

DERECHOS HUMANOS Y DIVERSIDAD CULTURAL. REFLEXIONES SOBRE ALGUNOS RETOS DE LA SOCIEDAD ACTUAL*

Maricruz DÍAZ DE TERÁN VELASCO**

SUMARIO: I. *Planteamiento de la cuestión.* II. *Universalidad de los derechos y protección de identidades culturales.* III. *Universalidad e interculturalidad ¿es posible la conciliación?* IV. *Consideraciones finales.*

I. PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Actualmente el progresivo aumento de las corrientes migratorias, el fenómeno de la globalización y la revolución de las telecomunicaciones han contribuido a que las sociedades sean cada vez más interculturales. Por ello, el fenómeno de la diversidad cultural ha sido foco de estudio por parte de antropólogos y sociólogos, pero también los juristas y los políticos se han ocupado de él.

Uno de los motivos de este creciente interés lo constituye el incremento de las discrepancias entre grupos poblacionales con distintas tradiciones religiosas, culturales u orígenes étnicos.¹ De esta manera, la diversidad cultural se ha planteado como un hecho con una importante dimensión práctica,

* Los antecedentes de este artículo pueden encontrarse en un artículo anterior. *Cfr.* Díaz de Terán, M. C., “La diversidad cultural en los países de acogida. Vías para un entendimiento”, en Betanzos, E. O. y Narváez, J. R. (coords.), *Filosofía del derecho*, México, Porrúa, 2012, pp. 541-554.

** Universidad de Navarra.

¹ *Cfr.* Ramírez, H. S. “Multiculturalismo y ethos del mestizaje”, en Aparisi, A. y Díaz de Terán, M. C., *Pluralismo cultural y democracia*, Navarra, Thomson-Reuters, 2009, pp. 140 y 141. Como es bien conocido, los enfoques han sido muy diferentes; oscilando entre las corrientes que defienden promover la pluralidad cultural, hasta los que piensan que se trata de una dinámica que se debe, simplemente, gestionar o incluso, en algunos casos, limitar. Sobre esta cuestión, véase, entre otros autores contemporáneos, Etzioni, A., *Los cambios sociales: fuentes, ti-*

ya se trate de algo que se debe promover o bien se trate de una dinámica que se deba simplemente gestionar e incluso, en algunos casos, limitar.²

Tras estos dilemas subyace, entre otras, una pregunta que puede formularse en los siguientes términos: ¿es compatible admitir la validez de criterios universales que garanticen y protejan la convivencia humana y, al mismo tiempo, sostener la protección de las distintas identidades culturales? Éste es, sin duda, uno de los temas clave en el problema que se presenta y remite, en mi opinión, a una cuestión previa más radical: la de establecer si la fundamentación de los derechos humanos es meramente cultural, o bien trasciende el marco de las culturas particulares, abriéndose a una perspectiva de universalidad. En otros términos, en contexto de las sociedades actuales —en las que cada vez es mayor la diversidad cultural de sus miembros—, ¿es posible conciliar el respeto a los derechos humanos con la protección de las distintas identidades culturales?

No pretendo encontrar en las páginas que siguen una respuesta a un tema tan complejo. Simplemente me voy a limitar a establecer algunos parámetros que puedan ayudar en la reflexión sobre este tema. Para ello comenzaré analizando si, en el contexto actual y desde un punto de vista jurídico, la reivindicación de una identidad cultural propia resulta justificada. La respuesta a esta pregunta conducirá, a su vez, a reflexionar sobre si, en el campo de los derechos humanos, universalidad e interculturalidad pueden ir de la mano.

II. UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS Y PROTECCIÓN DE IDENTIDADES CULTURALES

1. *El punto de partida*

Para analizar si es exigible la protección jurídica de las diferencias culturales puede ser interesante partir de la constitución relacional del ser humano. En este caso, el punto al que debe prestarse atención es la integración de tal di-

pos y consecuencias, México, FCE, 1984; MacIntyre, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1981; *Ethics and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006; Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; *Imaginario social moderno*, Barcelona, Paidós, 2006; Viola, F., *Identità e comunità: il senso morale della politica*, Milán, Vita e Pensiero, 1999; Walzer, M., *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE, 1997; “Esferas de afecto”, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*, trad. de C. Castells, Barcelona, Paidós, 1999.

² *Idem*.

mensión relacional en la propia estructura ontológica del ser humano. Y esto porque tal dimensión permite deducir que la persona sólo es comprensible plenamente desde su dimensión social, y por tanto, sólo en el marco del grupo social se puede realizar completamente.³

Se trata de una visión antropológica en la cual el ser humano, con los caracteres propios de la cultura a la que pertenece, posee la posibilidad (intrínseca en su naturaleza) de tomar conciencia mediante la razón de su finitud, así como de reconocer al otro como condición ineludible para adquirir la propia identidad.⁴ En este sentido, puede comprobarse empíricamente que los seres humanos no podemos prescindir de un contexto de trato interpersonal. Es más, exigimos entablar relaciones con los demás como condición para el desarrollo de nuestra personalidad. El carácter social del ser humano, es decir, el hecho de que éste se encuentre inmerso en un mundo de relaciones intersubjetivas, e integrado en entes asociativos de diversa naturaleza, parte de una evidencia empírica, destacada, además, a lo largo de toda la historia del pensamiento.⁵ Y así, desde la etapa embrionaria manifestamos nuestra existencia como seres que vivimos en relación con los demás.⁶ Es conveniente matizar, no obstante, que el punto clave no es el mero dato fáctico de la existencia de relaciones sociales, sino la integración de ese dato en la estructura ontológica del ser humano.⁷ Con otras palabras, para llegar a ser uno mismo, para construir nuestra propia identidad ontológica, es necesario reconocer en el otro un *alter ego* porque mi yo se construye en relación con los otros.⁸

Un dato antropológico clave de la dimensión social de la persona es su capacidad de dialogar. La existencia de esta capacidad —que por definición reclama la presencia de un interlocutor, de *otro* al que se habla— prueba que

³ Cfr. Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp, 1991; D'Agostino, F., *Filosofía del derecho*, Turín, Giappichelli, 2000; Martínez-Pujalte, A. L., "Derechos humanos e identidad cultural", *Persona y Derecho*, núm. 38, 1998, pp. 120 y 121.

⁴ Cfr. Palazzani, L. "Problemi bioetici e biogiuridici nella società multiethnica", en Compagnoni, F. y D'Agostino, F. (eds.), *Il confronto interculturale: dibattiti bioetici e pratiche giuridiche, Bioetica, diritti umani e multiethnicità*, Milán, San Paolo, 2003, p. 29.

⁵ Cfr. Aparisi, A., "Practical Reason, Morality and Law", en Garcia, A. N. et al. (eds.), *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp. 364-377.

⁶ Hecho este en el que coincide tanto la historia del pensamiento como la historia del ser humano individual.

⁷ La referencia a una estructura ontológica remite a la idea de una especificidad esencial del ser humano. Para un análisis más detallado de este tema, véase Palazzani, L., *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Turín, Giappichelli, 1996, sobre todo pp. 223 y ss.

⁸ Cfr. Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia*, cit.; D'Agostino, F., *Filosofía del derecho*, cit.; Sgreccia, E., *Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*, Milán, Vita e Pensiero, 2000.

el ser humano es un ser naturalmente abierto a la relación con los demás,⁹ es un ser que, por su propia naturaleza ontológica, presenta una dimensión esencialmente relacional.¹⁰ Así, la esencia de la persona y su deseo de descubrir lo verdadero en un diálogo racional justificarían la libertad de pensamiento, de palabra, de debate: la palabra y el pensamiento son expresiones principales de la persona.¹¹ El diálogo o el encuentro entre el yo y el otro es una experiencia única y profundamente humana. Por ello, únicamente es posible entre personas que se reconozcan mutuamente.¹² Pero, además, como señala F. D'Agostino,

este reconocimiento del otro no puede ser sólo empírico (reconozco que el otro, aquel individuo que se opone a mí, es como yo), sino, sobre todo, ontológico (reconozco que el otro, como otro y no sólo como mero individuo empírico, es como yo) y, al mismo tiempo, axiológico (reconozco que el otro, como otro y no sólo como mero individuo empírico vale lo mismo que yo)". Y este reconocimiento es fundamental para que pueda establecerse un diálogo.¹³

Apenas se profundiza en el tema del diálogo, aparece una consideración esencial. Si partimos con D'Agostino¹⁴ de la existencia, desde un punto de vista empírico, de diversas formas de diálogo, veremos que es posible distinguir: el diálogo con un interlocutor presente y parlante; el diálogo que

⁹ Cfr. Aparisi, A. "Persona y género: ideología y realidad", en Aparisi, A. (ed.), *Persona y género*, Pamplona, Thomson Reuters-Aranzadi, 2011.

¹⁰ Aristóteles ya puso de manifiesto la importancia del diálogo como dato antropológico: "el hombre —afirma— es el único ser que tiene la palabra (*λογος*). La voz (*φωνή*) 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, al tener, él solo el sentido del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, etc.". Aristóteles, *Política*, I, 2, ed. bilingüe a c. de Marías J. y Araujo, M., Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951, p. 4.

¹¹ Cfr. Possenti, V., "La idea de la ley natural", en Massini, C. I., *El iusnaturalismo actual*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1996, p. 294. No voy a abordar aquí temas de tanta complejidad como la cuestión de la existencia y del conocimiento de la verdad o el problema de la universalidad del bien, de los deberes y los derechos. Simplemente quiero recordar, siguiendo la estela aristotélica, que el hombre posee la capacidad de dialogar sobre la verdad y el bien.

¹² Cfr. Aparisi, A., "Persona y género: ideología y realidad", *op. cit.*

¹³ De modo que ahí donde no exista tal reconocimiento, no puede hablarse de diálogo ni mucho menos de acuerdos, todo lo más de concurrencia de monólogos y acuerdos instrumentales, engañosos, compromisos que la parte que rechaza el reconocimiento (aún afirmándolo de palabra) negará en cuanto lo estime oportuno. Cfr. D'Agostino, F., *Bioética. Estudios de filosofía del derecho*, Madrid, Eiusna, 1996, p. 19.

¹⁴ *Idem.*

podemos calificar como “mudo”, que se efectúa a través de miradas, y, en última instancia, el diálogo con quien se halla lejos e, incluso, con quien ya no está, sin que esta circunstancia convierta a este último diálogo en menos auténtico que los anteriores. El otro se coloca ante mí como término infranqueable de referencia, no sólo físicamente, porque es capaz de *enfrentarse* a mí y de hablar conmigo, sino porque, *al ser como yo*, es constitutivo de mi propia identidad. El otro “no es un intelecto con el que yo dialogo mis capacidades intelectuales, el otro es aquel en quien me encuentro a mí mismo y que, sólo por eso, ya tiene derecho a exigirme (implícita o explícitamente) cualquier cosa: lo mínimo es un trato justo”.¹⁵ Y al obrar así, al captar la realidad del otro y de uno mismo, se manifiesta el ser que somos cada uno. Por todo esto, el respeto al otro implica una adhesión a su realidad y a la de quien la contempla.¹⁶

De este modo, de esa apertura natural del ser humano a la relación con los demás, de ese abrirse a los otros, deriva la existencia de la sociedad, pues la capacidad humana de diálogo comprende a un número potencialmente ilimitado de interlocutores. La existencia de la sociedad es, por tanto, consecuencia natural de la dimensión social de la persona, y no un mero dato empírico.¹⁷ En definitiva, sólo dentro de ella puede obtener una cobertura acabada de sus necesidades que no son meramente físicas: el devenir vital del ser humano, dirigido al cumplimiento de sus propios fines y su realización como persona, es un camino emprendido con otros seres humanos y en el contexto del grupo social.¹⁸

2. *Identidad cultural y dignidad humana*

La identidad individual se gesta en la sociedad pero no sólo implica la pertenencia a un grupo en abstracto ni se trata de una sociabilidad genéri-

¹⁵ D’Agostino, F., *Il diritto come problema teologico ed altri saggi di filosofia giurica e politica*, Turín, 1995, pp. 31 y ss.

¹⁶ R. Spaemann lo resume así: “quien ama a una persona, quien traba amistad con ella no puede dudar al mismo tiempo de su realidad. Ha de tener su vida por irreductible. Cuando digo que no puede dudar, no me estoy refiriendo a imposibilidad física o lógica, sino a una imposibilidad moral y como tal, absoluta”. Spaemann, R., *Felicidad y benevolencia*, cit., p. 156.

¹⁷ No obstante, como es sabido, esta afirmación ha sido ampliamente debatida a lo largo de la historia del pensamiento político. En la Edad Moderna destacan la visiones opuestas que defendieron autores como Thomas Hobbes (*cf.*, entre otras obras, *Elementos de derecho natural y político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales; *Leviatán*, Madrid, Ed. Nacional, 1979) y John Locke (*cf.*, entre otras de sus obras, *Carta sobre la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 1998; *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Ed. Nacional, 1980).

¹⁸ *Cf.* Martínez-Pujalte, A. L., “Derechos humanos e identidad cultural”, *op. cit.*, p. 122.

ca, sino de que el ser humano existe en el seno de un grupo social concreto. El arraigo en ese grupo determinado —arraigo que supone, entre otros aspectos, compartir ciertas pautas culturales comunes— es de una importancia radical para su adecuado desarrollo. 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 unos valores y pautas de conducta. Dentro de la comunidad se desarrolla el proceso de humanización de la persona, que implica “una universalización del individuo porque le hace participar en los valores universales, espirituales —es decir, específicamente *humanos*—, de la colectividad en la que nace”.¹⁹ Como observa Taylor, “la plena definición de la identidad individual envuelve siempre la referencia a una comunidad que la define”.²⁰ La argumentación precedente proporciona una primera conclusión: *el ser humano sólo es capaz de alcanzar su plena realización en el marco de un determinado grupo social, que posee una cultura común*. Esta afirmación, unida al principio que defiende el respeto incondicionado al ser humano, exige reconocer y respetar el marco cultural en que se desenvuelve su vida y que resulta necesario para su armónica realización. Con otras palabras, la obligación de respetar las exigencias que se derivan de la dignidad humana, junto con un análisis adecuado de su estructura ontológica y de su naturaleza social, conducen a afirmar que la persona tiene derecho a la protección de su identidad cultural. Ahora bien, aquí es necesario introducir una matización: debemos proteger las identidades culturales siempre que tal protección resulte exigida por la tutela de la dignidad humana.²¹

¹⁹ Arregui V. y Choza, J., *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad*, Madrid, Rialp, 1995, pp. 438-442. La cita es de la página 439.

²⁰ Taylor, Charles, *Sources of the Self*, cit., p. 36.

²¹ Cfr. Martínez-Pujalte, A. L., “Derechos humanos e identidad cultural”, *op. cit.*, pp. 124 y 125. La apelación a la identidad cultural es una cuestión que ha generado un amplio debate. Así, Nussbaum sostiene que lo beneficioso para todos sería la apelación a una ciudadanía universal. Nussbaum, M. C., “Patriotismo y cosmopolitismo”, *Boston Review*, octubre-noviembre de 1994. La postura de Nussbaum —para quien la patria quedaría para el ámbito de lo privado y el cosmopolitismo regiría el de lo público— ha dado lugar a un amplio debate. Así, Walzer no se deja convencer por sus argumentos porque, afirma “no soy ciudadano del mundo, como a ella le gustaría que fuese. Ni siquiera tengo conciencia de que haya un mundo del que uno pueda ser ciudadano. Nadie me ha ofrecido nunca esa ciudadanía, ni me han descrito el proceso de naturalización” (Walzer, M., “Esferas de afecto”, *op. cit.*, p. 154. De este autor véase Walzer, M., *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la igualdad*, cit. Sobre el concepto de dignidad humana cfr. Aparisi, A., “El principio de la dignidad humana como fundamento de un bioderecho global”, *Cuadernos de Bioética XXIV/2º*, 2013, pp. 201-221.

A mi modo de ver, la dignidad humana puede ser considerada como una *verdad antropológica*,²² o, lo que es lo mismo, remite a la existencia de una verdad objetiva sobre el ser humano, así como a la posibilidad de conocerla. Esta afirmación conllevaría a admitir que las exigencias derivadas de la dignidad humana son universales, revisten carácter universal, al menos en sus aspectos básicos.²³ Éste es el punto de vista que se sostiene en estas páginas. Pero, llegados a este punto, habría que añadir de nuevo un matiz. No se está proponiendo que el ser humano sea capaz de conocer, de modo inmediato, toda la verdad y la pueda formular de modo definitivo y exhaustivo, sino, más bien, que el ser humano, como ser racional, está capacitado para acercarse al conocimiento de la verdad por aproximación e integración hermenéutica progresiva. De este modo, la coexistencia y, con ella, la integración de las diversas identidades culturales, no sólo es posible sino necesaria. Pero únicamente se puede alcanzar si se reconoce y respeta la identidad antropológica (tanto en la vida propia como en la vida de los otros). A su vez, respetar las exigencias que se derivan de la dignidad humana²⁴ implica que no puede aceptarse acríticamente toda identidad —o manifestación— cultural existente amparándose en el principio de tolerancia.

Afirmar la existencia de una verdad antropológica supone admitir que existen límites: el primero es el que hace depender el respeto a una cultura concreta de que, independientemente de sus manifestaciones peculiares y diversas, esa cultura reconozca la dignidad humana. Interesa enfatizar que la propuesta no consiste en enjuiciar cada cultura con criterios subjetivos o gustos personales, sino en valorarla utilizando como medida crítica común la referencia a la inviolabilidad de la dignidad humana. Tampoco se plantea juzgar cada manifestación cultural usando como unidad de medida una cultura concreta. No se trata de crear un modelo ideal de origen occidental desde el que se pueda juzgar otras culturas. La propuesta consiste en plantear la dignidad humana como criterio común para juzgar *a todas las culturas*, ya que de la dignidad se derivan exigencias universales que el derecho debe reconocer y proteger. Y ello porque los derechos humanos sólo serán capaces de integrar las distintas manifestaciones culturales si se garantiza un

²² La expresión la tomo aquí de Palazzani, L. “Problemi bioetici e biogiuridici nella società multietnica”, *op. cit.*, p. 29.

²³ Cfr. Aparisi, A. “El principio de la dignidad humana como fundamento de un biodercho global”, *op. cit.*

²⁴ Sobre la dignidad humana y la universalidad, véase Megías, J. J., “Dignidad, universalidad y derechos humanos”, *Anuario de Filosofía del Derecho* XXII, 2005, pp. 247-263. Otras perspectivas sobre la dignidad, Serna, P., “Dignidad de la persona: un estudio jurisprudencial”, *Persona y Derecho*, núm. 41, 1999, pp. 139-196; “La dignidad humana en la Constitución europea”, *Persona y Derecho*, núm. 52, 2005, pp. 13-78.

núcleo duro inicial, un fondo de referencia en el plano de la verdad antropológica.²⁵ Y de ahí también la necesidad de recurrir a la razón práctica y a su carácter dialógico²⁶ y, por lo tanto, al consenso social “como apoyo intersubjetivo a la búsqueda de sus fundamentos objetivos y por venir exigido por el respeto de la dignidad humana”.²⁷

El respeto hacia los diversos grupos culturales se justifica porque, como ya se ha indicado, son vehículos o ambientes necesarios para la promoción y realización del bien humano, en especial del bien humano común. Con otras palabras, el respeto del derecho de los grupos a su identidad cultural se justifica en la medida en que esa identidad se ordena a la realización efectiva del bien humano. Si la manifestación cultural se convierte en una manifestación deformada de violencia contra el ser humano no puede ser tolerada. Ella misma se convierte en *intolerante*, y, en consecuencia, en *intolerable*. Precisamente, la existencia de lo intolerable es lo que da valor a lo que se puede tolerar. La universalidad de los derechos humanos propone, por tanto, un límite insuperable en el respeto a una manifestación cultural: no se puede tolerar la cultura que viola la dignidad humana.²⁸ Por eso mismo, si un grupo cultural no se manifiesta como un ambiente propicio para el bien humano, no puede justificar, de manera racional, su derecho a su identidad y a la defensa de sus particularidades y modos de vida.²⁹ La afirmación de

²⁵ Cfr. Paolucci, G. y Eid, C., *Una entrevista a Samir Khalil Samir: cien preguntas sobre el islam*, Madrid, Encuentro, 2003, p. 143. No obstante, como matiza L. Palazzani, “Che il valore assoluto della dignità umana e la teoria dei diritti umani sia una formulazione propria della cultura occidentale (i diritti umani sono stati espressi in un linguaggio occidentale, che è stato difficile tradurre in lingue non occidentali) non deriva da un pregiudizio etnocentrico, ma semmai mostra che l’Occidente ha saputo prendere coscienza di tali valori, ha saputo elevarli a paradigma di comprensione della realtà, fondandoli su basi razionali, e dunque, propri perché giustificati razionalmente (e non imposti arbitrariamente), estensibili di principio a tutti gli uomini”. Palazzani, L., “Problemi bioetici e biogiuridici nella società multietnica”, *op. cit.*, p. 31.

²⁶ Cfr. Aparisi, A., “Practical Reason, Morality and Law”, *op. cit.*

²⁷ Ollero, A., *¿Tiene razón el derecho? Entre método científico y voluntad política*, Madrid, Publicaciones del Congreso de los Diputados, 1996, p. 411.

²⁸ Cfr. Palazzani, L., “Problemi bioetici e biogiuridici nella società multietnica”, *op. cit.*, pp. 30 y 31. Obviamente esta afirmación se entiende en el contexto de una fundamentación ontológica de los derechos humanos, según la cual la dignidad humana es común a todos sin excepción, desde que comienza su ser hasta que deja de serlo con la muerte. En esta dignidad encuentran su asiento los derechos humanos, derechos que permiten y garantizan al ser humano realizarse íntegramente como tal, *con dignidad*.

²⁹ Así ocurre con prácticas tales como la muerte de los primogénitos del sexo femenino, con la castración femenina, o con el abandono a la muerte de los niños defectuosos o enfermos. Cfr. Massini, C. I., “Multiculturalismo y derechos humanos. Las propuestas liberales y el iusnaturalismo realista”, *Persona y Derecho*, núm. 48, 2003, p. 75.

que la tutela de la identidad cultural se fundamenta en la exigencia de respeto a la dignidad humana conduce a deducir nítidamente los límites que definirían el derecho a la protección de la cultura: la protección de la identidad cultural abarca exclusivamente a aquellas pautas o manifestaciones culturales que no lesionen la dignidad humana. Esta postura supone admitir la existencia de algo común a todos los que pertenecen al género humano y que justifica la denominación de derechos humanos universales.

III. UNIVERSALIDAD E INTERCULTURALIDAD ¿ES POSIBLE LA CONCILIACIÓN?

1. *El problema de los modelos asimilacionistas y relativistas*

De acuerdo con estos presupuestos, no es posible un acercamiento adecuado al problema de la diversidad desde el modelo de la asimilación, que se basa en la absolutización de una cultura sobre otra. Éste es el modo de proceder en el ámbito de algunas sociedades multiculturales donde se sostiene que los inmigrantes deben *identificarse* con las costumbres del país de acogida. De este modo, al ir adquiriendo gradualmente las nuevas concepciones y hábitos, van perdiendo, progresivamente, su propia identidad.³⁰ Se trata de un proceso de *asimilación* que propone que el extranjero se identifique totalmente no sólo con las leyes y la lengua del nuevo país, sino también con su cultura y sus comportamientos, renunciando —siendo ésta una de las exigencias fundamentales— a toda peculiaridad propia.³¹

Pero esta fórmula de asimilación ha evidenciado límites e inconvenientes. La idea de imponer una cultura es manifiestamente arrogante: aplicar arbitrariamente una jerarquización de las culturas considerando los valores propios como los únicos posibles manifiesta una concepción muy limitada de la riqueza cultural humana porque, al absolutizar una cultura respecto de otra, se cierran las puertas a un posible diálogo intercultural, negando

³⁰ Cfr. Palazzani, L., “Problemi bioetici e biogiuridici nella società multietnica”, *op. cit.*, pp. 19 y 20.

³¹ A grandes rasgos, ésta es la propuesta francesa: en nombre de la llamada *laïcité* se hace a todos, teóricamente iguales ante el Estado. Esta propuesta es distinta del modelo estadounidense denominado *melting pot*. En este modelo “el inmigrante debe fundirse con la población local pero puede mantener prerrogativas propias en el ámbito cultural y de las costumbres... [No obstante] este modelo, válido durante un tiempo, ha mostrado sus límites. Factores como las nuevas oleadas migratorias y los distintos índices de crecimiento demográfico dentro de las diferentes comunidades étnicas han puesto en crisis el conjunto de valores compartidos que formaban el “núcleo duro” de la sociedad estadounidense”. Véase Paolucci, G. y Eid, C., *op. cit.*, pp. 140 y 141.

así la igualdad entre los seres humanos. Desde esta perspectiva, se trataría de una postura discriminatoria.³² Supone un rechazo a la pluralidad cultural y favorece a quienes están más cercanos al modelo social y cultural central.³³

Pero el hecho de la diversidad cultural tampoco puede afrontarse desde la concepción multiculturalista. Esta postura se encuentra estrechamente ligada al relativismo cultural, que rechaza la posibilidad de establecer comparaciones y jerarquías entre las manifestaciones de las diversas culturas. El relativismo aboga por *tolerar* —en este contexto equivale a justificar—³⁴ cada cultura por el simple hecho de existir; se inclina por acogerla tal y como se manifiesta. Argumenta, desde una actitud *neutral* y *acrítica*,³⁵ propia de la teoría liberal moderna, que todas las culturas tienen la misma dignidad y pueden convivir. Defiende que la pluralidad de las expresiones es, en sí misma, garantía suficiente de riqueza y de mejoramiento de la convivencia social en cuanto que evita el enfrentamiento entre culturas.³⁶ De este

³² No obstante, conviene matizar que el rechazo a esta forma de imperialismo, característico del mundo occidental, no significa que los valores propios de la cultura occidental no puedan defenderse como valores universales. La cuestión está en que tal defensa no puede basarse en la afirmación arbitraria de su superioridad cultural. Cfr. Palazzani, L., “Problemi bioetici e biogiuridici nella società multiethnica”, *op. cit.*, p. 20.

³³ Cfr. Fernández, E., “¿Cómo conjugar universalidad y diversidad?”, *Persona y Derecho*, núm. 49, 2003, p. 410.

³⁴ Por eso es importante diferenciar el *principio de tolerancia* en sentido estricto, que busca garantizar las condiciones idóneas para el desarrollo de un debate social que permita encontrar el fundamento para responder a los nuevos conflictos que surgen, del *principio pragmático de tolerancia* o relativista. Este último niega la posibilidad humana de acceso a la verdad. Por tanto, al no existir los errores o las acciones intrínsecamente malas no hay posturas que deban ser combatidas, todas deben ser igualmente aceptadas. Cfr. D’Agostino, F., *Filosofía del Derecho*, *cit.*, pp. 227-232.

³⁵ Señala A. MacIntyre que “es un dogma central de la reciente teoría política y moral liberal que las instituciones públicas y, especialmente las gubernamentales, deberían ser sistemáticamente neutrales entre ideas rivales acerca de qué es el bien humano. La adhesión a cualquier concepción particular del bien humano debería ser, desde el punto de vista liberal, un asunto de preferencia individual y elección privada, y es contrario a la racionalidad requerir de cualquier persona que acuerde con otra el otorgar su adhesión a alguna opinión particular”. MacIntyre, A., “La privatización del bien”, en Massini, C. I., *El iusnaturalismo actual*, *cit.*, pp. 217 y 218. Son diversas los escritos en los que Alasdair MacIntyre ha criticado la reivindicación que, desde el mundo liberal, se hace de pretender un saber único, universal y neutral, hasta el punto de elaborar un marco objetivo de reglas de justicia que permitan convivir a concepciones del bien diferentes entre sí. Entre otras cosas, MacIntyre critica que la aplicación de esta pretensión ha conducido a formas evidentes de empobrecimiento moral y político. Véase, entre otros, MacIntyre, A., *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Londres, Duckworth, 1981, capítulo 17. Un buen resumen del pensamiento de MacIntyre puede encontrarse en Herrera, M., *Liberalismo versus comunitarismo. Seis voces para un debate y una propuesta*, Cizur, Thomson-Aranzadi, 2007, pp. 107-154.

³⁶ Cfr. Paolucci G. y Eid, C., *op. cit.*, p. 141.

modo, las respuestas variarán de una cultura a otra, es decir, serán el producto histórico y social de cada cultura, convirtiéndose cada una de éstas en un sistema cerrado (auto-referencial), contingente y relativo. Eso sí, todas las propuestas deberán ser igualmente respetadas.³⁷ Llegados a este punto conviene matizar que el relativismo cultural no implica el reconocimiento de la variabilidad cultural. El relativismo va más allá y sostiene la imposibilidad de reconstruir la pluralidad en unidad, de reencontrar en la multiplicidad una verdad común. Con otras palabras, se acomoda en la pluralidad pero no busca la unidad. Es más, entiende que tal unidad reprime la originalidad y oprime lo propio, lo particular.³⁸ Por ello, rechaza la posibilidad de un diálogo intercultural que busque una integración en la formulación de valores y normas universales. Lo que, a su vez, conduce al aislamiento, a la separación absoluta entre las diversas comunidades.

Esta visión conlleva dificultades para aceptar una universalidad de los derechos, y, en definitiva, la propia noción de derechos humanos. Asumir esta postura implicaría reconocer también que todas las prácticas sociales, aun aquellas que atentan contra los derechos básicos de las personas, deben tolerarse siempre que se apele al argumento de la existencia respecto de ellas de un consenso entre los miembros de grupo.³⁹ Además, como señala E. Fernández, en la mayor parte de los casos, quienes apoyan tales prácticas no son las víctimas —que no suelen participar del consenso social favorable a ellas— sino los que detentan el poder dentro del grupo. De este modo, la libertad, la igualdad y los derechos de los individuos ceden ante el relativismo cultural radical que reforzaría a los poderes autoritarios. La consecuencia es la imposición o supremacía del grupo o, más exactamente, de quienes en él ostentan el poder sobre los individuos. En definitiva, la imposición de los derechos de la colectividad sobre los derechos de las personas. Frente a ello es necesario invocar el papel de los derechos humanos, en cuanto derechos de la persona, como límites que se sitúan por encima del orden social, de las tradiciones, de los códigos culturales.⁴⁰

2. Una propuesta para el entendimiento

Si admitimos la unidad del género humano, debemos aceptar que la exigencia de respeto a la persona tiene un significado universal concretado

³⁷ Cfr. Palazzani, L., “Problemi bioetici e biogiuridici nella società multietnica”, *op. cit.*, pp. 22 y ss.

³⁸ Cfr. D’Agostino, F., *Filosofía del derecho*, *cit.*, p. 261.

³⁹ Cfr. Fernández, E., “¿Cómo conjugar universalidad y diversidad?”, *op. cit.*, p. 420.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 421.

en el respeto a los derechos humanos básicos, aplicable a todo individuo. La dignidad es un bien *intracultural*, en el sentido de que las culturas que se opongan a él no merecen, en este sentido, ser respetadas.⁴¹

Es cierto que el ser humano no puede prescindir de un contexto cultural (es más, entre las nociones de naturaleza y cultura existe una estrecha correlación)⁴² y que las manifestaciones culturales son múltiples y diversas, pero, como venimos señalando, las peculiaridades propias no pueden negar el reconocimiento de su identidad antropológica. Como dice D'Agostino, el ser extranjero es una categoría empírica, quizá jurídica (sólo jurídico-positiva), pero no es una categoría antropológica, filosófica o teológica; prueba de ello es el hecho de que con cualquier hombre, incluso con uno "extranjero" es posible, en principio, hablar y llegar a un acuerdo. Nadie es totalmente extranjero a los ojos de otro para que, de entrada, la posibilidad de entablar un diálogo con él sea impensable. Ningún idioma o lenguaje es absolutamente intraducible. Ningún valor ético, incluso el que nos parezca más duro de compartir, es totalmente incomprensible y, por tanto, incomunicable.⁴³

El hombre, decía Aristóteles, es un ser político por ser un animal racional, porque organiza racionalmente la convivencia.⁴⁴ La convivencia humana tiene como base el hecho de la pluralidad. Tal pluralidad es co-sustancial a la realidad humana: la sociedad aglutina a personas diferentes por su cultura, su lengua, su religión, etcétera. En una misma sociedad coexisten personas con orígenes culturales o con planteamientos ideológicos muy diversos y, para convivir, es necesario crear un espacio donde cada uno sea alguien en relación con los demás, de tal manera que se respete así el hecho de la pluralidad. El concepto de pluralidad (ya sea en clave cultural, religiosa, lingüística, etcétera) es esencial para la política porque invita a equilibrar individualidad y sociabilidad humanas. Sin embargo, organizar esta pluralidad compaginando las diferencias propias derivadas del carácter plural de los ciudadanos no es una tarea sencilla. Se trata de evitar, por un

⁴¹ Cfr. Martínez-Pujalte, A. L., "Derechos humanos e identidad cultural", *op. cit.*, p. 133. Precisamente, existe acuerdo generalizado en lo que respecta a considerar que el fundamento de los derechos se encuentra en la dignidad humana.

⁴² En este punto A. Llano ha escrito con acierto que "conviene tener presente algo que se sabe, como poco, desde la polémica de los filósofos de la escuela de Atenas con los sofistas: que todas las realidades humanas están mediadas por la cultura, pero que esas mismas realidades no se reducen a su mediación cultural. En toda expresión cultural... hay un "recuerdo de la naturaleza" humana que en ella se manifiesta". Llano, A., *Humanismo cívico*, Barcelona, Ariel, 1999, p. 154.

⁴³ Cfr. D'Agostino, F., *Bioética. Estudios de...*, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁴ Cfr. Aristóteles *Política*, trad. Francisco de P. Samaranch, Bilbao, Aguilar, I, 2 (1253^a-), 1982, pp. 679 y 680.

lado, los elementos de conflicto y de dominación del más fuerte sobre el más débil, y, simultáneamente, favorecer, en el seno de una convivencia pacífica, la expresión de la potencialidad positiva que el interculturalismo implica de por sí.⁴⁵ Esto sólo será posible si la pluralidad social —definida por fines particulares y concretos— confluye en la aspiración común a una unidad social. Dicha unidad social, a su vez, debe tener en su horizonte unos fines que, tradicionalmente, se han englobado bajo el concepto de bien común. Éste representa un principio cohesionador, vinculador de un grupo humano de orden social.⁴⁶ Es decir, se trata de dirigir el dato de la interculturalidad hacia un objetivo de bien común.

Por bien común no se está haciendo referencia a una generalidad que elimina particularidades, no es un bien que anule las subjetividades. Tampoco equivale al concepto de interés general, consagrado por el liberalismo anglosajón y que incide en el aspecto individual y subjetivo. El bien común es un bien predicable, conjuntamente, de los miembros de una comunidad. Se trata, en consecuencia, de un bien dinámico, no estático, reflejo de una sociedad viva que aspira a cohesionar a todos los miembros de una comunidad, evitando individualismos y colectivismos excluyentes. El bien común puede ser una pieza clave del discurso de los derechos humanos porque al remitir a un principio cohesionador puede lograr que los individuos se comprometan con una concepción del bien humano suficientemente determinada y racionalmente justificable que pueda aglutinar las diversas culturas.

La construcción de una sociedad intercultural en la que quepan las diversas manifestaciones culturales exige un fondo de referencia común, a partir del cual pueda edificarse una convivencia armónica. Sólo así se podrán proponer principios válidos en todas las culturas, aptos para aplicarse y superar la pretendida heterogeneidad e inconmensurabilidad de las distintas identidades culturales. La propuesta concreta que se defiende es que la protección de la dignidad, cuyas exigencias se concretan en la tutela de los derechos humanos,⁴⁷ es precisamente el cimiento sobre el que se debe edificar ese marco de convivencia. De este modo, la conciliación entre los

⁴⁵ Cfr. Dalla Torre, G., “Multietnicità, bioetica e diritto”, en Compagnoni, F. y D’Agostino, F. (eds.), *Bioetica, diritti umani e multietnicità*, Milán, San Paolo, 2001, p. 30.

⁴⁶ Señala A. MacIntyre que “...en cualquier visión esencialmente aristotélica o tomista, el acuerdo racional sobre las normas morales [normas sociales de convivencia] presupone siempre el acuerdo racional acerca de la naturaleza del bien humano”. MacIntyre, A., “La privatización del bien”, *op. cit.*, p. 217.

⁴⁷ Cfr. Aparisi, A., “El principio de la dignidad humana como fundamento de un bio-derecho global”, *op. cit.* Hay autores que discrepan de esta postura, véase Hoerster, N., *En defensa del positivismo jurídico*, Barcelona, Gedisa, 1992.

derechos humanos y las distintas culturas no sólo es posible sino necesaria. En términos más concretos, tal conciliación debe cuidar para que, por un lado, se garanticen las identidades culturales de los diversos grupos sociales —garantía que no puede reducirse a un mero respeto pasivo, sino que implica su promoción activa, en cuanto que la protección de la identidad cultural viene demandada por la dignidad humana—, y, por otro lado, tiene que velar para que, actuando a su vez como límite, se garanticen las restantes exigencias de esta misma dignidad.⁴⁸

IV. CONSIDERACIONES FINALES

Parece evidente que el fenómeno de la diversidad cultural exige, desde una óptica jurídica, conjugar dos vías de actuación aparentemente opuestas, pero, en realidad, complementarias: asegurar la igualdad (derivada del reconocimiento de una naturaleza común, de una misma dignidad humana) y promover la diferencia (la especificidad de cada cultura es digna de respeto y debe ser respetada). Más en concreto, asegurar la igualdad por cuanto todos los seres humanos, más allá de su pertenencia a uno u otro grupo cultural, son merecedores de respeto incondicionado por el hecho de ser seres humanos. Y este respeto incondicionado exige la garantía de la igualdad de todos en el disfrute de sus derechos básicos. Afirmar, como se viene sosteniendo, la igualdad en los derechos básicos implica, entre otras cosas, que, por un lado, 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. Y, por otro lado, que dicha igualdad debe garantizarse, incluso frente a la propia comunidad cultural. Tal afirmación exige la erradicación de aquellas prácticas que, aunque se basen en tradiciones culturales, sean contrarias a las exigencias básicas de la dignidad humana.⁴⁹

En general, se debe decir que los derechos se asientan sobre razones justificativas: los derechos son universales si las razones que los justifican lo son. Los derechos se justifican en consideraciones universales que guardan relación con la dignidad humana: el respeto a valores como la vida humana, la libertad, el bienestar, la solidaridad y la justicia. En consecuencia, se podría llegar a la conclusión de que los derechos humanos son aquellos derechos dotados de una justificación axiológica universal, sea cual sea el modo

⁴⁸ Cfr. Martínez-Pujalte, A. L., “Derechos humanos e identidad cultural”, *op. cit.*, pp. 146 y 147.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 134-138.

en que se plasmen. El fin de los derechos no reside en los derechos mismos, sino en los valores que, a través de ellos, son reconocidos o atribuidos.⁵⁰

En definitiva, siguiendo a J. J. Megías,

toda sociedad desarrollada debe ser consciente de que no puede existir como una isla; y todo inmigrante debe reconocer que no se puede amparar en su drama personal o familiar para llevar al lugar de destino la ruptura de la convivencia pacífica y armoniosa. Es cierto que los países desarrollados deben ser solidarios con quienes lo necesitan —están obligados a serlo—, y un modo de manifestar tal solidaridad es el de permitir la entrada de inmigrantes, pero el bien común de todos los ciudadanos podrán exigir que, en determinadas ocasiones, se puedan imponer restricciones a la diversidad cultural —no a la entrada de personas—, restricciones a aquellas diferencias culturales que pudieran poner en peligro la estabilidad social y la dignidad personal.⁵¹

⁵⁰ Cfr. Viola, F., *Los derechos humanos ¿una nueva forma de derecho natural?*, conferencia impartida en la Universidad de Navarra, 25 de mayo de 2007.

⁵¹ Megías, J. J., “Inmigración e integración social: doctrinas dominantes”, en Aparisi A. y Díaz de Terán, M. C., *Pluralismo cultural y democracia*, Cizur, Thomson-Reuters, 2009, pp. 85 y 86.