

DERECHOS HUMANOS Y MULTICULTURALISMO *

ANDRÉS OLLERO

Catedrático de Filosofía del Derecho
(Universidad de Granada, España)

Cuarenta años después de la Declaración Universal de Derechos del Hombre de Naciones Unidas, que pronto cumplirá cincuenta, parecían solucionarse de golpe los problemas derivados del congénito dualismo de ese texto. ¿Podríamos hoy, al fin, contar —libres de muros— con un concepto de algún modo suficientemente compartido de lo humano como para poder considerar propiamente «jurídicos» los derechos del hombre?

¿Seguimos, por el contrario, obligados a instalarnos en ese doble lenguaje, que invita a descalificar —como políticamente incorrecto— a quien se atreviera a negar o limitar el avance de tan indiscutibles derechos, pero a la vez penaliza —como académicamente incorrecto— cualquier intento de considerarlos derecho «*proprio vigore*»?

Si, paradójicamente, no se considera propiamente jurídicos a los «derechos» humanos, la exigencia de una «*interpositio legislatoris*» permitirá, por una parte, reducir a derechos del *ciudadano* prerrogativas solo retóricamente reconocidas a todo *hombre* y, por otra, se hará inviable en la práctica su exigibilidad extraterritorial.

En recientes debates parlamentarios he podido admirar el fervor con el que Diputados de los más variados Grupos rivalizaban en la defensa de los derechos humanos, atropellados en su día por las dictaduras mili-

* Ponencia presentada el 6.V.1998 al Encuentro «Españoles de ambas orillas», organizado con ocasión de la Expo-98 en Lisboa. Su contenido fue, en parte, tratado con mayor amplitud en la Lección pronunciada en el Paraninfo de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada, con motivo de la Festividad de su Patrón San Raimundo de Peñafort, el 23.I.1998.

tares de Chile y Argentina. La situación me parecía envidiable, porque en el ámbito académico se sentirá más bien solo quien se atreva siquiera a sugerir la posible existencia de un derecho pre-positivo, que —sin necesidad de «interpositio legislatoris»— resultara exigible más allá de cualquier frontera.

La Declaración que conmemoraremos —nada pacata en sus pretensiones— nació no ya «internacional» sino «universal»; como adelantándose a inminentes descubrimientos planetarios. Su balance no puede, sin embargo, disimular que compartía el código genético de otras anteriores, que con no menos ambiciones plantearon como efectivamente sinónimos los conceptos de hombre y de ciudadano.

Ya Marx ironizó sobre el particular, al no lograr adivinar al hombre bajo la mágica piel de león de las formales libertades ciudadanas, a las que no reconocía capacidad liberadora alguna. Los cascotes del muro parecen haber blindado su tumba, pero la utopía sigue clamando.

Para que los derechos humanos fueran, si no universales, al menos efectivamente internacionales habría que contar con argumentos capaces de hacer reconocer al *hombre* —mas allá de la poesía— como *ciudadano* del mundo. Se evitaría así que la nacionalidad, destinada ante todo —no nos engañemos— a legitimar la extranjería, acabe justificando la negación a más de un hombre de sus derechos más elementales.

¿Contamos realmente con un fundamento jurídico —e incluso antropológico o filosófico— suficientemente compartido como para convertir esa utopía en realidad? Apenas archivada la lucha de clases, que dividía hace cincuenta años el mapa internacional en bloques aparentemente destinados a durar eternamente, nos sale ya al paso, no sólo en el ámbito internacional sino —también y más cerca— en el meramente metanacional, europeo, un anunciado conflicto de civilizaciones.

El multiculturalismo, que pone en jaque al proverbial cosmocentrismo occidental, se había hecho notar mucho antes en el ámbito norteamericano. De ahí el particular interés de la propuesta de John Rawls, que aspira a fundamentar una teoría de la justicia válida para sociedades heterogéneas, caracterizadas «por una pluralidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales»¹.

Mientras tiende a imponerse, dentro incluso de las fronteras nacionales, lo que ha dado en llamarse el «politeísmo de los valores», no faltan quienes aspiren —ilusoria más que utópicamente— al logro de una nueva

¹ J. Rawls, *Liberalismo político* —en adelante *LP*—, New York, Columbia Univ. Press, 1993 (citamos por la edición de Barcelona, Crítica, 1996), pág. 12.

sociedad en la que cada cual podría desarrollar sin problemas su particular estilo de vida. Bastaría, sin embargo, con evocar al no hace mucho desaparecido Isaías Berlin para ser escépticos: «no hay mundo social sin pérdida», al no ser concebible que al cabo «no excluya algunos estilos de vida que realizan, de alguna manera especial, determinados valores fundamentales»; «los valores chocan entre sí»; porque «el entero abanico de los valores es demasiado amplio como para caber en un solo mundo social»².

A diferencia de lo que ha venido ocurriendo en el ámbito occidental desde hace cinco siglos, no encontramos en el de hoy una concepción que cumpla el papel de las elaboraciones del Derecho de Gentes de la española escolástica tardía; o el del intento de secularización del derecho natural —siquiera como hipótesis operativa— planteado por Grocio; ni el del posterior legado ético de la Ilustración; todas ellas doctrinas comprensivas que sirvieron de fundamento a lo que por entonces habría de reconocerse como humano.

Se nos anuncia, incluso, un pluralismo ineliminable. Como ocurre en el ámbito de lo físico, también al universo axiológico parece aplicable la teoría que predice su inevitable y continua expansión. «La diversidad de doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales presente en las sociedades democráticas modernas no es un mero episodio histórico pasajero; es un rasgo permanente de la cultura pública democrática»³.

El pluralismo pasaría —de ser una posibilidad que no cabría legítimamente obstaculizar, o una circunstancia altamente probable— a cobrar visos de imperativo ético, partiendo de un discutible postulado: «un entendimiento continuo y compartido sobre una doctrina comprensiva religiosa, filosófica o moral sólo podría ser mantenido mediante el uso opresivo del poder estatal»⁴. En teoría la sociedad homogénea, más que como un logro imposible, parece considerarse un objetivo indeseable; la práctica —de manera especialmente indisimulada en Europa— sigue dando por descontado, sin embargo, la existencia de consensos nacionales o metanacionales homogéneos, inviables sin la marginación del extranjero presuntamente acogido, y más aún de la creciente marea de «ilegales».

Cuando Rawls nos propone lo «razonable» como clave del orden social, la paradoja resulta inevitable. Nos invita a admitir la posibilidad de razonar un acuerdo, a la vez que nos veda confiar tanto en la razón como para creerla capaz de un generalizado convencimiento, al atribuirse de antemano la posible homogeneidad a la imposición de una opresiva volun-

² Cit. en *LP*, nota 32 de las págs. 231-232.

³ *LP*, p. 6.

⁴ *LP*, p. 67.

tad. «Hay que abandonar la esperanza de una comunidad política, si por tal comunidad política entendemos una sociedad política unida en la afirmación de la misma doctrina comprensiva»⁵. Lo que parecía adivinarse sólo difícil acaba resultando radicalmente descartado como indeseable.

Rawls se apresta a afrontar tan compleja situación optando audazmente por entender esa necesaria «justificación razonable» como un problema «práctico, no epistemológico, o metafísico». Queda por ver si ello ahorrará problemas o acabará cerrándolos en falso. Nos anima a no considerar en adelante «la idea de razonabilidad» como «una idea epistemológica»; habrá que plantearla como parte «de un ideal político de ciudadanía democrática». Entre sus exigencias para el «consenso constitucional estable», figurará «la virtud de la razonabilidad», adobada de «un sentido de equidad, un espíritu de compromiso y una disposición a acercar posiciones con los demás». Escéptico ante cualquier posible concepción de la justicia «verdadera», nos propone una «razonable»; previa renuncia a ese «celo de la verdad total», que «nos tienta hacia una unidad, más amplia y más profunda, que no puede ser justificada por la razón pública»⁶.

Este «liberalismo político» desmontará, de paso, una de las estrategias de exclusión con más eficaces perspectivas de futuro en el ámbito europeo. La de los que localizan en la presencia pública de elementos de origen religioso la única raíz de conflictos y perturbaciones. Bastaría recluirlas en lo privado, de acuerdo con las exigencias del credo laicista, para que un idílico paraíso multicultural se hiciera posible.

Rawls no ve razón alguna para tratar de modo desigual a los presupuestos religiosos respecto a los filosóficos, al partir «del supuesto de que todos los ciudadanos abrazan alguna doctrina comprensiva con la que la concepción política está de algún modo relacionada»⁷. Si, al fin y al cabo, todo juicio no es sino el fruto de la reflexión sobre un prejuicio, no tendría mucho sentido que «la razón pública» exigiera a los ciudadanos «erradicar sus convicciones religiosas y pensar acerca de las cuestiones políticas fundamentales como si partieran de cero, poniendo entre paréntesis lo que en realidad consideran las premisas básicas del pensamiento moral»⁸. Sin salir del ámbito norteamericano, la lucha de Martín Lutero King por los derechos civiles —solemnemente conmemorada hace no mucho incluso en Wall Street— le sirve como arquetípico ejemplo de las valencias públicas positivas de concepciones de cuño religioso⁹.

⁵ *LP*, p. 178.

⁶ *LP*, pp. 75, 93, 195, 16 y 73.

⁷ *LP*, p. 42.

⁸ *LP*, nota 33 de la p. 279.

⁹ Cfr. *LP*, p. 285 y nota 41 de la pág. 297.

Eliminado un factor que permitiría —sospecha de fundamentalismo mediante— la fácil marginación de minorías culturales emergentes, queda en pie otra cuestión radical. ¿Cómo lograr que, en este paisaje, los derechos humanos sean algo más que piadosas exhortaciones morales, encomendadas en el mejor de los casos al grado de sensibilidad del legislador o juez de turno?

La apelación al *consenso* se nos ofrece como socorrido tópico. Ya Norberto Bobbio optó por entender que hace ahora cincuenta años se había certificado la fáctica existencia de un tácito contrato internacional, que la Declaración Universal se habría limitado a elevar a escritura pública. Pero un consenso, para ser capaz de fundar operación de tal alcance, habría de superar el mero voluntarismo estratégico, para adentrarse en el difícil ámbito de lo razonable. Esto nos sitúa más allá de ese mero «modus vivendi» al que —como entonces realmente ocurrió— es fácil aferrarse «con la convicción de que era la única alternativa viable a la contienda civil». Se trata de una solución sólo aparente, en la medida en que quienes la firman siguen «dispuestos a perseguir sus objetivos a expensas del otro y, si las condiciones cambiaran, así lo harían» ¹⁰.

Queda en evidencia una aparente paradoja. Aspiramos a que los derechos humanos sean algo más que una exhortación moral, pero —para lograrlo— necesitamos disponer de razones morales capaces de justificar su incondicionada obligatoriedad. Habrá, por otra parte, que mantener la tradicional y obvia frontera que no hace coextensibles exigencias jurídicas y morales. De ninguna concepción de la justicia sería lógico esperar «que abarque todos los casos en que se plantea la cuestión correcto/incorrecto. La *justicia política* necesita siempre el complemento de otras virtudes» ¹¹, que obviamente la desbordan.

¿Qué es esto de la «justicia política»? ¿Tiene algo que ver con el derecho? ¿Nos sitúa, más bien, en difusos ámbitos de «moral social»? Cuando nos preguntamos «¿cómo es posible que pueda existir a lo largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente divididos entre ellos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables?» nos estaríamos planteando «un problema de justicia política» y no «un problema acerca del bien supremo» ¹².

No por ello resulta menos llamativa su caracterización como «justicia política». Aparte de sonar a neologismo, parece complicar aún más

¹⁰ *LP*, p. 191 y 179.

¹¹ *LP*, p. 15.

¹² *LP*, pp. 15 y 21.

nuestra reflexión, al introducir a la *política* como tercer campo de difícil deslinde junto a *derecho* y *moral*.

A nuestro modo de ver, la justicia política de que se nos habla no es sino el núcleo duro del derecho. Son los imperativos de lo «académicamente correcto» los que llevan a no llamar derecho (y menos aun natural) a algo que muy probablemente no habrá llegado a verse plenamente positivado.

En cualquier caso, en un alarde de sincero rigor, Rawls no tendrá inconveniente en confesar que «sin concepciones de la sociedad y de la persona, los principios de la razón práctica carecerían de sentido»; e incluso llegará a conceder que «una concepción de la justicia para una sociedad democrática presupone una teoría de la naturaleza humana»¹³.

Si Rawls vincula estas exigencias a algo que llama *política*, será para dejar claro que no son mera exhortación moral; pero no puede, a la vez, dejar de presentarlas como principios de *justicia*, capaces por ello de mantener a raya cualquier ocurrencia «política» coyuntural, poniendo freno a todo asomo de dictadura de la mayoría. «Decir que las libertades básicas son inalienables es lo mismo que decir que cualquier acuerdo entre ciudadanos que implique la renuncia a una libertad básica, o la violación de una de ellas, por racional y voluntario que sea, es un acuerdo vacío ‘ab initio’»¹⁴.

Será aquí donde la expeditiva renuncia a la epistemología y la metafísica acabará pasando factura. La situación de las razonables exigencias de justicia por encima del campo de juego de las procedimentales mayorías políticas parece abrir un prometedor campo de juego a las minorías culturales, que suelen ver negados sus derechos por razones, típicamente «políticas», de Estado o de orden público. El problema que desde un punto de vista «práctico» —deliberadamente de espaldas a epistemologías y metafísicas— se nos escenifica el presunto acuerdo como sellado entre ciudadanos. Todo hace temer que la pregunta previa —a quién cabe considerar o no «ciudadano»— acabará encontrando una respuesta contundentemente práctica y ayuna de metafísicas.

De poco servirá, en tal caso, a las minorías que se nos pretenda tranquilizar garantizando que «la primacía de la libertad implica en la práctica que una libertad básica sólo puede ser limitada o negada por mor de una o más libertades básicas, y nunca por razones de bien público o de valores perfeccionistas»¹⁵. Cuando no se es ciudadano no se tendrá siquie-

¹³ *LP*, pp. 139 y 384.

¹⁴ *LP*, p. 403.

¹⁵ *LP*, p. 332.

ra derecho a ser considerado minoría; simplemente no se tendrá existencia conocida.

Derecho y moral seguirán mientras cruzándose y entrecruzándose en el complejo juego de los derechos humanos. No toda exigencia moral podrá aspirar a verse convertida en derecho, pero siempre que se plantea una exigencia jurídica de cierta solidez la respuesta —positiva o negativa— a su requerimiento no será nunca ajena a un trasfondo moral. Ninguna aportación debería verse excluida a la hora de conformarlo.

Nuestro interlocutor se muestra de acuerdo: «el objeto del consenso, la concepción política de la justicia, es ella misma una concepción moral». «Quienes afirman la concepción política parten todos de su propio punto de vista comprensivo y sacan conclusiones de las razones religiosas, filosóficas o morales que ese punto de vista proporciona. El hecho de que la gente afirme su concepción política fundándose en esas razones no convierte a su afirmación en religiosa, filosófica o moral»¹⁶.

Ningún derecho será, pues, menos jurídico por contar con dicho trasfondo moral. Por el contrario, será más jurídico; hasta el punto de que su adecuado reconocimiento (ese será el sentido de su plasmación constitucional) lo situará al margen de la beligerante y tornadiza contienda política, impidiendo que puedan disponer de ellos quienes la protagonizan. Se constata «la imperiosa exigencia política de fijar de una vez por todas el contenido de determinados derechos y libertades básicos y de conferirles una primacía especial. Al proceder así se retira de la agenda política la necesidad de esas garantías y devienen inaccesibles al cálculo de los intereses sociales»¹⁷.

Paradójicamente, el pluralismo se relaja; la homogeneidad antes rechazada se convierte ahora en virtud. «Cuando determinados asuntos son eliminados de la agenda política dejan de ser considerados como objetos de decisión política, sujeta a la regla de la mayoría o a otra regla electoral pluralista. Por ejemplo, en lo que respecta a la libertad de conciencia o al rechazo de la esclavitud y de la servidumbre; eso significa que las libertades básicas iguales que abarcan constitucionalmente esos asuntos se consideran razonablemente fijadas, correctamente sentadas de una vez por todas»¹⁸.

El planteamiento parece, en principio, favorecer a las minorías, en la medida en que se le reconozcan *libertades* sustraídas a las tornadizas

¹⁶ LP, p. 179.

¹⁷ LP, p. 193.

¹⁸ LP, nota 16 de la pág. 183.

políticas dependientes de las mayorías de turno. Todo ello a condición de que a esa minoría de hombres se le reconozca carta de ciudadanía...

Una vez más, el punto de vista «práctico» puede resultar decisivo. Que la defensa formal de la esclavitud perdurara hasta no hace tanto tiempo sólo encuentra explicación en un olvido —tal vez inconsciente— de epistemologías y metafísicas. Se pensaba, probablemente con toda razón, que la convivencia social —dentro del sistema económico existente...— sería imposible en la práctica sin ella. Partiendo de esa convicción, no era difícil añadir que tampoco el esclavo saldría mejor parado tras una liberación que lo abandonaría a la indigencia. La utopía, por el contrario, se empeñaba en proponer una solución nada «práctica»: replantear el sistema económico y asumir incluso el costo de la integración en condiciones de igualdad de quien ocasionaba el cataclismo...

Incluso el extranjero que acaba siendo aceptado, en mayor o menor medida, como ciudadano puede acabar afectado por una nueva peripécia. Si no queremos viciar el planteamiento, parecería lógico que lo único que autorice a proceder a esa sustracción o «retirada de la agenda política» de determinadas cuestiones sea sólo el grado de *razonabilidad* atribuible a sus contenidos éticos. Rawls añadirá, sin embargo, un nuevo factor, de previsible relevancia para las culturas minoritarias: el grado de dimensión *polémica* que determinadas propuestas puedan llegar a cobrar. Esto no empuja al difícil diseño de una agenda política obligada a prescindir, a la vez, de lo fijado de una vez por todas —en aras de una razón pública permanente— y de lo que habría de marginarse por su potencial conflictivo.

Al darse por sentado que, «para mantener la imparcialidad», sería preciso «abstenerse de entrar específicamente en tópicos morales que dividen a las doctrinas comprensivas»¹⁹ parece suscribirse una peculiar armonía preestablecida. De acuerdo con ella, los mínimos éticos exigibles en una sociedad plural nunca serían polémicos; audaz hipótesis que no deja de suscitar alguna perplejidad²⁰. En realidad, el pluralismo dejará así de fluir como fruto espontáneo del debate social, para verse sometido a un peculiar tratamiento. «Al evitar las doctrinas comprensivas, tratamos de eludir las controversias religiosas y filosóficas más profundas con objeto de no perder la esperanza de conseguir una base para un consenso entre-

¹⁹ LP, p. 23.

²⁰ A. Delgado-Gal no duda en considerar «conceptualmente equivocada la idea de un multiculturalismo *light*», que considera «posible entenderse sobre pocas cosas —las necesarias a la convivencia civil— sin entenderse a la vez sobre un montón de cosas más» —*Los límites del pluralismo*. Madrid, «Papeles de la Fundación» (para el Análisis y los Estudios Sociales) n.º 21, pág. 13.

cruzado estable». Se trataría de reducir «drásticamente la probabilidad de que parezcan conflictos inabordables». Por tales razones «una concepción liberal elimina de la agenda política los asuntos más decisivos, los asuntos capaces de generar conflictos pugnaces que podrían socavar las bases de la cooperación social» ²¹.

La solución no será en modo alguno neutral. Convertir el potencial polémico de una cuestión en motivo para excluirla de la agenda política acabará atribuyendo, en la práctica, rango de derecho fundamental a una de las partes en litigio: la que postula una inhibición de los poderes públicos al respecto; con perjuicio de la que —siendo culturalmente minoritaria o mayoritaria...— considera exigido por la «justicia política» que tal contenido se incluya entre los mínimos éticos de una sociedad plural.

Rawls acabará brindando un vistoso ejemplo de ello al abordar, a pie de página, el «espinoso asunto del aborto». Tras identificar como «valores políticos» en juego «el debido respeto a la vida humana», otros relativos «de alguna forma a la familia» y «finalmente la igualdad de las mujeres», llegará a la repentina conclusión de que «cualquier balance razonable entre estos tres valores dará a la mujer un derecho debidamente cualificado a decidir si pone o no fin a su embarazo durante el primer trimestre», ya que «en esta primera fase del embarazo, el valor político de la igualdad de las mujeres predomina sobre cualquier otro»; como consecuencia, cualquier ética que «lleve a un balance de los valores políticos que excluya ese derecho debidamente cualificado en el primer trimestre es, en esta medida, irrazonable». Menos mal que acaba concediendo —o autoconcediéndose inconscientemente...— que «una doctrina comprensiva no es, como tal, irrazonable porque lleve a una conclusión irrazonable en uno o varios casos; puede que sea razonable la mayoría de las veces» ²².

Dejando aparte esta curiosa peripecia, Rawls no suscribirá en todo caso los intentos de atribuir a los contenidos éticos indiscutibles en el ámbito público un valor meramente procedimental, que permitiera remitir a la intimidad privada los aspectos ético-materiales. «La justicia como equidad no es neutral procedimentalmente. Sus principios de justicia, obvio es decirlo, son substantivos y, por lo tanto, expresan mucho más que valores procedimentales; y lo mismo vale para sus concepciones políticas de la sociedad y de la persona que están representadas en la posición original». Busca «un suelo común» que no es sino «la misma concepción política en tanto que foco de un consenso entrecruzado. Mas un suelo común así definido no es un suelo procedimental neutral» ²³.

²¹ LP, pp. 184, 188 y 189.

²² LP, nota 32 de la pág. 278 y 279.

²³ LP, p. 226.

Un último aspecto de esta propuesta ética con pretensiones multi-culturales no será tampoco irrelevante para las minorías situadas en condiciones socioeconómicas desfavorables, no rara vez coincidentes con las que se encuentran en las circunstancias anteriormente tratadas de modo desfavorable.

La vieja tradición anglosajona que identifica unos contados derechos-libertad, tan escasos como infranqueables, entendidos como blindajes del individuo frente al Estado, ha quedado a salvo. Es fácil constatar que no ocurre lo mismo con los derechos económicos, sociales y culturales; y no tanto porque su operatividad jurídica sea obligadamente peculiar como porque, una vez más, la perspectiva «práctica» parece jugar en favor del «status quo».

Los derechos-prestación no cuentan, sin duda, con un horizonte de satisfacción netamente definible. La fácil identificación de las intervenciones que pueden afectar *negativamente* a los derechos civiles y políticos contrasta con el alcance, siempre por precisar, de esas «acciones *positivas*» que —para verse satisfechos— exigen los derechos económicos, sociales y culturales de las minorías en situación de inferioridad.

Aunque había condicionado, con su «principio de diferencia», la legitimidad de cualquier desigualdad a que sus efectos beneficiaran a los menos dotados, admitirá que, «un mínimo social que cubra las necesidades básicas de todos los ciudadanos es también una esencia constitucional», pero «el ‘principio de diferencia’ es más exigente, y no puede considerarse constitucionalmente esencial»²⁴. Mientras que a otras exigencias de la «justicia política» habría que considerarlas como derechos en sentido estricto, éstas quedarán pendientes de la «interpositio legislatoris»²⁵.

Esta llamativa diversidad de trato, de la que difícilmente cabría pronosticar que acabe beneficiando a los más débiles, resultará particularmente decisiva cuando nos veamos abocados a ponderar derechos en conflicto. «Las libertades básicas no sólo se limitan entre sí, sino que también se autolimitan», por lo que «se necesita algún criterio cualitativo»²⁶.

Un derecho es siempre una libertad medida, en la que es la presencia del otro la que servirá de medida. Los derechos no son arbitrariedad quirúrgicamente amputada, sino ámbitos de libertad medida con límites inmanentes. Si se quiere luchar por lo humano, es preciso recurrir

²⁴ LP, pp. 263-264.

²⁵ «No puede apelarse al principio de diferencia a no ser que aparezca como orientación en una ley» —LP, nota 23 de las págs. 271-272.

²⁶ LP, p. 378 y nota 49.

—confesadamente o no— a claves antropológicas. Si las exhibimos e intentamos argumentarlas, dejaremos la vía abierta a un consenso razonable. De lo contrario, las estaremos imponiendo, monoculturalmente, agazapados en la fácil trinchera de considerar no razonable a quien no se prestara a compartirlas.

Con el pragmatismo de su cultura, Rawls nos invita a acertar a la hora de poner cada derecho en su sitio: «el problema de garantizar el valor equitativo de las libertades políticas tiene la misma importancia, si no mayor, que el de asegurar que los mercados sean viablemente competitivos»²⁷. Su aportación resulta de interés a la hora de evocar esta decena de lustros que cumplen unos derechos, universalmente declarados y por doquier pendientes de efectiva positivación.

Nos confirma en la idea de que la actividad jurídica no consiste en la aplicación, presuntamente técnica, de normas puestas por un mero acto de voluntad. Es más bien un modo de plasmar prudencial y «políticamente» las exigencias de una teoría de la justicia. De ahí la importancia de hacer cada vez más transparente —y, en consecuencia, más «razonable»— el debate ético que toda tarea jurídica lleva consigo.

Objeto decisivo de esa teoría de la justicia es la identificación de los aspectos que —al darse por indiscutibles de una vez por todas— quedarían fuera de la agenda política. En traducción española, se trataría de esos «derechos y libertades» aludidos en el artículo 53.1 de la Constitución como capaces de imponer al legislador la necesidad de «respetar su contenido esencial».

Nada parece indicar que corran buenos vientos para el multiculturalismo en las asentadas culturas jurídicas europeas²⁸. La vieja idea de «nación» cumplió un relevante papel a la hora de hacer sentirse solidarios a quienes, siendo distintos, se reconocían pisando un suelo cultural común. La paradoja surge cuando su aparente superación en una Europa metropolitana no sólo deja al descubierto la progresiva querrela multicultural que pone en cuestión las viejas identidades nacionales, sino que incluso parece llamada a entorpecer —Schengen mediante...— la antes fluida relación con ámbitos extracontinentales culturalmente afines, creados desde las antiguas metrópolis.

²⁷ LP, p. 365.

²⁸ «El multiculturalismo se concilia mal con la estructura democrática», ya que «el pluralismo de los valores es una forma de cultura», que como tal «tiene sus límites». «Las sociedades pluralistas, tolerantes, de Occidente, nos proponen una muy concreta forma de vida» —A. Delgado-Gal, *Los límites del pluralismo* cit, págs. 5 y 20.

Los «españoles de ambas orillas» ayudan a recordar lo mucho que aún queda por hacer. No hay en este caso barreras culturales, ni siquiera razones jurídico-políticas de extranjería, pero sería muy optimista dar por hecho que —siendo formalmente iguales— se vean en la práctica tratados como un igual. La moderada propuesta de que estos ciudadanos cuenten con representación específica en el Senado ilustra expresivamente la situación.

Los intentos de soluciones meramente «prácticas» al problema parecen tropezar con la inercia de lo arraigado. No parece muy sensato pretender asentar sobre tópicos una utopía ²⁹. Baste recordar que nuestra Constitución ha debido reformarse, antes de llegar a su mayoría de edad, para hacer posible algo tan poco audaz como que un europeo legalmente residenciado en una localidad española goce de sufragio pasivo en las elecciones municipales. Saltar desde este marco real a la utopía multicultural exige ir bastante más allá de lo «práctico». Quizá tenga razón quien ante la Asamblea General de las Naciones Unidas —tras señalar que «el mundo debe aprender todavía a convivir con la diversidad»— resaltara la necesidad de profundizar en la existencia de «una fundamental dimensión común», resaltando que «las varias culturas no son en realidad sino modos diversos de afrontar la cuestión del significado de la existencia personal» ³⁰. Convertir tal convicción en realidad jurídica será ya tarea del tercer milenio.

²⁹ De ello nos hemos ocupado en *Los derechos humanos entre el tópico y la utopía* «Persona y Derecho» 1990 (22) pp. 159-179; luego en *Problemas actuales sobre derechos humanos. Una propuesta filosófica* (J. Saldaña coordinador) México, UNAM, 1997, pp. 179 a 195.

³⁰ Juan Pablo II el 5.X.1995: *Los derechos de las naciones*, 9.



ESPAÑOLES

DE AMBAS ORILLAS

EMIGRACIÓN Y CONCORDIA SOCIAL

ESPAÑOLES DE AMBAS ORILLAS

EMIGRACIÓN Y CONCORDIA SOCIAL

GONZALO ANES
CARLOS MARTÍNEZ-SHAW
ROSARIO MÁRQUEZ MACÍAS
MANUEL LUCENA GIRALDO
ANTONIO EIRAS ROEL
GERMÁN RUEDA
ANTONIO MACÍAS HERNÁNDEZ
RAFAEL ANES ÁLVAREZ
ELDA GONZÁLEZ MARTÍNEZ
VICENTE BIELZA
RAFAEL CALDUCH CERVERA
JAVIER ALVARADO PLANAS
ANDRÉS OLLERO