Ángela APARISI y M^a Cruz DÍAZ DE TERÁN (coord.)

Pluralismo cultural y democracia

Thomson-Aranzadi, Cizur Menor, 2009, 243 pp.

La obra que tengo el gusto de recensionar, coeditada por Ángela Aparisi y M^a Cruz Díaz de Terán, viene avalada por la trayectoria profesional de un elenco de profesores de Filosofía del Derecho de diferentes universidades y países, pero que parten de un tronco común: la necesidad de repensar los valores y principios sustentadores de la democracia desde el contexto de la interculturalidad.

En el estudio introductorio, Aparisi realiza un análisis expositivo de los diferentes trabajos que se incluyen en la obra. En él reflexiona y comenta los problemas e ideas que brotan de la pluma de estos autores. Con otras palabras: transita por el camino trazado por ellos.

Primeramente, aparece el trabajo de Andrés Ollero titulado “Tolerancia e interculturalismo”. Ya desde el rótulo aparece una contraposición implícita del modelo interculturalista frente al multiculturalista, la cual será objeto de análisis en buena parte del resto de los capítulos de la obra. En este contexto, se detecta un claro acercamiento al cognitivismo ético a la hora de abordar las relaciones entre relativismo y laicismo, marcando distancia respecto al relativismo axiológico entendido como fundamento de la democracia en Kelsen. Muestra así su rechazo a una postura relativista en sentido fuerte, ya que “no se instala en la dificultad del conocimiento sino en su pura y simple imposibilidad (...), saltando desde ahí a un nihilismo ontológico: no es que sea difícil conocer, es que no existe en ese ámbito realidad objetiva alguna que pueda ser objeto de conocimiento” (p. 27). Su intento pasa por buscar una realidad objetiva que transite por el pluralismo como forma de acceso a la verdad, existiendo diferentes caminos para acercarse a ella y considerando provisional lo logrado. Buscar la verdad por caminos plurales significa hacerlo desde la naturalidad y sin dogmatismos. Buena prueba de ello es que “la laicidad cristiana lleva a evitar cuidadosamente establecer como fundamento ético (moral y jurídico) un voluntarismo (incluso divino-positivo); no se considera algo bueno y justo porque Dios haya querido que lo sea”. Por el contrario, supone un cognitivismo ético “a cuya luz los preceptos del decálogo no son verdad porque Dios los haya querido revelar, sino que hay que considerar muy razonable que los haya querido revelar, precisamente porque son verdad” (p. 28). Parece que su propósito es derribar ciertos muros y acabar con algunos mitos que se

producen por un mal enfoque del problema; como botón de muestra, cuando se confunde la tolerancia con el reconocimiento de derechos: en realidad, la primera tiene más que ver con la generosidad y el segundo con la justicia.

El siguiente capítulo es el elaborado por José Justo Megías bajo el rótulo de “Inmigración e integración social: Doctrinas dominantes”. Comienza con un repaso histórico de la emigración y la inmigración, remontándose a la Antigua Grecia con la aparición de las primeras formas de organización social desde el *ethnos* a la *polis*, pasando por el *demos*. La emigración ya se produce en aquella época (fundamentalmente por la escasez de tierras, lo que lleva a intentar colonizar otras zonas) aunque por motivos distintos que en la actualidad. A partir de ahí traza un hilo histórico-filosófico de varios siglos que llega hasta Roma.

Habría que llegar al siglo XVI para que se produjera el paso decisivo hacia la normalización del continuo flujo migratorio. Cuatro siglos más tarde vendrían las emigraciones en masa hacia Europa y Norteamérica, a las que le seguirían las realizadas hacia Alemania, Francia, Reino Unido y Holanda. No obstante, centra su atención en el flujo migratorio de los años ochenta que afectaron también a Italia, España, Portugal y Austria, entre otros. A diferencia de otras ocasiones, la intención de estas personas que emigran es permanecer en estos países, llegados fundamentalmente de Europa del Este, Latinoamérica, Asia y África.

En este ámbito, pasa a exponer las doctrinas más importantes sobre la integración de los inmigrantes en la sociedad de acogida. A saber: multiculturalismo, asimilacionismo e interculturalismo. En la actualidad, a la vista de los acontecimientos se ha visto que las dos primeras posiciones resultan cada vez más insostenibles; la primera por ‘idealista’ y la segunda por ‘radical’, obviamente ambas con los matices que se quieran. La postura del autor se enmarca claramente en el tercer modelo, por cuanto señala que si no se fijasen “unos límites para el flujo de entrada, habría sociedades que se colapsarían en cuestión de meses, perjudicando a los recién llegados y a los ciudadanos originarios. Pero esto no debe utilizarse para un cierre completo de las fronteras o para una utilización instrumental y economicista de la inmigración: cabe la solidaridad de compartir con aquellos que tienen poco que ofrecer, pero que necesitan de las sociedades desarrolladas para mejorar sus condiciones de vida hasta hacerla digna” (p. 72). Al mismo tiempo ejerce crítica sobre los dos modelos anteriores: el multiculturalista por contener unos parámetros disgregadores y el asimilacionista por suponer un ataque directo a la dignidad de la persona, a

la que se pretende vaciar de todo rasgo diferenciador en cuanto a su forma de ser. En definitiva, aboga por un modelo de transculturalidad que compatibilice la convivencia pacífica y armoniosa de los inmigrantes con una solidaridad de los países de acogida que esté marcada por límites racionales.

A continuación, Isabel Trujillo en su trabajo “La ciudadanía como problema de justicia distributiva” aborda el concepto de ciudadanía, puesto en conexión con el de justicia. Para ello, parte de la tesis de que la ciudadanía es un bien de carácter jurídico y político, aunque destaca que se pueden producir eventuales conflictos entre “los derechos del ciudadano y los derechos humanos y la cuestión de si la tutela de los derechos humanos debe continuar pasando a través de la ciudadanía” (p. 88). Ésta se alza como requisito necesario para la distribución de bienes. En este sentido, pone el concepto de imparcialidad en relación con el de justicia distributiva, circunstancia que no hace sino poner de relieve que el problema de la ciudadanía “no es un problema de justicia sino un problema de elección política” (p. 94). Por tanto, la ciudadanía al ser un bien ha de ser distribuida de modo imparcial y las políticas de ciudadanía deben regirse por el principio de imparcialidad, pero al mismo tiempo muestra que los criterios de distribución de la ciudadanía están impregnados de una fuerte parcialidad. De modo que las políticas de ciudadanía deberían considerarse –según ella– un ‘correctivo’ a la eventual situación inicial de su distribución.

En el siguiente capítulo Francesco Viola reflexiona sobre “El papel público de la religión en la sociedad multicultural”, partiendo de la idea de que se trata de “una comunidad política cuya identidad es el resultado dinámico del encuentro y de la comunicación entre determinadas identidades culturales, siempre y cuando éstas no se entiendan como mundos cerrados e inmodificables, sino como mundos dispuestos a generar nuevas prácticas de vida en común a través del co-aprendizaje evolutivo del interior de los principios y reglas institucionales preexistentes” (p. 108). Ahora bien, matiza que su propuesta se encuadra más en el ámbito del interculturalismo que en el del multiculturalismo, aunque renuncia a entrar en debates conceptuales que no le son importantes para el asunto que quiere tratar. Ciertamente, tampoco estaría de más fijar terminológicamente la elección del apelativo multicultural, dado que cada vez más este concepto es utilizado de forma muy manida. El problema es cómo llevarlo a cabo, teniendo en cuenta el crisol de comunidades y religiones existentes, a pesar de ello el trabajo proporciona algunas pautas de cómo entender el problema de la religión en el espacio público.

No resulta fácil describir cómo tiene que entenderse la democracia, en particular cuando uno se refiere al papel de la religión en el ámbito público. Así Viola pone de relieve que “el multiculturalismo es el pluralismo de las culturas dentro de una misma sociedad política” (p. 109), lo que le lleva a plantear la existencia de al menos dos identidades culturales dominantes o mayoritarias con iguales derechos de reconocimiento. En relación a ello, otra cuestión que se plantea es delimitar el concepto de cultura que implica tener en cuenta su nota de durabilidad en el tiempo, al afectar a nuestras relaciones con el mundo y los otros, pero que a la vez sirve de factor de identificación. Su toma de postura resulta clara cuando vincula cada cultura con su base religiosa. Aquí empieza a complicarse el asunto y pueden comenzar las discrepancias. De tal manera, señala que “reconocer y respetar una cultura significará, en primer lugar, reconocer y respetar el alma religiosa. Por eso, el papel público de las religiones en una sociedad multicultural, es un problema de relevancia porque casi coincide con el problema del papel público de las culturas mismas”. Con un matiz importante: una sociedad multicultural “deberá devolver a las religiones (...) no sólo un reconocimiento público, sino también un cierto peso en las decisiones políticas” (p. 113). De este párrafo se desprende que opta más por una determinada laicidad positiva, entendida como sana laicidad, que por una de carácter beligerante. Es decir, una actitud de neutralidad religiosa en sentido formal hacia el fenómeno religioso, que no implica en absoluto una actitud confesional.

Por otra parte, considera que son los creyentes los que deben decir qué es la religión y no los no creyentes. No resulta tan fácil *acordar* qué es la religión para los creyentes (al menos si hablamos de una sociedad multicultural como sociedad multirreligiosa); asunto distinto es decidir cómo se tiene que hacer uso de la religión en el espacio público, cosa que tanto los creyentes como los no creyentes tienen algo que decir. Su postura le lleva a señalar que “excluir a la religión y a las religiones de la esfera público-política, significaría mutilar al constitucionalismo y a la democracia y caer en una alternativa indeseable entre una neutralidad interpretada como indiferencia religiosa y una laicidad entendida como religión civil *a lo Rousseau*” (p. 124). Una sociedad que no respeta a la religión es una sociedad que no se respeta a sí misma.

La democracia para Viola tendrá que ser deliberativa, quizá uno de los tipos de democracia más plausibles en la actualidad, aunque dentro de aquélla se pueden establecer varias matizaciones. El hecho de que sus condiciones sean provisionales y puedan ser sometidas a discusión, que diría Walzer, im-

plica que están en continua conformación. En este punto, la religión cristiana será particularmente importante para él, toda vez que todas las doctrinas fundamentales del pensamiento liberal tienen un origen cristiano: la teoría de los derechos fundamentales, de la propiedad y la justicia, la teoría del respeto debido a cada persona humana por su condición de tal. La cuestión no radica tanto, por lo menos en un primer momento, en el peso que se otorgue a la religión cristiana, sino en que ésta sea vista con la debida transparencia.

El siguiente trabajo, elaborado por Hugo S. Ramírez bajo el título “Multiculturalismo y *ethos* del mestizaje”, aborda la diversidad cultural mostrando los rasgos básicos positivos y negativos del multiculturalismo, a la par que pone de relieve el *ethos* del mestizaje: “Una aproximación a los presupuestos éticos que propiciarían el desarrollo del encuentro entre culturas con un desenlace de enriquecimiento mutuo o incluso, como ha sido el caso histórico de México, la emergencia de una cultura original, heredera de dos tradiciones” (pp. 141 y 142). Opta así por el análisis de la interculturalidad y de la experiencia del mestizaje que es la óptica desde la que construye su árbol teórico. Así, por un lado, aparece la interculturalidad como modelo de convivencia en la diversidad, que evita caer tanto en la adopción ciega de los valores, los temas o la lengua de la metrópolis como en la valoración extrema de los orígenes y las tradiciones; por otro, el mestizaje como experiencia de un *ethos*. La experiencia del mestizaje precisa de elementos configuradores tales como el conocimiento por simpatía, el desarrollo institucional de la ciudadanía societaria que tiene por finalidad la ampliación del espacio público y, por último, el perdón y la reconciliación.

A continuación, Guido Saraceni en “Multiculturalismo y homogenización territorial” reflexiona sobre el concepto de multiculturalismo, el cual esconde –como tantos otros conceptos– ciertos errores de comprensión. Su objetivo consiste en reflexionar acerca del modo en que la sociedad ocupa y administra la tierra. En este sentido, somete a crítica el término multiculturalismo que en su opinión es en realidad “la época de la ‘modelización’ global” (p. 187). La globalización mediática ha traído consigo problemas de diversa índole: la homologación de las diferencias hasta hacer a la mayoría iguales por abajo y el advenimiento de una especie de pensamiento único que impregna al territorio mismo. El conocimiento se ha expandido de forma desordenada y sin profundidad, lo que ha aplanado el territorio hasta hacerlo prácticamente desértico. La representación gráfica del ‘territorio’ suplanta desde hace tiempo al territorio real; circunstancia que implica –como señala Saraceni– que la

representación sustituya peligrosamente a la realidad, “transformando lo que debería ser sólo una fase preliminar en el único y exclusivo momento de que se compone el diálogo” (p. 190).

Por su parte, M^a Cruz Díaz de Terán escribe un artículo titulado “Multiculturalismo, bioética y derecho. Reflexiones filosófico-jurídicas”, en el cual postula una visión bastante moderada de las cuestiones bioéticas relacionados con la inmigración. De su lectura se desprende que el fenómeno cultural presenta diferentes problemas en el plano bioético debido, en buena medida, a las múltiples ‘respuestas culturales’ que existen a cada caso. Para ello, aborda los principales modelos culturales de bioéticas: colonización cultural, relativismo cultural y transculturalismo. El primero, y quizá el menos interesante, viene a identificarse con las posturas asimilacionistas; en cambio, el segundo, representa el panorama encarnado en las consecuencias de la modernidad. Una de las más importantes es el auge del relativismo en sentido fuerte que confunde tolerar con reconocer derechos y que imposibilita cualquier acceso a una verdad *objetiva*; en definitiva, un acercamiento al objetivismo moral. Desde esta óptica, se entra de lleno en el transculturalismo que parece ser la opción por la que opta la autora. Una propuesta de objetivismo ontológico que no se basa en el consenso, sino que entra de lleno en la (una) *verdad antropológica* identificada con la dignidad humana. Esto significa, por un lado, que “no puede aceptarse acríticamente toda cultura existente amparándose en el principio de tolerancia” (p. 202); a la vez que, en un segundo momento, la aceptación de unos límites: por ejemplo, que el respeto a una cultura concreta dependa del reconocimiento, por parte de ésta, de la dignidad humana. Es decir, plantear la dignidad humana como criterio común para juzgar *a todas las culturas* por la razón de que, una auténtica bioética universal, sólo podrá llevarse a cabo si se garantiza un ‘núcleo duro esencial’ que haga referencia a la verdad antropológica.

A continuación, Cristóbal Orrego, en el capítulo que lleva por rótulo “Multiculturalismo y objeción de conciencia propia y ajena: ¿respetar la dignidad o hacer cumplir lo justo?”, traza un planteamiento algo descorazonador de las sociedades actuales envueltas en una ilustración desencantada y una genealogía deconstructivista que les hace incapaces de resolver los problemas del presente con un mínimo de rigor intelectual. El motivo radica, según él, en haber renunciado a la capacidad de la razón para conocer lo real y para formular imperativos no negociables en la praxis. Considera un error oponer la dignidad de la conciencia y de un derecho fundamental a la justicia de la ley, o

a algún otro derecho fundamental tutelado por la ley, y al bien común. Plantea así un problema que realmente se produce en la actualidad: “Los ciudadanos tradicionales y patriotas tienden –o tendían– a despreciar la objeción de conciencia al servicio militar; pero también constatamos que algunos defensores de la autonomía individual, y de determinadas objeciones de conciencia, apenas tienen el poder en sus manos se acuerdan de que la ley es nada menos que la representación de la voluntad popular y su cumplimiento a rajatabla –aun en contra de los objetores– es una exigencia de la democracia” (p. 215). Para llevar a buen puerto una objeción de conciencia considera que la libertad de conciencia debe estar ligada a su capacidad de reflejar la verdad y la justicia, por lo que no debe entenderse como simple oposición entre dignidad de la conciencia y justicia de la ley. Especialmente para esto último, trae a colación la exigencia de reciprocidad en la argumentación, que viene a denominar como equidad argumentativa, es decir, ponerse en el lugar del otro cuando buscamos una solución a este tipo de conflictos.

Su manera de argumentar se acerca a un razonamiento práctico que hunde sus raíces en buena medida en el realismo filosófico clásico, pero con ropajes y aires actuales. Piensa que la vía de superación pasa por conocer bien la propia tradición y afrontar los nuevos problemas en su justa medida, a la vez que plasmar las respuestas de manera que desde las tradiciones rivales puedan comprender su sentido y captar las deficiencias de sus propias respuestas alternativas. Bien es verdad que puede ser uno de los varios caminos a seguir para la resolución de los problemas, pero no es menos cierto que no resulta nada fácil hacerse entender entre los que operan desde paradigmas y lecturas en buena medida diferentes. Así, para concluir, afirma: “La autoridad debe conjugar el respeto por la libertad de la conciencia que yerra –especialmente el respeto hacia la persona que ignora sin culpa su deber– con la protección del bien humano reconocido, a su vez, por las conciencias que aciertan, incluidas las conciencias de las mismas autoridades” (p. 226).

La obra cierra con un trabajo escrito por John Finnis titulado “Apoyar la discriminación entre credos religiosos: ¿un caso de lenguaje extremo?”. En él se analiza la polémica decisión de la Cámara de los Lores en el caso *Begum* contra *Denbigh High School* que versa sobre la prohibición, por este colegio británico, de que la adolescente musulmana *Shabina Begum* acudiera a él con la *jilbab*, dándole el centro educativo otras opciones de vestimenta que a la joven no le convencían. En este caso se trata de una limitación a su libertad para manifestar sus convicciones, que parecía necesaria en una sociedad democrática

para la protección de los derechos o las libertades de los demás, a la luz del art. 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos. El autor se plantea la interesante pregunta de si restringir la libertad de cualquier persona para manifestar sus convicciones no era simplemente ‘favorable a los intereses generales’ de la escuela, sino por el contrario algo *necesario*. Para contraargumentar su disconformidad ante esta decisión acude a determinadas manifestaciones de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos. De tal modo, que cualquier política que restrinja las manifestaciones de una convicción filosófica o religiosa debe hacerlo respondiendo a una ‘necesidad social apremiante’ y, en segundo lugar, que entre otras medidas adecuadas que se formulen deben ser las *menos restrictivas* del derecho a manifestar tal convicción. Sirve así de apoyo argumentativo el disenso de la juez Tulkens al discrepar de los otros dieciséis jueces de la Gran Sala (y de los siete jueces de la Cuarta Sala) del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en el caso *Sahin v Turkey* de 2005. Finnis pone así de relieve: “Los criterios conceptualmente relajados y poco exigentes empleados en estos tribunales –legitimidad de los fines y proporcionalidad de los medios– parecen más adecuados para justificar alguna diferenciación pretendidamente discriminatoria entre personas que para mostrar que una medida bien intencionada es ‘necesaria en una sociedad democrática’” (p. 231). A pesar de esta crítica el resultado de la decisión de los Lores le parece correcta, por lo cual piensa que la política del colegio era necesaria y las políticas alternativas inadecuadas. Esto hace ver la gran dificultad que existe cuando se opera con la tensión existente entre la libertad religiosa y sus límites. Utiliza también como hilo conductor para trazar su argumentación del caso *Begum* algunos argumentos del caso del partido *Refah* de Turquía que llegó a la Gran Sala y que antes se ha mencionado. Es interesante el hecho de que salga a relucir en esa sentencia el principio de democracia militante que ya bautizara Loewenstein, aunque resulta preciso utilizar este concepto con cautela. La razón radica en que puede convertirse –según Finnis– en el caldo de cultivo para una difamación de todos aquellos que tratan de “iniciar una deliberación pública sobre la acción política y legislativa para contrarrestar, de manera efectiva, los efectos malos y cada vez más inevitables de esas tendencias y de esas políticas” (p. 243). En éste como en otros casos se trata de un problema de límites, en el que muchas veces deben tomarse decisiones jurídicas sin saber realmente si los resultados van a ser más pacificadores o perturbadores de la convivencia.

A grandes rasgos, es lícito considerar que el libro sigue una fructífera línea homogénea, es decir, los autores coinciden en los presupuestos básicos,

aunque cada uno siga su propio sendero, como se ha comprobado a lo largo de estas páginas. Cabe pensar que, incluso, desde diferentes países y concepciones del mundo se puede navegar en un mismo barco. En este punto, es deseable quedarse con lo que señala Aparisi en las primeras páginas del libro, al considerar “que una adecuada propuesta de gestión del pluralismo cultural debe partir de un presupuesto básico: el reconocimiento de un plano común y, en última instancia, de la consideración del *otro* como un igual” (p. 22). Si vivimos de espaldas al otro, la humanidad puede quedar avocada al ocaso. El desempeño de una tarea de este calibre exige de responsabilidad con uno mismo, la cual implica ante todo responsabilidad hacia los demás.

José Antonio SANTOS

Humberto ÁVILA

Teoría de los principios

Marcial Pons, Madrid, Barcelona y Buenos Aires, 2011, 172 pp.

La obra que con el título de *Teoría de los principios* publica ahora en castellano la editorial Marcial Pons tiene su origen en la investigación que apareció por primera vez en lengua portuguesa en 2003 (*Teoria dos Princípios. Da definição e à aplicação dos princípios jurídicos*, con prefacio de E. R. Grau); a su vez, en 2005 lo hizo en alemán (*Theorie der Rechtsprinzipien*, con prefacio de C.-W. Canaris) y en 2007 en inglés (*Theory of Legal Principles*, con breve presentación de F. Schauer). El éxito, más que notable, de la investigación viene acreditado no solo por su versión en otras lenguas, a la que se suma ahora la castellana, sino también por haber alcanzado en pocos años 10 ediciones en su lengua original. Su autor –que se doctoró en la Ludwig-Maximilians-Universität, en 2002 (sobre limitaciones constitucionales del poder tributario en la Constitución brasileña y en la Ley Fundamental alemana) y es profesor de Derecho constitucional y tributario en la Universidad de São Paulo–, demuestra un conocimiento y familiaridad con las categorías de la teoría del Derecho que hacen que su obra sea merecedora de atención por todo jurista con un mínimo de inquietud por el sentido y modo de operar del Derecho (no en vano, se publica en una colección de Filosofía del Derecho, la que en la editorial Marcial Pons dirigen desde hace años con notable éxito José Juan Moreso y Jordi Ferrer).