define precisamente como "el reconocimiento y el respeto a la dignidad e integridad de cada uno y el rechazo de la situación de dominio y de violencia". En relación con los derechos humanos, me he ocupado del problema de la universalidad en "Argumentos a propósito de la universalidad de los derechos humanos", *Derechos y libertades*, Madrid, 5 (1995), pp. 425-441; "Hacia un concepto constitucional de persona", cit., pp. 135-153.

### 3. DERECHO Y PLURALISMO CULTURAL

La argumentación desarrollada en el epígrafe precedente permite continuar avanzando en el plan del presente trabajo, y ocuparse ahora de perfilar la posible respuesta del Derecho al fenómeno del pluralismo cultural. De entrada, parece necesario descartar que el espacio de la diversidad cultural se reduzca a la esfera de lo folklórico<sup>28</sup>. Sin menospreciar la importancia que puedan tener las manifestaciones culturales relacionadas con ámbitos como el ocio, la gastronomía, las fiestas o, sobre todo, la expresión artística en sus diversas modalidades, parece evidente que las diferencias culturales tutelables han de afectar también a ámbitos en los que se comprometen de manera más decisiva los valores de la persona, como se tratará de mostrar a continuación.

Como ya se ha señalado con anterioridad, parece evidente que una adecuada respuesta jurídica al fenómeno del multiculturalismo exige conjugar dos vías de actuación aparentemente opuestas, pero en realidad profundamente complementarias: asegurar la igualdad y promover la diferencia.

En primer lugar, asegurar la igualdad, por cuanto todos los seres humanos, más allá de su pertenencia a una u otra comunidad cultural, son merecedores de respeto incondicionado en tanto que seres humanos; y este respeto incondicionado reclama la garantía de la igualdad de todos en el disfrute de sus derechos básicos. De esta primera exigencia se derivan varias consecuencias particularmente significativas en relación con los problemas de los grupos culturales, en las que quiero detenerme brevemente.

28. Esta es una de las críticas que hace Javier DE LUCAS (*El desafío de las fronteras*, cit., pp. 83 y ss.) a las propuestas de Garzón, quien sostiene que deben ser rechazados los rasgos culturales contrarios a la dignidad, posición con la que coincide la defendida aquí; la tesis sostenida por De Lucas parece ser que, si las exigencias de la dignidad y de los derechos se erigen como límite de la diversidad cultural protegible, toda identidad específica se reduce al ámbito de lo folklórico. En el texto intento demostrar que, en mi opinión, no sucede así.

Por una parte, y en la medida en que los miembros de los grupos culturales minoritarios son con no escasa frecuencia extranjeros, es decir, personas que no tienen la condición de nacional del país en que se residen –lo que introduce una complejidad añadida en su ya difícil problemática–, resulta oportuno subrayar en este contexto la importancia de asegurar una verdadera igualdad de derechos entre nacionales y extranjeros, pues la pertenencia a una comunidad política distinta no puede ser nunca fundamento suficiente para impedir o dificultar el reconocimiento y disfrute de los derechos humanos, cuyo título de exigibilidad se encuentra en la condición de ser humano y no en la cualidad de nacional de un determinado Estado. En otras palabras: si el respeto a la dignidad humana es una exigencia universal, como se ha sostenido aquí, no puede existir justificación alguna para establecer diferencias entre nacionales y extranjeros en la garantía de los derechos que concretan las exigencias de la dignidad humana. Por lo demás, y sin entrar en un análisis detenido del régimen jurídico de los extranjeros en nuestro país –lo que excedería de la línea argumental del presente trabajo–, quisiera sin embargo recordar que el tratamiento que nuestra Constitución dispensa a los derechos de los extranjeros coincide con la posición apuntada. Como es sabido, el precepto central en esta materia es el art. 13.1, que dispone: "Los extranjeros gozarán en España de las libertades públicas que garantiza el presente Título en los términos que establezcan los tratados y la ley"; y el Tribunal Constitucional ha interpretado este precepto poniendo sobre todo el énfasis en su primer inciso ("Los extranjeros gozarán en España de las libertades públicas que garantiza el presente Título"), y destacando en consecuencia que los extranjeros son titulares en España de los mismos derechos fundamentales reconocidos a los españoles, limitándose la remisión a los tratados y la ley que el segundo inciso del precepto contiene a la regulación de particulares condiciones de ejercicio de los derechos que no afecten a su contenido esencial. La única excepción a esta regla general es la exclusión de los extranjeros del derecho de

sufragio —en su doble vertiente activa y pasiva— reconocido en el art. 23, y en este caso se trata de una limitación derivada del propio contenido de este derecho, habida cuenta de que el derecho de sufragio consiste en el derecho a participar en la formación de la voluntad de la comunidad política a la que se pertenece; y el vínculo de pertenencia a una determinada comunidad política es precisamente lo que se conoce con el nombre de nacionalidad, por lo que resulta plenamente razonable que este derecho sea reconocido tan sólo a los nacionales<sup>29</sup>. No obstante, parece también aconsejable la progresiva extensión a los extranjeros del derecho de sufragio en las elecciones municipales —que el art. 13.2 permite de acuerdo con criterios de reciprocidad—, en la medida en que las Entidades locales no pueden considerarse propiamente como comunidades políticas ligadas al ejercicio de funciones relacionadas con la soberanía del Estado; y el reconocimiento a los extranjeros de la posibilidad de intervenir en la formación de los Ayuntamientos facilitaría sin duda la adecuada integración de las comunidades culturales, en conjunción con las restantes propuestas que se van a formular en el presente trabajo.

Conviene destacar expresamente, por otro lado, que la garantía de la igualdad en el disfrute de los derechos básicos no puede

29. He desarrollado con más detalle estos argumentos en "Hacia un concepto constitucional de persona...", cit., pp. 146-148. Por lo que se refiere al régimen jurídico de los extranjeros en España, puede verse también Francisco FERNÁNDEZ SEGADO, *El régimen constitucional español*, Madrid, Dykinson, 1992, pp. 182-190, que ofrece un adecuado resumen del tratamiento constitucional de la materia; Javier DE LUCAS, *El desafío de las fronteras*, cit., pp. 167-176; del mismo autor, *Europa : ¿convivir con la diferencia?*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 82-94; Encarnación FERNÁNDEZ RUÍZ-GALVEZ, "Principio de equiparación y principio de diferenciación. Su articulación práctica", en *Anuario de Filosofía del Derecho*, Madrid, 11 (1994), pp. 146-152. No oculto, por lo demás, que el desarrollo y la aplicación práctica de la normativa constitucional acerca de los derechos de los extranjeros han sido con frecuencia extremadamente restrictivos, como indican los dos últimos autores citados; el resumen que hago en el texto se refiere tan sólo a las disposiciones constitucionales, que marcan la línea que debería ser seguida.

reducirse al nivel de la mera igualdad formal o ante la ley, sino que comprende también una actuación de los poderes públicos encaminada al logro de la igualdad material, es decir, "el equilibrio de bienes y situaciones económicas y sociales", por recoger la definición de Pérez Luño<sup>30</sup>. En el ámbito de las minorías culturales, serán precisas medidas de diferenciación para la igualdad o de acción positiva en todos aquellos casos en que estas minorías partan de una situación previa de desigualdad; el fundamento jurídico-constitucional de este tipo de medidas se encuentra en nuestro caso, como es sabido, en el art. 9.2 CE, que además contempla de modo expreso la dimensión comunitaria del ser humano al reclamar las condiciones "para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas", avalando, en consecuencia, la realización de políticas activas de protección y promoción de las minorías. Un tipo especial de medidas de acción positiva que tiene particular intensidad y reviste, por ello, una peculiar problemática es la discriminación inversa, cuyo rasgo definitorio consiste, como ha señalado Encarnación Fernández, en que su aplicación produce un perjuicio individualizado para terceras personas –motivado porque estas medidas se aplican normalmente en ámbitos de especial escasez–, de suerte que el beneficio para la persona favorecida por la discriminación se traduce en un perjuicio específico para otra persona<sup>31</sup>. Ello aconseja reducir este tipo de medidas al mínimo, pero deberán ser aplicadas al menos siempre que un grupo social se encuentre en una situación real de previa desigualdad de oportunidades en relación con el ámbito en el que se plantea la medida discriminatoria, y ésta pueda contribuir a neutralizar esa

30. Antonio Enrique PÉREZ LUÑO, "Dimensiones de la igualdad material", en *Anuario de Derechos Humanos*, Madrid, 3 (1984-85), p. 278.

31. Cfr. Encarnación FERNÁNDEZ RUÍZ-GÁLVEZ, "¿Podemos invocar la igualdad en contra de la igualdad? A propósito de una polémica sentencia europea y su conexión con la jurisprudencia constitucional española", en *Humana Iura*, Pamplona, 5 (1995), pp. 227-228.

diferencia de oportunidades. Por poner un ejemplo, la reserva de plazas o la reducción de la calificación exigida en el acceso a la Universidad para miembros de grupos discriminados estará justificada siempre que tales grupos hayan tenido realmente unas oportunidades educativas menores<sup>32</sup>, lo que entre nosotros puede perfectamente suceder en el caso de los gitanos o de emigrantes procedentes del Tercer Mundo.

Finalmente, la igualdad en los derechos humanos básicos debe ser garantizada incluso frente a la propia comunidad cultural, lo que exige la erradicación de aquellas prácticas que –aun fundadas en tradiciones culturales– sean contrarias a las exigencias básicas de la dignidad humana. Es evidente, por ejemplo, que la situación de la mujer en las comunidades islámicas –al menos en las que siguen una interpretación más estricta del Corán– es de una clara discriminación con respecto al varón, y que este modo de obrar no puede ser aceptado. Ello exige poner fin a prácticas como las de la escisión o infibulación femenina, que constituye una patente violación del derecho de la mujer a la integridad física. La protección, en el seno de una sociedad multicultural, de la identidad cultural de los diversos grupos sociales no exige respetar este tipo de prácticas que violan los derechos humanos y se oponen frontalmente a la garantía de la igualdad; lo que no excluye, no obstante, que la respuesta jurídico-penal frente a estas acciones pueda ser moderada, en atención al fuerte peso de la tradición y de ciertas convicciones religiosas, que atenúan sin duda el grado de responsabilidad que quienes las realizan<sup>33</sup>.

No obstante –y pasando ya de la dimensión de la igualdad a la de la diferencia–, resulta también obvio que un auténtico pluralismo cultural supone la "convivencia, con igual carta de derecho,

32. Es el célebre supuesto que analiza Ronald DWORKIN, *Los derechos en serio*, trad. de M. Guastavino y estudio preliminar de A. Calsamiglia, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 327-348.

33. Así lo señala también Javier DE LUCAS, *Puertas que se cierran*, cit., pp. 100-101.

de puntos de vista incompatibles en lo importante"<sup>34</sup>. En efecto: en el epígrafe anterior de este trabajo se han ofrecido razones que justificarían el reconocimiento de un derecho humano a la protección de la identidad cultural, el cual implica que las manifestaciones de tales identidades deben ser tuteladas, aun cuando pongan en cuestión convicciones esenciales compartidas por la mayoría de la sociedad. Y tal tutela no puede consistir tan sólo en una mera protección pasiva, que es lo que con frecuencia se sugiere mediante el recurso a la idea de tolerancia, que no resulta por tanto adecuada para definir la respuesta del Derecho al fenómeno del pluralismo cultural: como acertadamente ha indicado Ernesto Vidal, en sentido débil –que es probablemente el más acorde con el significado común del término– "la tolerancia implica condescendencia, benevolencia, aceptación forzada de las ideas, convicciones u opiniones de otros, que por razones de oportunidad o estrategia es preferible tolerar como un mal menor en lugar de perseguir o reprimir... La nota de indulgencia o conmisericordia muestra la situación de desigualdad existente entre quien tolera que está en una posición de superioridad (competencia, autoridad, jerarquía) propia de la tolerancia vertical"<sup>35</sup>. Pues bien, la diver-

34. Javier DE LUCAS, *El desafío de las fronteras*, cit., p. 66. En su trabajo más reciente *Puertas que se cierran*, (cit., pp. 37-38) este autor critica en consecuencia la asimilación como modo de tratamiento de las minorías culturales, e indica: "el objetivo ha de ser la integración, no la asimilación, entendiendo por integración un proceso guiado por el objetivo de la equiparación en el reconocimiento jurídico, en la ciudadanía, lo que no supone clonación, sino igualdad en la diferencia. Al contrario, el modelo de asimilación condiciona el reconocimiento de los derechos a un proceso de mimetización respecto a la mayoría, lo que conduce al sacrificio indiscriminado de esas diferencias".

35. Ernesto J. VIDAL GIL, "Tolerancia, pluralismo, derechos", en *Derechos y libertades*, 5 (1995), p. 374. Por lo que se refiere concretamente al ámbito de la religión, cfr. José M. MARTI, "La idea de tolerancia y su aplicación en el Derecho contemporáneo", en *Humana Iura*, Pamplona, 4 (1994), pp. 53-98, quien muestra que la aparición de la libertad religiosa convierte en obsoleto el

sidad cultural no es algo que simplemente pueda o deba ser tolerado, sino el contenido de un derecho específico; y de un derecho, además, cuyo ejercicio debe ser promovido activamente por los poderes públicos, pues todos los derechos humanos comportan hoy una esencial dimensión prestacional, que se traduce en la obligación de los poderes públicos de promover su ejercicio efectivo<sup>36</sup>.

Un caso en el que se manifestó con particular claridad de qué modo las manifestaciones de la identidad cultural pueden poner en cuestión las convicciones mayoritariamente compartidas por el grupo social fue la célebre polémica suscitada hace algunos años en Francia en torno al uso del *shador*, que puede arrojar alguna luz sobre los problemas que se están tratando en estas páginas. Como es bien sabido, la utilización del velo por las alumnas de religión musulmana en los centros educativos públicos se oponía a la laicidad que ha caracterizado tradicionalmente el sistema educativo público francés, que ha sido normalmente entendida de modo rígido, como ausencia de toda manifestación confesional en el centro educativo. Tal concepción de la laicidad es reflejo, a su vez, de la idea de igualdad característica de la mentalidad francesa, que pone el énfasis de modo unilateral en la dimensión formal de la igualdad y en la homogeneidad social, obstaculizando en conse-

concepto de tolerancia, y que "las bases de la tolerancia son incompatibles con las democracias modernas" (p. 98).

36. Acerca de la dimensión prestacional de los derechos fundamentales y de la necesidad de superar la clásica distinción entre derechos de abstención y derechos de prestación, cfr. Peter HÄBERLE, "Grundrechte im Leistungstaat", Apéndice a *Die Wesengehaltsgarantie des Art. 19 Abs. 2 Grundgesetz*, Heidelberg, Müller, 3ª ed., 1983, pp. 454-461; Ignacio DE OTTO, "La regulación del ejercicio de los derechos y libertades", en L. MARTÍN-RETORTILLO - I. DE OTTO, *Derechos fundamentales y Constitución*, Madrid, Civitas, 1988, pp. 163-170; Antonio Enrique PÉREZ LUÑO, *Los derechos fundamentales*, Madrid, Tecnos, 6ª ed., 1995, pp. 205-215; Antonio-Luis MARTÍNEZ-PUJALTE, *La garantía del contenido esencial de los derechos fundamentales*, prólogo de A. Ollero Tassara, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997, pp. 90-96.

cuencia cualquier reconocimiento jurídico de las diferencias<sup>37</sup>. El Consejo de Estado francés, en Dictamen de 27 de noviembre de 1989, se pronunció sin embargo en favor de la compatibilidad del uso del velo con el principio de laicidad –decisión que fue criticada por algunos sectores<sup>38</sup>–, pero advirtió no obstante que no sería posible "permitir a los alumnos enarbolar signos que, por su naturaleza, por el modo de llevarlos, o por su carácter ostentoso o reivindicativo, constituyeran un acto de presión, provocación, proselitismo o propaganda que atentara contra la libertad de otros miembros de la comunidad educativa o perturbara el orden en el establecimiento o en el funcionamiento normal del servicio público". Por su parte, el Ministerio de Educación, en Circular de 12 de diciembre de 1989, indicó que "el vestido de los alumnos en ningún caso puede impedir el cumplimiento normal de los ejercicios de educación física, deportiva, o de los trabajos prácticos de laboratorio. Declarando igualmente prohibida la indumentaria susceptible de trastornar la conducta de la clase, o de impedir el buen desarrollo de la actividad pedagógica". Pienso que estas cautelas son excesivas, y que, en realidad, estamos aquí ante un buen ejemplo de una manifestación de la identidad cultural que no supone en

37. Acerca del principio de laicidad en el sistema educativo francés, cfr. Irene BRIONES, "Libertad religiosa y de conciencia en la enseñanza laica", en *Humana Iura*, 5 (1995), pp. 93-117. Sobre la idea francesa de igualdad y homogeneidad, en la línea señalada en el texto, cfr. Guy SCOFFONI, "Ugaglianza costituzionale e discriminazione in Francia", en T. BONAZZI - M. DUNNE (eds.), *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, Bolonia, Il Mulino, 1994, pp. 201-216.

38. Realiza una dura crítica a la autorización del velo vg. Juan José SEBRELI, *El asedio a la Modernidad*, cit., pp. 58-59, sobre todo por considerar que el velo constituye un símbolo de la explotación de la mujer propia del Islam. En el fondo de la crítica de Sebrelí subyace también, sin embargo, una posición radicalmente laicista; y pienso que no existe ninguna incompatibilidad entre el rechazo frontal de la discriminación de la mujer que se da en algunas corrientes islámicas –a alguna de cuyas manifestaciones más aberrantes se ha hecho ya referencia en el texto– y la admisión del uso del velo como una legítima señal de identidad cultural o religiosa.

absoluto una lesión de las exigencias de la dignidad humana, y que, por tanto, debe ser respetada y tutelada, aun cuando se oponga a las pautas de conducta socialmente compartidas o a los principios que han presidido tradicionalmente el sistema educativo.

Retomando el hilo de la argumentación, de las reflexiones expuestas a lo largo de estas páginas cabría inferir una conclusión: el Estado debe hacer posible de modo efectivo que los individuos y los grupos sociales puedan vivir conforme a sus propias pautas culturales y sean capaces de expresar sus señas de identidad específicas, siendo el único límite de esta obligación –y del correlativo derecho de los individuos y de los grupos sociales a la protección de su identidad cultural– el que esas pautas o señas de identidad sean contrarias a la propia dignidad humana. Las manifestaciones de este principio general y de esta obligación promocional de los poderes públicos serán lógicamente muy variadas, y no resulta posible abordarlas con exhaustividad. Pero, a título indicativo, quisiera referirme al menos a algunas dimensiones particularmente importantes de la tutela de la diversidad cultural.

Uno de los ámbitos en que se pone en juego de una manera más decisiva la promoción de la diversidad cultural es sin duda el campo de la educación. Sin que sea preciso abordar extensamente aquí los complejos problemas de la educación intercultural<sup>39</sup>, quisiera señalar al menos que la enseñanza que se imparte desde las instituciones educativas públicas ha de realizarse desde el más pleno respeto a la identidad cultural de los educandos. Ello significa, por ejemplo, que habrán de adoptarse las medidas precisas para garantizar que los alumnos pueden recibir la instrucción de su propia religión y de su propia lengua. Religión y lengua son en efecto dos de los elementos básicos que integran la identidad cultural de los grupos sociales, como pone de relieve su expresa mención en el art. 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y

39. Cfr. al respecto Carlota SOLÉ, "La educación intercultural", en *Culturas, Estados, Ciudadanos*, cit., pp. 243-258.

Políticos. Por lo que se refiere a la enseñanza de la religión, el ordenamiento jurídico español proporciona ya una respuesta adecuada, habida cuenta de que –en desarrollo del derecho fundamental a la libertad religiosa proclamado por el art. 16 CE, que incluye el derecho a recibir la enseñanza de la propia religión, como explícitamente señala el art. 2.1 c) de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa– se encuentra expresamente prevista la posibilidad de cursar en las escuelas públicas enseñanzas de religión y moral católicas o de otras confesiones, materia esta que la Disposición Adicional Segunda de la Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo (LOGSE) remite a los Acuerdos que al amparo del art. 16.3 CE se adopten con las diversas confesiones religiosas<sup>40</sup>. En términos semejantes a los de la religión, pienso que los poderes públicos deben adoptar también las medidas necesarias para hacer posible que los alumnos puedan recibir la enseñanza *de* su lengua materna o incluso *en* su lengua materna, y ello con independencia de que se trate de una lengua oficial en un determinado territorio o no. Es decir: si en una determinada ciudad española existe vg. una comunidad árabe suficientemente numerosa, el Estado deberá proveer los medios para que en las escuelas públicas a las que acuden los niños de esa comunidad se imparta enseñanza de la lengua árabe, e incluso, si resulta posible, al menos algunas de las asignaturas del curriculum escolar puedan ser cursadas por esos alumnos en árabe. Finalmente, en aquellas instituciones educativas a las que acuden estudiantes pertenecientes a diversas comunidades culturales, las normas que regulan el proceso educativo habrán de respetar sus diversas costumbres y

40. Como es sabido, esos Convenios se han aprobado ya, además de con la Iglesia Católica (Acuerdos entre la Santa Sede y el Estado Español de 3 de enero de 1979), con la Federación de Comunidades Israelitas de España, la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España y la Comisión Islámica de España: Leyes 24/1992, 25/1992 y 26/1992, todas ellas de 10 de noviembre. Sobre la enseñanza religiosa, cfr. José María GONZÁLEZ DEL VALLE, "La enseñanza", en R. NAVARRO VALLS (ed.), *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, Pamplona, Eunsa, 1993, sobre todo pp. 467-475.

tradiciones. Ello implicaría por ejemplo permitir la utilización de atavíos propios de una determinada cultura —el citado caso del *shador*—, suprimir en su caso las actividades lectivas en sábado —día de descanso para los judíos, así como para otras religiones<sup>41</sup>—, o establecer las oportunas adaptaciones del calendario escolar para que los alumnos islámicos puedan vivir el Ramadán.

Por otra parte, una sede adecuada para resolver buena parte de los problemas que pueden suscitarse en relación con la tutela de la diversidad cultural es probablemente la figura de la objeción de conciencia. En una sociedad pluricultural, los posibles supuestos de recurso a la objeción de conciencia se multiplican sin duda; y el respeto a la identidad cultural exige que el ordenamiento jurídico adopte las necesarias previsiones para hacer efectivo el derecho a la objeción de conciencia de los individuos frente a todos aquellos deberes jurídicos que lesionen sus convicciones morales o religiosas. Debe recordarse en este sentido que, como ha subrayado buena parte de la doctrina, y frente a la tesis mantenida en alguna Sentencia por el Tribunal Constitucional<sup>42</sup>, del art. 16 CE cabe inferir el reconocimiento en nuestro sistema constitucional de un derecho fundamental general a la objeción de conciencia: en efecto, las libertades ideológica y religiosa reconocidas por el art. 16.1 CE no se limitan al plano especulativo, sino que comportan, también, la libertad de obrar conforme a los requerimientos morales de la

41. A este respecto nos ofrece nuevamente Francia un ejemplo contrario: en dos decisiones de 14 de abril de 1995, el Consejo de Estado francés ha señalado que la obligación de realizar actividades didácticas en sábado no vulnera el derecho de los alumnos judíos a la libertad religiosa. Cfr. al respecto Irene BRIONES, "Libertad religiosa y de conciencia...", cit., *passim*.

42. Cfr. sobre todo Marina GASCÓN, *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, prólogo de L. Prieto Sanchís, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, especialmente pp. 272-281; Guillermo ESCOBAR ROCA, *La objeción de conciencia en la Constitución española*, prólogo de J. J. González Encinar, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pp. 170-209. La tesis contraria en la STC 161/1987, de 27 de octubre, fundamento jurídico 3°.

respectiva ideología o religión. Conviene matizar, no obstante, que sólo cabe hablar de objeción de conciencia cuando nos encontramos ante la negativa de un sujeto al cumplimiento de un deber jurídico por razones *morales*, y no por otro tipo de motivos; y, como se ha observado correctamente, desde la óptica constitucional el anclaje de la objeción de conciencia en el art. 16.1 de nuestra Constitución obliga además a concluir que la objeción de conciencia que la Constitución protege es sólo aquella que se funde en los imperativos morales de una ideología o religión conocidas<sup>43</sup>. Esta delimitación precisa del contenido del derecho a la objeción de conciencia permite salir al paso de la crítica fácil según la cual el reconocimiento de un derecho general a la objeción abriría la puerta a cualquier desobediencia a normas jurídicas que pudiesen ser consideradas incorrectas e injustas, y por lo tanto a la negación del mismo carácter imperativo del derecho<sup>44</sup>; pero hace posible por otra parte amparar bajo la objeción de conciencia todos aquellos conflictos que puedan derivarse del contraste de las pautas morales de una determinada comunidad cultural minoritaria con las de la mayoría: el Derecho comparado proporciona abundantes ejemplos, tales como la objeción de conciencia al trabajo en sábado, a determinados tratamientos médicos o a prescindir de ciertas prendas de vestir<sup>45</sup>.

43. Estas tesis en Guillermo ESCOBAR ROCA, *La objeción de conciencia...*, cit., pp. 50-53 y 185-193.

44. Esta crítica aparece explícitamente en la STC 161/1987: "La objeción de conciencia con carácter general, es decir, el derecho a ser eximido del cumplimiento de los deberes constitucionales o legales por resultar ese cumplimiento contrario a las propias convicciones, no está reconocido ni cabe imaginar que lo estuviera en nuestro Derecho o en Derecho alguno, pues significaría la negación misma de la idea del Estado" (fundamento jurídico 3°).

45. Estos y otros ejemplos son abordados por Rafael NAVARRO VALLS, "Las objeciones de conciencia", en *Derecho Eclesiástico...*, cit., pp. 490-544. Cfr. también Will KYMLICKA, *Ciudadanía multicultural*, trad. de C. Castells, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 52-53 y 162-164: este autor denomina a las medidas adoptadas para ayudar a las minorías étnicas y grupos religiosos a expresar su particularidad "derechos poliétnicos".

#### 4. CONCLUSIÓN

¿Es posible conciliar la protección de los derechos humanos –y su pretendida caracterización como universales– con el respeto a la diversidad cultural? Este es el interrogante central que ha motivado el presente trabajo, y que ha presidido su entero desarrollo argumental. Aunque la respuesta se encuentra ya en buena medida implícita en las reflexiones anteriores, conviene sin embargo formularla ahora brevemente, a modo de recapitulación.

Al fenómeno del multiculturalismo o pluralismo cultural –es decir, de la existencia, en el seno de una misma sociedad, de grupos con diferentes identidades culturales– caben, en sustancia, tres posibles respuestas. O bien se opta por la imposición de los valores y pautas de conducta de la cultura mayoritaria y dominante, o bien por el aislamiento y la separación absoluta entre las diversas comunidades (el modelo de la segregación: *iguales pero separados*), o bien, finalmente, por la convivencia e integración armónica entre las diferentes culturas. A este último modelo es justamente al que cabe designar con el nombre de sociedad intercultural. Y este es el modelo al que se hace preciso encaminarse, pues es el único que permite ofrecer una solución adecuada a los posibles conflictos entre los diversos grupos sociales, y el único que asegura una auténtica igualdad entre todos los miembros de la sociedad, permitiendo al mismo tiempo la conservación y expresión de sus diferencias.

La construcción de una sociedad intercultural exige sin embargo un marco mínimo común, a partir del cual pueda edificarse esa convivencia armónica. En la propuesta que viene haciéndose en estas páginas, ese marco de convivencia consiste precisamente en la protección de la dignidad humana, cuyas exigencias se concretan en la tutela de los derechos humanos. Desde esta perspectiva, pues, la conciliación entre derechos humanos e interculturalidad no sólo resulta posible, sino incluso necesaria. Tal conciliación consiste, concretamente, en asegurar la más plena garantía de las

identidades culturales de los diversos grupos sociales –garantía que no puede reducirse a un mero respeto pasivo, sino que implica la promoción activa de la diversidad, del modo que se ha procurado explicar en páginas anteriores–, teniendo en cuenta que la protección de la identidad cultural viene también demandada por la dignidad humana, y tiene por tanto como límite las restantes exigencias de esta misma dignidad.

Los derechos humanos pueden ciertamente, en consecuencia, ser considerados universales. La justificación de esta nota de universalidad remite en último término a lo que Jesús Ballesteros ha denominado "identidad planetaria", es decir, a la observación de la común identidad humana de todos los seres humanos<sup>46</sup>. Pero resulta oportuno recordar a la vez desde esta óptica que el concreto contenido de los derechos humanos no está fijado de una vez para siempre, sino que exige contemplar –como sucede siempre en el ámbito del Derecho– el particular contexto en el que éstos se desenvuelven, del que forman parte esencial las concretas circunstancias históricas y sociales y el sistema de valores compartido por la comunidad política. La afirmación de la universalidad de los derechos exige pues tener en cuenta simultáneamente la necesaria modulación del concreto contenido de estos derechos en atención a las particulares circunstancias de cada sociedad específica. Es evidente, por ejemplo, que no son idénticas las exigencias del derecho a la libertad religiosa en una sociedad caracterizada por un amplio pluralismo religioso que en una sociedad en la que la práctica totalidad de sus miembros profesan la misma religión, pues en esta última la tutela de la libertad religiosa podría ser quizás compatible con la confesionalidad del Estado o al menos con un cierto estatuto privilegiado de la confesión religiosa dominante, lo que en el primer caso habría de resultar vedado. No puede negarse

46. Cfr. Jesús BALLESTEROS, "Identidad planetaria y medio ambiente", cit., *passim*. Una argumentación más desarrollada de la nota de universalidad de los derechos humanos en Antonio-Luis MARTÍNEZ-PUJALTE, "Argumentos a propósito de la universalidad de los derechos humanos", cit., pp. 425-441.

que son diversas las manifestaciones del derecho a la libertad ideológica y de conciencia en una sociedad culturalmente homogénea y en una sociedad pluricultural, como ya ha habido ocasión de señalar en el presente estudio. O, por citar un último ejemplo, la exigencia de una completa igualdad entre varón y mujer habría de ser compatible con la preservación de diferencias arraigadas en la tradición cultural, siempre y cuando estas diferenciaciones no sean lesivas de las exigencias básicas de la dignidad humana (vg., el uso del *shador*). Si se admiten estas modulaciones en el contenido de los derechos humanos, la afirmación de su universalidad resulta plenamente conciliable con la existencia de un mundo intercultural.