

DIVERSIDAD Y DIÁLOGO INTERCULTURAL: UN HORIZONTE RENOVADO DE LA JUSTICIA EN EUROPA

GUILLERMO DÍAZ PINTOS (*)

SUMARIO: RESUMEN.—LA DIVERSIDAD CULTURAL EN LOS ORÍGENES DE LA UNIÓN EUROPEA.—DIVERSIDAD CULTURAL Y MEDIDAS ANTI-DISCRIMINACIÓN.—LA JUSTICIA COMO IGUALDAD ANTE LA LEY.—EL DISCURSO SOBRE LOS DERECHOS INDIVIDUALES.—JUSTICIA, DIVERSIDAD Y COOPERACIÓN.—JUSTICIA, DERECHOS HUMANOS Y BIEN COMÚN.—EL «DIÁLOGO INTERCULTURAL» EN EUROPA: UN HORIZONTE RENOVADO DE LA JUSTICIA.—LA PROPUESTA DEL LIBRO BLANCO «*LIVING TOGETHER AS EQUALS IN DIGNITY*». EL DIÁLOGO COMO FUNDAMENTO DEL VÍNCULO SOCIAL Y EL PRINCIPIO DEMOCRÁTICO.

(*) Universidad de Castilla-La Mancha.

RESUMEN

En este trabajo se estudia el diálogo intercultural desde la perspectiva de la teoría de la justicia, como una apertura de este principio rector de las relaciones sociales a la dimensión ética de la *solidaridad* para conformar un proyecto de vida en común. Ello implica una nueva consideración de la igualdad que el principio de justicia reclama, capaz de superar las deficiencias de las medidas anti-discriminación, basadas en el principio de igualdad ante la ley, en su pretensión de lograr la equiparación de derechos de los grupos minoritarios. En el último apartado se caracteriza el tipo de acción humana identificada como «diálogo», en la que se fundamenta la existencia de la vinculación social y la medida de su cohesión en una sociedad intercultural que se pueda calificar democrática.

LA DIVERSIDAD CULTURAL EN LOS ORÍGENES DE LA UNIÓN EUROPEA

Desde una perspectiva histórica la *diversidad cultural* ha estado presente desde los orígenes del proceso de construcción europea. En el relato de sus memorias, al referirse a las conversaciones preparatorias de la CECA, Jean MONNET señala que «cuando se reúne a *hombres de orígenes distintos*, se les pone frente a un mismo problema y se les encarga de resolverlo, dejan de ser los mismos. Desde el momento en que ya no están ahí para defender intereses, adoptan sin esfuerzo la misma perspec-

tiva» (1). Por su parte, en una conferencia impartida en Suiza sobre la misión de Francia en el mundo, Robert SCHUMAN señala: «todos nosotros formamos parte de una Europa consciente de la solidaridad de los pueblos europeos, *cualesquiera que sean su régimen político o tradiciones*. En este bien común europeo se confunden todos los bienes particulares; se sirve a cada uno de éstos en la medida en la que se sirve al conjunto, y recíprocamente» (2).

Para apreciar el valor de estas declaraciones hay que precisar que la diversidad cultural existente en los orígenes de la Unión Europea se considera en ellas *desde la perspectiva de los Estados* que iniciaban su gran proyecto de asociación, en el sentido de que cada uno se revelaba como portador de una identidad cultural homogénea. La consideración de la diversidad desde esta particular perspectiva es lo que favoreció el proceso de integración por medio de un *diálogo intercultural*, que corrió paralelo a la conservación de la soberanía de los Estados en cuanto éstos se mantenían dueños de los Tratados (3).

Es bien sabido que la Unión Europea es una organización internacional *sui generis*, que desborda su categorización como mero organismo intergubernamental y, por otra parte, no alcanza el régimen característico de un Estado federal. Su dirección política discurre en un equilibrio entre elementos típicos de una federación y otros dirigidos a preservar la soberanía nacional de los Estados (4). La garantía jurídica de la identidad cultural de los

(1) MONNET, J., *Memorias*, Madrid, Editorial Siglo XXI, 1985, p. 242.

(2) SCHUMAN, R., «La misión de la France dans le monde», *Discursos, escritos y vídeos de Robert Schuman y Jean Monnet*. Fondo Schuman. Lausana. Archivos de la Fundación Jean Monnet, citado en BAREA MATEO, M. (dir.), *En los orígenes de la Unión Europea*, Madrid, Asociación para la Investigación y la Docencia Universitas, 2003, p. 77.

(3) El temor a que la «unión cada vez más estrecha entre los pueblos» (art. 1 del Tratado de la Unión Europea), mediante la realización del mercado único, amenazara la diversidad cultural de los Estados explica la provisión del núm. 3 del art. 6 en la que se declara que «la Unión respetará la identidad nacional de sus Estados miembros».

(4) «La Unión Europea no se orienta a su transformación en un *Súper-Estado*, sin embargo se debate en un equilibrio entre el todo y las partes, entre la autonomía nacional y la coordinación. Es todavía incierto el nivel de unidad y de diversidad con el que la Unión se puede mantener». OLSEN, J. P. *Europe in Search of Political Order: An Institutional*

Estados, a través de la preservación de su soberanía, es lo que ha hecho posible un *diálogo intercultural* entre sus representantes que ha sido esencial en el proceso de integración. En el discurso académico se alude a la Unión Europea como una «arena política» en donde se ganan y se pierden batallas (5), lo que se traduce en la necesidad de negociar y convencer en un contexto de comunicación entre culturas diversas, en el que las posturas contrarias han de ser consideradas y entendidas para alcanzar acuerdos que beneficien a todos (6).

Desde la perspectiva de los Estados, la diversidad cultural como fuente potencial de conflictos, afrontada a través del diálogo y el respeto mutuo, ha podido orientar en una dirección consistente el proceso de integración europea. La Unión no ha dejado de atraer hacia sí nuevos miembros, la agenda de temas en los que interviene ha aumentado y sus competencias institucionales se han reforzado con el transcurso del tiempo. La resolución de conflictos, a través de la capacidad de confrontar ideas, creencias y valores, opiniones, estilos de vida, pautas de comportamiento, etc., que encuentra su espacio y ámbito de expresión en las sociedades democráticas, se ha manifestado como parte integrante del vínculo social generado con el proceso de integración europeo. El *diálogo intercultural a nivel de los Estados* como instrumento fundamental de integración ha servido para crecer en autocontrol y promover la habilidad para actuar por las vías del respeto y la cooperación.

Perspective on Unity/Diversity, Citizens/Their Helpers, Democratic Design/ Historical Drift and the Co-existence of Orders. Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2007, pp. 44-45.

(5) SCHENDELEN, R., *Machiavelli in Brussels: The Art of Lobbying the EU*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2002.

(6) El multilingüe Parlamento Europeo, como único foro de representación política directa de los pueblos de Europa, puede considerarse el centro de este *diálogo intercultural*. Es notorio que las facciones y posiciones fundamentales en los debates discurren entre las distintas ideas en disputa, convocando agrupaciones políticas afines integradas por miembros de Estados Miembros diferentes, y no en función de la nacionalidad de los representantes. La cohesión interna de los grupos políticos en el Parlamento Europeo es mayor que la cohesión derivada de la procedencia nacional de los representantes. CORBETT, G., JACOBS, F. y SHACKLETON, M. *The European Parliament*, Londres, Harper, 7.^a ed., 2007, p. 108.

DIVERSIDAD CULTURAL Y MEDIDAS ANTI-DISCRIMINACIÓN

El impacto de la diversidad cultural en la construcción de una Europa unida(7) se volvió a plantear con fuerza con ocasión de la candidatura para el ingreso de nuevos Estados del Este y de Europa Central, a comienzos de los años 90, aunque esta vez *con un espíritu alejado de la conciliación que inspiró los orígenes*. La Europa de los 15 temían el peligro de «importar» las tensiones étnicas y sociales existentes en los Estados candidatos a la adhesión, y, con ello, el deterioro de la seguridad y estabilidad en perjuicio de la Unión. Sin duda, este temor estaba influenciado por la caída de Yugoslavia y el deseo de prevenir otros casos de limpieza étnica en contra de determinadas minorías(8).

En estas nuevas circunstancias, el problema de la diversidad no se afrontó mediante un diálogo constructivo, análogo al que dio origen a los Tratados fundacionales de la UE, sino que se intentó resolver mediante *regulaciones dirigidas a asegurar la igualdad y eliminar la discriminación*. Los Estados miembros exigieron a los Estados candidatos a la adhesión políticas «decentes» con las minorías como condición inexcusable para ingresar en la UE. En la Cumbre de Copenhague de 1993, El Consejo Europeo decidió que los candidatos deberían «haber logrado la estabilidad de las instituciones que garantizan la democracia, el imperio de la ley, los derechos humanos y *el respeto de las minorías*»(9).

(7) «Unidad en la diversidad» es el lema de la UE. Esta divisa significa que en la UE los europeos trabajan juntos en aras de la paz y la prosperidad, y que las numerosas culturas, tradiciones y lenguas de Europa constituyen un activo positivo para el continente (http://europa.eu/abc/symbols/motto/index_es.htm).

(8) WILLIAMS, A., *EU Human Rights Policies: A Study in Irony*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2004, pp. 68 y ss.

(9) Conclusiones del Consejo Europeo de Copenhague, 21-22 de junio de 1993. Conclusión 7.a.iii ([http://ue.eu.int/ueDocs/cms_Data/docs/pressData/en/ec/7292_1 .pdf](http://ue.eu.int/ueDocs/cms_Data/docs/pressData/en/ec/7292_1.pdf)). La monitorización de las políticas de protección de las minorías de los Estados candidatos seguía, en lo fundamental, la línea marcada por el Consejo de Europa en el *Convenio marco para la protección de las minorías nacionales* (Estrasburgo, 1 de febrero de 1995). El Convenio no proporciona una definición de minoría, aunque especifica derechos individuales y colectivos, y las obligaciones de los Estados: «Las Partes se comprometen a promover las condiciones necesarias para permitir a las personas pertenecientes a minorías nacionales mantener y desa-

Ello supuso una rebaja en la consideración de la igualdad que la justicia reclama. De una *igualdad inspirada en la necesidad de colaboración*, por la que todos deben aportar lo mismo según sus posibilidades, atendiendo a la diversidad de cada parte en la conformación de un proyecto común, se pasó a una *igualdad entendida como igualdad ante la ley*, que inspiró la idea posthobbesiana de justicia, sirvió de fundamento al positivismo jurídico, y que Kant erigió en criterio de juridicidad(10).

El régimen *multicultural* impuesto de esta forma para asegurar la igualdad de los grupos minoritarios, alternativo al *intercultural* que inspiró en sus orígenes las relaciones entre los Estados europeos, dio lugar a un doble rasero en el tratamiento del fenómeno de la diversidad cultural en Europa. La UE desarrolló un régimen de «gobierno de la diversidad» para los países de Europa Central y del Este, siguiendo una *política de condicionalidad* para su ingreso, claramente dissociado del régimen vigente dentro de los propios Estados miembros. En ellos, el trato de las minorías variaba, desde la provisión de instrumentos legales que las protegían y fomentaban su participación política, hasta la negación de su misma existencia, según quedaba reflejado en una homogeneidad constitucional(11). El reconocimiento y protección de las minorías, abandonado a la agenda política independiente de cada Estado miembro, fue objeto de denuncia por numerosos analistas. Por otra parte, los Estados candidatos a la adhesión efectuaron cambios legislativos e institucionales al respecto, aunque «más con intención de cubrir requisitos que de solucionar los problemas»(12).

rollar su cultura, así como preservar los elementos esenciales de su identidad, a saber, su religión, lengua, tradiciones y patrimonio cultural (...), y se abstendrán de toda política o práctica encaminada a la asimilación contra su voluntad de personas pertenecientes a minorías nacionales y protegerán a esas personas contra toda acción destinada a dicha asimilación» (art. 5).

(10) En el pensamiento kantiano, que separa con un limpio corte derecho y moral, legalidad significa conformidad de la acción con la ley, que así sólo se somete a la jurisdicción del Estado, en cuanto ejecutor del derecho y guardián del funcionamiento externo y sin roces de las relaciones humanas. Por el contrario, para este autor la moralidad afecta al motivo y nada más que al motivo de la acción, y su esfera es la interioridad del individuo. KANT, I. *Crítica de la razón práctica*, MIÑANA Y VILLAGRASA, E. y GARCÍA MORENTE, M. (trads.) Madrid, Espasa-Calpe, 1975.

(11) SASSE, G., «Minority Rights and EU Enlargement: Normative Overstretch or Effective Conditionality?», en TOGGENBURG, G. N., *Minority Protection and the Enlarged European Union: The Way Forward*, Budapest, Open Society Institute, 2004, pp. 59-84.

(12) Open Society Institute: *Monitoring the EU Accession Process: Minority Protection*, vol. II: *Case Studies in Selected Member States*, Budapest-Nueva York, 2002, p. 17.

Cuando en 2004 se consumó la ampliación de la UE, ante el reconocimiento de la necesidad de desarrollar una política unitaria a nivel comunitario, se siguió en la línea de asegurar la igualdad reprimiendo la discriminación. Ello dio lugar a un cuerpo legislativo que enriqueció el acervo comunitario, aunque de forma un tanto incompleta y raquítica para lograr el objetivo de igualdad que se estaba buscando. El derecho anti-discriminación comunitario refleja en la actualidad un régimen que *discrimina entre las causas de discriminación* reguladas por la ley, según se refleja en la tabla siguiente:

JERARQUÍA DE LA IGUALDAD EN LA UE

	Discriminación por sexo	Discriminación por motivos étnicos o raciales	Discriminación por religión, creencias, discapacidad, edad, orientación sexual
Empleo	x	x	x
Formación profesional	x	x	x
Condiciones laborales	x	x	x
Organizaciones sindicales	x	x	x
Seguridad Social	x	x	#
Ayudas sociales	0	x	#
Asistencia sanitaria	0	x	#
Promoción social	0	x	#
Educación	0	x	#
Bienes, servicios, alojamiento	x	x	#

x = Cubierto por legislación vinculante.

0 = No cubierto.

= Cubierto por una propuesta de la Comisión de nueva Directiva: COM (2008) 426, de 2 de julio de 2008.

Origen: SWIEBEL, J., «Intercultural dialogue and diversity within the EU», Intervención en el Seminario: *European Parliament to Campus for Intercultural Dialogue and the European Neighbourhood Policy in the Carpathian Area* (Timisoara, Rumania, 4-11 de junio de 2008).

LA JUSTICIA COMO IGUALDAD ANTE LA LEY

La pretensión de erradicar la discriminación de las minorías mediante medidas legislativas forzadas, o restableciendo la igualdad en los casos en que se conculque, sólo cuenta con el criterio cualitativo de la pertenencia de los individuos a una determinada minoría. Éste es el único factor que hace razonable la equiparación *según la valoración que dicha pertenencia tiene en el «imaginario social»*, del cual depende la jerarquía de bienes y valores vigentes en la sociedad(13). De esta manera, el pretendido control de la discriminación no tiene en cuenta la totalidad de la persona, sino sólo una dimensión de su personalidad. Consecuentemente, la *aspiración a la socialidad* de los individuos que integran las minorías queda circunscrita al círculo cerrado de actividades y relaciones que conforman la identidad de su grupo, cuya valoración —y consiguientes medidas de «igualación» — depende de la jerarquía *contingente* de valoraciones políticas y sociales vigentes en cada momento histórico o en cada circunstancia particular(14).

Es evidente que el libre juego de las valoraciones sociales, vigentes en función de las necesidades sentidas en la sociedad y manifes-

(13) Los imaginarios sociales producen los valores, las apreciaciones, los gustos, los ideales y las conductas de las personas que conforman una cultura. El imaginario es el efecto de una compleja red de relaciones entre discursos y prácticas sociales, interactúa con las individualidades. Se constituye a partir de las coincidencias valorativas de las personas, se manifiesta en lo simbólico a través del lenguaje y en la conducta social. El imaginario influye con independencia de las voluntades individuales, aunque necesita de ellas para materializarse. Se instala en las distintas instituciones que componen la sociedad, y actúa en todas las instancias sociales. El imaginario no suscita uniformidad de conductas, sino más bien señala tendencias. Los individuos, a partir de la valoración imaginaria colectiva, dispone de parámetros para juzgar y para actuar, y sus juicios y actuaciones inciden también en el depósito del imaginario, el cual funciona como idea regulativa de las conductas. Las ideas regulativas, no existen en la realidad material, pero existen en la imaginación individual y en el imaginario colectivo, y producen efectos en la realidad. http://es.wikipedia.org/wiki/Imaginario_social. GIBBONS, M.; LIMOGES, C.; NOWOTNY, H.; SCHWARTZMAN, S.; SCOTT, P. y TROW, M., *La nueva producción del conocimiento*, Barcelona, Pomares-Corredor, 1997.

(14) Se puede considerar cómo el grupo de individuos con antecedentes penales puede considerarse, asimismo, una minoría, en cuanto están afectados por dicha *cualidad*, y que es un grupo que adolece de una falta de tratamiento «igualitario» al ser excluidos, en función de su valoración social, de determinados derechos, como puede ser el de acceso a la función pública.

tadas en el ámbito de la opinión pública, no puede traer consigo la igualdad que la justicia reclama. La normativa anti-discriminación dirigida a asegurar la igualdad ante la ley de los grupos minoritarios funciona frenando e imponiendo límites a un juego de fuerzas en los que impera el provecho propio del individuo o del grupo al que representa. Así, se puede apreciar cómo la legislación y las políticas de la UE en relación con las minorías han alterado el fuerte sentido comunitario de los criterios establecidos en la Cumbre de Copenhague de 1993 para los países del Este candidatos a la adhesión, entre los que se mencionaba la *protección y respeto de las minorías*. Una vez consumada la ampliación, la regulación anti-discriminación se ha reconducido hacia una protección basada en los derechos individuales, lo que debilita considerablemente el discurso en favor de la diversidad. El Tratado Europeo de Lisboa (2007), que sustituye a la fallida Constitución para Europa propuesta en el 2004, afirma en su artículo segundo que «la Unión se fundamenta en los valores de respeto de la dignidad humana, libertad, democracia, igualdad, Estado de Derecho y respeto de los derechos humanos, incluidos *los derechos de las personas pertenecientes a minorías*».

El principio normativo de igualdad, interpretado como *igualdad ante la ley*, reduce la ley a una medida de seguridad que tiene por objeto la realización y mantenimiento de una convivencia sin roces, y confina la iniciativa política al mero papel de «administrar» la diversidad en función del ideal de igualdad. En la consecución de este objetivo, la diversidad se maneja generalmente como un argumento en favor de las minorías que necesitan protección. Es la divisa de comunidades menores que quieren continuar con su tradición y preservar su identidad. Pero puede igualmente servir como argumento político para reforzar la identidad de las comunidades mayoritarias, favoreciendo movimientos populistas y nacionalistas del tipo: «los nuestros primero» (15). Debido a esta ambigüedad, las medidas anti-discriminación

(15) BOGDANDY, A., *The European Union as a Situation, Executive and Promoter of the International Law of Cultural Diversity - Elements of a Beautiful Friendship*. Jean Monnet Working Paper 13/07, Nueva York, New York University School of Law, 2007. (<http://www.jeanmonnetprogram.org/papers/07/071301.html>). Es significativo que el art. 27 del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (1966) dispone: «En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miem-

adoptadas no logran, por sí mismas, reducir la desigualdad derivada de las tensiones étnicas, que en último término es el resultado del juego de fuerzas y valoraciones sociales dominantes (16).

EL DISCURSO SOBRE LOS DERECHOS INDIVIDUALES

Aspirar a la consecución de la igualdad siguiendo una línea alternativa, enfocada en la igual protección de los *derechos individuales* de los integrantes de minorías, según se establece en el Tratado Europeo de Lisboa, al que se aludió en el epígrafe anterior, tampoco satisface. Esta estrategia, en vez de producir el «corte» en la consideración de la persona en función de su *cualidad* de integrante de una minoría cultural, para protegerla de posibles prácticas discriminatorias, lo efectúa en su *entidad*, abstrayendo su condición de sujeto de derechos de sus circunstancias particulares de existencia.

Existe el convencimiento generalizado de que separando al sujeto moral de sus bienes y planes de vida particulares se evita que el respeto a las personas esté en función de sus elecciones contingentes, de su identidad cultural o de otras circunstancias particulares, con el posible detrimento de la igualdad, en vez de fundarse en un principio normativo. Se presupone que la atribución de derechos exige este modelo abstracto de sujeto como presupuesto de un proceso racional capaz de determinar una justa organización social (17). Como

bros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma», lo cual deja abierta la definición de «minoría» y la de quién decide sobre su existencia (si el Estado, sus mismos integrantes, o un organismo internacional con competencias de supervisión). Además adolece de una formulación negativa que solo alude a lo que está prohibido, sin alusión a lo que los Estados deban hacer en favor de su reconocimiento.

(16) El efecto de la protección de la igualdad de derechos de las minorías, entendida como *igualdad ante la ley* coincide con la imagen del destino, que presenta al individuo como juguete de fuerzas incontrolables en función de su extracción cultural, de forma análoga al modelo que suministró los conceptos biológicos de DARWIN, formulados como «lucha por la existencia» y «supervivencia del más fuerte», que sirvieron de base a una selección en el proceso evolutivo. DARWIN, Ch., *El origen de las especies*, Madrid, Espasa, 2008.

(17) En el pensamiento de RAWLS los principios de justicia de una sociedad bien ordenada se obtienen tras el «velo de la ignorancia», que impide la interferencia de los intereses personales y de los vínculos particulares en el proceso de adopción de los mismos. RAWLS

resultado de esta disección, la persona como agente moral resulta un referente vacío y neutral, y su conexión respecto a las condiciones existenciales de su vida meramente accidental, cualesquiera que éstas sean, pues no contribuyen de ninguna manera a conformar la abstracta identidad de un sujeto así considerado (18).

Esta estrategia, consistente en establecer primero los principios morales en que se basan los derechos, sobre la base de un *self* que se puede pensar sin ellos, y en un segundo momento definir la clase de individuos que poseen las cualidades necesarias para disfrutar de esos derechos, establece una *relación contingente* entre la clase de las personas morales y la de los seres humanos. Según este planteamiento, el agente moral queda intacto en cuanto concepto normativo, constituido en un sujeto que los derechos no pueden tutelar, mientras que la clase de seres que son titulares de derechos es una cuestión de hecho, abandonada al juego de fuerzas y valoraciones vigentes en la sociedad en cada momento histórico y circunstancia particular, como ocurre cuando la protección de la igualdad se enfoca desde la perspectiva de una identidad grupal (19). Así, parece que cuanto más

propone que dichos principios son el resultado de un «acuerdo original» en el que *«free and rational persons concerned to further their own interests would accept in an initial position of equality as defining the fundamental terms of their association (...) The choice which rational men would make in this hypothetical situation of equal liberty, assuming for the present that this choice problem has a solution, determines the principles of justice»*. RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press, 1971, pp. 11-12.

(18) El origen de esta línea de pensamiento se encuentra en Descartes y fue posteriormente asumida por Kant como el centro de su sistema de pensamiento. La identidad del *sujeto cartesiano* es inmune a los avatares del hombre de carne y hueso en cuanto postula una subjetividad ya dada de manera exhaustiva como *res cogitans*. Para Kant el *yo empírico* es un molesto apéndice del sujeto moral trascendental. La libertad como autonomía constituye la razón de ser de una norma que vale absolutamente: el «imperativo categórico», y cualquier quiebra o desviación de esa norma es un abdicar culpable de la identidad genuina del *yo autónomo*, que viene formulada en términos de «deber». La objetivación formal del «yo» en esta indagación de la subjetividad desemboca en un *espiritualismo antropológico* que transplanta la idea de hombre fuera de su corporalidad y de su ubicación simbólico-cultural, y recuerda el pensamiento de Sócrates para quien los que por ventura han encontrado la verdadera filosofía ya están muertos porque contemplan las ideas, o el platónico, para quien este cuerpo es una tumba porque la verdadera vida es la liberación del cuerpo: el hombre realmente no muere porque es «alma». POLO, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, Pamplona, Eunsa, vol. II, 1985, pp. 237-241.

(19) Este esquema puede admitir en justicia utilizar a unos individuos como remedio terapéutico para la curación de otros, acudiendo a la técnica de la clonación, al aplicar el

abstracto es el concepto normativo de persona, tanto más discriminatorio puede resultar para las personas reales.

Según este esquema, no es posible determinar qué seres han de considerarse agentes morales sin avanzar una valoración moral de ciertas características empíricas (por ejemplo, la capacidad de actuar con conciencia y libertad, de tener emociones o de sentir dolor, ser de cierta condición racial, según el ideario racista, etc.), por lo que tampoco se justifica discriminar un concepto puramente normativo de sujeto moral dentro de una categoría de seres más amplia, identificada también desde el punto de vista empírico por su dotación biológica, como es la de ser humano. La condición humana, inevitablemente, es también un concepto valorativo porque es inseparable de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo (20).

Si la vida moral puede considerarse la *praxis* típica que identifica el género humano, ha de ser sobre él en toda su extensión sobre el que ha de recaer la tutela moral y jurídica. Para ello, el discurso abstracto sobre los derechos y el consiguiente empeño en contra de la discriminación (en este caso debido a la pertenecía a una minoría cultural) resulta frustrado. Con independencia de cualquier calificación ulterior, la condición humana lleva en sí misma un valor especial que está en la base de su dignidad.

«principio de la diferencia» rawlsiano, sin que ello supusiera tratar a la persona como un medio, si así se determina en el supuesto «acuerdo original».

(20) Este tipo de asignación *racionalista* de derechos niega la equivalencia entre el hombre o la mujer, en cuanto individuos del género humano, y su condición de agentes morales. Con ello, lo constitutivo de una persona en el sentido de agente moral se traslada a la posesión de ciertas cualidades empíricas, negando esta condición a otros seres humanos que carecen de ellas. Asimismo, esta estrategia permite asignar la titularidad de ciertos derechos a animales superiores, como sostienen algunas posiciones en el enconado debate académico existente sobre materia (MIGDLEY, M., «Persons and Non-Persons», en SINGER, P., *In Defence of Animals*, Oxford, Blackwell, 1985, pp. 52-62). Al vincular la titularidad de derechos a la condición de persona considerada *in abstracto*, y después hacer depender de una decisión ulterior las condiciones *reales* para llegar a revestir dicha condición, la existencia misma de derechos del hombre pierde su fundamento. VIOLA, F., *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la ética contemporánea*, Granada, Comares, 1998, p. 363.

JUSTICIA, DIVERSIDAD Y COOPERACIÓN

Las consideraciones precedentes constatan que, tanto las medidas dirigidas a promover los derechos colectivos de los grupos minoritarios, como si tienden a asegurar la igualdad de derechos de los individuos que los integran, terminan relegando la consecución de la igualdad al juego de fuerzas político-sociales en función de las valoraciones vigentes. La política comunitaria sobre minorías, centrada en garantizar la coexistencia de los grupos en un régimen de mutua tolerancia, actuando en un suelo pretendidamente neutral para garantizar la igualdad, lejos de solucionar el problema de la discriminación termina subordinándose a las mismas tensiones sociales que la originan y actuando en función de ellas.

Para alcanzar un régimen de igualdad que sea conforme al ideal de justicia hay que ir más allá del juego de fuerzas y valoraciones sociales vigentes, y dar al concepto de persona su contenido original. Dicho contenido es refractario a producir «recortes» en ella, sea para diseccionar una *cualidad* relativa a su identidad cultural con el fin de proteger dicha identidad frente a la discriminación, o abstrayendo de su existencia real un *ente ideado*, para asignarle derechos con independencia de sus particulares condiciones de existencia, como es la de pertenecer a una cultura minoritaria.

En un orden social cabalmente fundado en la justicia cada individuo se presenta existiendo en su inintercambiable individualidad y singularidad, designado por su propio nombre, que sólo a él le corresponde, precisamente, por sus peculiares cualidades y relaciones de pertenencia, y, sin embargo, reconocido y valorado con independencia de todas ellas. Consecuentemente, se dice que la justicia afecta al hombre y a la mujer en cuanto son personas. Y, junto a la personalidad, el principio de justicia fundamenta la igualdad de todas las personas por ser personas. Ello se traduce en que, desde la perspectiva de su integración en la sociedad, desaparece lo propio y peculiar de cada individuo (su «yoidad»), pero no su peculiaridad (la posición de cada cual en una comunidad de vida y de trabajo funcionalmente estructurada), frente a la igual-

dad de su *status* jurídico (21). Así, la justicia se presenta como una figura con los ojos vendados, o se dice que ha de hacerse justicia «sin considerar a las personas». Cada uno es como cualquier otro y, sin embargo, no puede ponerse en su lugar. En otras palabras: la individualización según la posición social o las cualidades de un sujeto (su pertenencia a una minoría, p. ej.) está, en relación con la igualdad de las personas en cuanto personas, en un nivel distinto. Sin embargo, *corresponde a la esencia de la personalidad que la unión de ambos niveles se realiza en cada persona.*

No pueden existir derechos sin un titular que sea de carne y hueso, si no se quiere reducir el orden jurídico a un producto de la imaginación (22). Con ello, el principio normativo de igualdad adquiere un sentido nuevo debido a la constatación —refractaria a la ideología individualista liberal— de que *la diversidad, y la desigualdad funcional consiguiente, están en el origen de las relaciones humanas* (23).

Como se ha indicado, junto con el reconocimiento de la persona, la justicia exige la igualdad de todas las personas, y, por ello, lo suyo de cada uno debería ser lo mismo, tanto respecto a su aportación como a su pretensión. Pero es manifiesto que *la igualdad aritmética* sólo puede aplicarse en muy contados casos, ya que la desigualdad de la naturaleza humana está en su contra (24). En la práctica el hombre

(21) «Por ejemplo, A ha de velar por sus hijos, a diferencia de B, que no los tiene, o el inteligente e instruido C ha de ayudar con su consejo al gobernante, a diferencia del no instruido D, etc. Todos ellos, sin embargo, están igualmente obligados a atender sus deberes desiguales. Dígase otro tanto de las pretensiones jurídicas. La persona E, a diferencia de F, tiene, en cuanto mutilado de guerra, derecho a asistencia: la misma pretensión que tendría F si fuera mutilado de guerra». KHUN, H., *El Estado. Una exposición filosófica*, Madrid, Rialp, 1979, p. 179.

(22) El hombre genérico no existe. Sólo existe el hombre concreto de carne y hueso. «Ni lo humano ni la humanidad, ni el adjetivo simple, ni el adjetivo sustantivado, sino el sustantivo concreto: el hombre. El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—». UNAMUNO, M., «Del sentimiento trágico de la vida», en *Obras completas*, Madrid, Escelier, 1966, p. 116.

(23) El art. 1.º de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, tras afirmar que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos» agregaba que «las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común», una afirmación que según la ideología revolucionaria es discriminatoria y, consecuentemente, no aparece en la Constitución francesa de 1958.

(24) Esos pocos casos son importantes, ya que en ellos resplandece con especial claridad el principio de igualdad. Así, en el marco del orden jurídico, tiene la misma importancia

es social en términos de división del trabajo: no cabe hombre social sin desigualdad. Si este carácter es natural, la tesis de que pluralismo y diversidad, con la consiguiente la desigualdad, es ventajosa para todos deja de ser una paradoja (25). Pretender la *igualación* equivale al individualismo radical, el cual se corresponde con el colectivismo radical, pues la consideración colectiva uniforme de la sociedad y la consideración de cada hombre como un individuo aislado se reclaman. Es el famoso binomio individuo-Estado cuya base es la teoría del origen contractual de la sociedad, sustentada sobre un tipo imaginario que sustituye al hombre real.

En su teoría de la justicia, John RAWLS sostiene que sólo son injusticias aquellas desigualdades que no son ventajosas para todos. La especulación de RAWLS le conduce a describir un *óptimo paretiano* (26) en que la justicia consistiría en aquellas desigualdades que son ventajosas para todos, y la injusticia en aquellas desigualdades que no lo son. Con ello, RAWLS rompe la consideración de la igualdad en el sentido estricto de equiparación de derechos, según el esquema liberal, y la sustituye por una consideración holística que es primaria y de la cual depende el reconocimiento correlativo de la titularidad de derechos (27).

la vida de cada individuo (también la del discapacitado, demente, abandonado e incluso la del criminal), y la aniquilación intencionada de cualquier vida exige la misma reparación, hecha abstracción de la persona del asesinado.

(25) Así lo demuestran las tesis evolucionistas, que vinculan el proceso de *hominización* a la estabilización de los lazos entre un macho y una hembra en torno al cuidado de la infancia, con la consiguiente división del trabajo (acopio de recursos y de cuidado de la prole) entre el macho y la hembra que exige la viabilidad del conjunto. A esta estrategia reproductiva se contraponen otra en la que está ausente la relación estable, que es típica de la horda. En las especies cuya reproducción sigue esta estrategia la línea evolutiva se detiene en los primates superiores, que se quedan en monos. Por lo tanto, decir que la monogamia, en función del cuidado de la prole, es la estructura básica del tipo social inherente a la hominización, significa que la desigualdad funcional es el constitutivo básico del ser humano en cuanto ser social. LOVEJOY, C. O., «The Origin of Man», *Science*, núm. 211, 1981, pp. 341-350.

(26) Enunciado por Vilfredo Pareto a comienzos del siglo XX. Se refiere a aquellos cambios en un sistema de relaciones en el que algún individuo obtiene más utilidad sin que disminuya la utilidad de ningún otro. Realizando sucesivos mejoramientos *paretianos* se alcanzará una situación óptima. Un *óptimo paretiano* es una situación en la que nadie puede conseguir un aumento en su utilidad total sin que ello implique disminución en la utilidad de otro.

(27) RAWLS, J., *A Theory of Justice*, *op. cit.*

El *óptimo* es una situación hipotética que destaca el hecho cierto de que la desigualdad funcional está de acuerdo con la naturaleza humana. La persona, en el sentido definido de singularidad, pero también de igualdad respecto de otras personas, es el sujeto de derechos y de obligaciones, pero esto no implica que cada uno haya de realizar lo mismo que los demás, sino *lo suyo del mismo modo que los demás*, según una igualdad geométrica o relativa que funda un nuevo horizonte para la justicia radicado en la *exigencia de colaboración*. Desde esta perspectiva, los agentes sociales no se distinguen según ámbitos cerrados, sean éstos privados o comunitarios, que aspiran a un reconocimiento igualitario ante la ley, con medidas anti-discriminación si es preciso, sino por sus funciones y su diversidad según su capacidad de aportar al servicio de un *bien común* que beneficia a todos.

No cabe pensar en un regreso respecto a los avances logrados por la Modernidad en favor de la justicia, con a la consolidación del constitucionalismo, el reconocimiento de los derechos fundamentales y el imperio de la ley frente a la voluntad arbitraria de quienes ejercen el poder. Sin embargo, la democracia así lograda excede la mera *justicia institucional* de carácter formal, como técnica jurídico-política para coordinar las libertades individuales y método de evitar los conflictos sociales. El Estado consitucional y democrático de derecho, surgido con el liberalismo como reacción frente al absolutismo y la arbitrariedad política, funciona él mismo como un fin, que, en base a las ideas de autonomía, pluralismo y tolerancia, encarna la *identidad asociativa* de las sociedades europeas, fundadas en valores y actitudes vitales que no son negociables (28). La justicia institucional «liberal», lejos de consistir en un adiestramiento de la población en unas rutinas decisorias, según un diseño constitucional específico y completadas por un hábito de tolerancia, encarna un *bien común* de contenido sustantivo, que funciona prescriptivamente como instancia del que depende el beneficio de todos, derivado de la libre cooperación (29).

(28) NOVAK, M., *Free Persons and the Common Good*, Nueva York-Londres, Lanham, 1989.

(29) El proceso democrático es una realidad humana y social, presupuesta y exigida por las instituciones democráticas que se establecen en la norma fundamental, pero que no

JUSTICIA, DERECHOS HUMANOS Y BIEN COMÚN

La legislación comunitaria anti-discriminación y las políticas públicas en favor de la igualdad en el ejercicio de los derechos reflejan que la consecución del ideal de justicia es una vana esperanza si se limita al aseguramiento de la igualdad(30). Para alcanzar este

puede ser creada por ellas. Prospera sólo en un clima moral que le es favorable. El individuo ha de estar dispuesto a respetar y escuchar al otro, lo que posibilita un diálogo por encima de lo que separan las opiniones, intereses, la educación o la tradición cultural recibida. Este diálogo está orientado hacia la búsqueda de una *verdad* política. La moral «republicana» del respeto mutuo sólo puede desarrollarse en una cierta serenidad en la actitud básica de todos los participantes. Como todas las auténticas constituciones políticas, la democracia republicana es más que una institución: es una actitud moral o, como suele decirse en América, *a way of life*. BENNETT, R., *Talking it Through. Puzzles of American Democracy*, Nueva York, Cornell University Press, 2003.

(30) Thomas SOWELL cuestiona la efectividad de la llamada «acción afirmativa», que, a partir de 1970, se extendió en Estados Unidos en favor de la igualdad, sobre todo en el sentido de contratación preferencial de trabajadores procedentes de minorías. Admite que son claros los progresos, pero señala que, si se atiende a los datos, la disminución de la pobreza en este grupo había comenzado antes, y que cuando se establecieron las cuotas de participación para las minorías la tendencia no sólo no se aceleró, sino que incluso disminuyó. También se refiere a los australianos que se llaman a sí mismos maoríes, y que en realidad descienden tanto de maoríes como de blancos. Un fenómeno que produce la paradoja de que el mestizaje, en vez de diluir la identificación racial, la fortalece: «las crecientes tasas de matrimonios interraciales han reducido la significación biológica de las diferencias raciales, del mismo modo que su significación política ha aumentado». Para este autor es importante el rigor sobre los datos para valorar la discriminación. En el caso de Estados Unidos, por ejemplo, hace ver que es necesario tener en cuenta que los grupos «de color» en ese país tienen generalmente una edad promedio menor que la de los blancos, y advierte que, puesto que los ingresos suelen ser mucho menores en personas jóvenes que comienzan a trabajar y están aún por conseguir una posición estable dentro del mercado laboral, puede caerse en el error de atribuir a la raza lo que en realidad es consecuencia de la edad. SOWELL advierte sobre la complejidad de los problemas que subyacen a la exclusión social: «Muchas sociedades, si no todas, han discriminado a los grupos a lo largo de la mayor parte de la historia, pero esa discriminación no ha sido el único factor activo en producir diferencias entre grupos, y el desafío es valorar los efectos de todos los factores implicados». SOWELL, Th., *Affirmative Action Around the world. An Empirical Study*, New Haven, Yale University Press, 2004, pp. 115 y ss. Por su parte, François HÉRAN, director del Instituto Nacional de Estudios Demográficos de Francia, al explicar su trabajo al frente de una comisión designada por el Comisario de la Diversidad de Francia, señala que no se trata de hacer estadísticas étnicas, sino de *medir la diversidad* desde una perspectiva *multidimensional*: «Lejos de nosotros la idea de ver discriminación por doquier (...) ni de mimar la victimización (...). No toda diferencia es una desigualdad, no toda desigualdad es discriminatoria, y no toda discriminación es voluntaria (...). La herramienta estadística nos ayudará a establecer las

ideal en su dimensión genuina, la interpretación *individualista* de la justicia ha de abrirse a un *horizonte comunitario*, y vincularse a la exigencia colectiva de construir el tejido social. Así puede superar su consideración restringida, originada a partir del pensamiento hobbesiano, como conjunto de condiciones y estructuras sociales que permiten el desarrollo del «individuo autónomo», reduciendo el vínculo social a una serie de regulaciones que funcionan como restricciones a su libertad (31).

Sin detrimento del valor de una justicia institucional con su pretensión de asegurar la igualdad, resulta evidente que las exigencias de una vida individual lograda van más allá del reconocimiento de autonomía individual, para dar entrada a la *solidaridad* en la promoción de fines comunes (32). La realización de la subjetividad personal está vinculada a la subjetividad social, manifestada en los bienes que conforman una cultura (33). A través de ella se transmite la sabiduría de un pueblo, que existe, no «en sí misma», sino en juicios y valoraciones que están en el ánimo de todos, referidos a hechos particulares y concretos, y encarnada en prácticas sociales (*mores*). Es un bien al que se accede incorporándose a dichas prácticas y que *puede llegar a ser propio sólo en cuanto es común*.

El bien común que justifica la cooperación social no radica básicamente en la distribución o del mero reparto, en el que se inspira el liberalismo al establecer el *mercado* como único conectivo social,

diferencias». HÉRAN, F., «Statistiques ethniques, non! Mesure de la diversité, oui», en *Le Monde*, de 26 de marzo de 2009.

(31) Para HOBBS, los términos *ius* y *lex* debían mantenerse diferenciados, «porque el derecho consiste en la libertad de hacer o de omitir, mientras que la ley determina y obliga a uno de esos extremos: así que ley y derecho difieren entre sí cuanto obligación y libertad». HOBBS, Th., *Leviatán*, Parte I, Cap. 14.

(32) Joseph RAZ alude a dos elementos en la autonomía personal: el de la capacidad y el del cumplimiento. En relación con este último se constata que no se puede ser autónomo «sin los otros». RAZ, J., *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 204. John RAWLS distingue entre *rational autonomy*, el presupuesto de los imperativos morales y de la racionalidad de la economía clásica, y *full autonomy*, que deriva de la aplicación de los principios de justicia en una sociedad bien ordenada. «Kantian Constructivism in Moral Theory», en *Journal of Philosophy*, núm. 77, 1980, pp. 521 y ss.

(33) Utilizando una metáfora cabe decir que «el individuo es a la comunidad, lo que la letra es a la palabra».

sino que fija dicha vinculación en el nivel de la ética, que es superior al de los intercambios al presentar un proyecto de vida en común que es capaz de orientar el afán de cooperar de los individuos. Sólo se tiene parte en los fines comunes si se toma parte en ellos contribuyendo a su conformación según su naturaleza esencialmente relacional y comunicativa(34). Un proyecto capaz de inspirar la cooperación manifiesta que la realización personal no es posible sin los otros, pues, desde la perspectiva de la persona que actúa, la comunicación con los demás se revela como un requerimiento de su desarrollo y perfección individual(35).

Es evidente que la introducción de cuestiones morales básicas mediante la idea de *bien común* en el discurso público de una sociedad pluralista es fuente de división y conflicto. Sin embargo, la pretensión de *neutralidad* frente a los bienes y valores en juego hace irresolubles los conflictos, pues rompe las bases de un posible diálogo al negar la posibilidad de determinar un referente común *normativo* vinculado al bien humano individual. La búsqueda de los bienes constitutivos de una identidad común es competencia de todos, y, en cuanto opinión, puede ser problemática, oscilante e indeterminada, pero fundamental, sin embargo, un consenso práctico y efectivo(36).

(34) En este sentido, las propuestas de MACINTYRE y TAYLOR, señalando la necesidad de promover y hacer posible la participación en bienes comunes, son sugestivas, y van más allá de la propuesta de unos bienes instrumentales básicos al servicio de los diversos y a menudo contrapuestos fines individuales. MACINTYRE, A., «Politics, Philosophy and the Common Good»; TAYLOR, Ch., «Cross-Purposes: The Liberal-Comunitarian Debate», ambos trabajos en *The MacIntyre Reader*, KNIGHT, K., Cambridge, 1998.

(35) OVEJERO, F., *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanism*, Madrid, Katz Editores, 2008, pp. 191-277.

(36) No ha de considerarse concluyente el comentario de Helmut KHUN en el contexto de su crítica al Estado y al ordenamiento jurídico positivo, entendidos como medida de seguridad que tiene por objeto una convivencia sin roces: «La idea de un Estado regido por el bien común (y por el principio de la justicia inseparable del bien común) pertenece —se nos dice— a una época que concluyó ya al menos en Europa al estallar las guerras de religión del siglo XVII; en aquella época premoderna, el derecho era considerado, por supuesto, como un orden sacro, propuesto al hombre, e inserto de antemano en la homogeneidad de la época, lograda por la tradición religiosa. Pero desapareció la homogeneidad, y el intento de pensar en mantener un mundo que realmente ya no existe sería digno de un Don Quijote. A nosotros, los ilustrados, no nos queda más que un Hobbes tal como lo concibe el siglo XX». KHUN, H., *El Estado, op. cit.*, p. 205.

En la mentalidad ilustrada moderna la estructuración de las exigencias del bien común en su conexión con la justicia, remite a la *praxis* de los derechos humanos. Con ello, el objeto de la justicia adquiere concreción y escapa de la posible indeterminación por la que a menudo se critica el concepto de bien común, al facilitar la expresión jurídica y política de sus exigencias. Sin embargo, hay que constatar que con la referencia a los derechos que se hace en las celebradas declaraciones de derechos humanos, o a los derechos fundamentales en las Constituciones de los Estados, se garantiza lo que todos pueden exigir: no sólo el derecho a la libertad en sus diversas formas, sino también la seguridad, según han ido avanzando las denominadas «generaciones de derechos» (37).

Desde una perspectiva más abarcadora, hay que reconocer, que, por su naturaleza relacional, *la justicia exige y reconoce exigencias* conforme a la polaridad que domina la experiencia humana entre actividad y pasividad: justicia como aportación y justicia, también,

(37) En su primera aparición en los textos legales, los derechos reconocen las libertades civiles y políticas frente a las intromisiones del poder, garantizando la *libertad negativa* o la no interferencia del Estado en la esfera privada de los individuos. Así pudieron denominarse *cheap liberties*, en cuanto no exigen la adopción de actividades positivas, con la consiguiente provisión de recursos, por parte del Estado y la Administración Pública. En cuanto la «igualdad formal» así establecida resultaba insuficiente para garantizar el desarrollo moral del individuo, la segunda generación de derechos se dirigió a reconocer una «igualdad material» involucrando al Estado en la satisfacción de las necesidades básicas de los sujetos. La salud, el alimento, la vivienda, la educación fueron ampliando el catálogo de derechos al ritmo de la evolución de los problemas sociales y las soluciones que se procuraban para atenderlos. Con ello se originó la categoría de los derechos sociales o derechos-prestación (*Welfare Rights*), que exigen una acción positiva por parte de los poderes públicos, con la consiguiente competencia para dictar normas discriminatorias para corregir las situaciones de desigualdad real entre los individuos. La denominada tercera generación de derechos surge por la necesidad de reconocer derechos de determinados grupos de personas (de los pacientes, del menor, de las mujeres, de los consumidores, etc.), ante la consideración de que ciertos derechos no pueden ejercerse con independencia de la pertenencia del individuo a una comunidad cuyos miembros comparten una misma situación vital. Con esta perspectiva, la subjetividad se concibe desde una «dimensión social» que excede la originaria interpretación individualista de los derechos del hombre. Con el surgimiento de estos derechos, la idea misma de autonomía individual se asocia al contexto social en el cual el individuo logra su identidad como miembro de una comunidad. GOLDING, M. P., «The Primacy of Welfare Rights», en PAUL, F. E.; MILLER, F. D.; PAUL, J., *Human Rights*, Oxford, Blackwell, 1986, pp. 119-136.

como participación. Por ello, los derechos no son válidos sino en conexión con los deberes, que exigen a los individuos cuanto es necesario al bien común como un bien *debido*, es decir, como verdaderas exigencias de justicia (38). Consecuentemente, en el lenguaje de los derechos hay que despejar un equívoco, y reconocer que nadie sino nosotros mismos mediante el diálogo y la cooperación, puede garantizar la seguridad creando situaciones que den contenido a cualquier garantía, según la diferente capacidad y disponibilidad de cada uno.

La dinámica de los derechos humanos, activada a través de la autodeterminación en el terreno de la política, y de su precisa definición posterior como autonomía individual, supone un *enriquecimiento de la doctrina del pacto social, elaborada por el pensamiento liberal*. Su sentido rebasa la idea de una unión de hombres que son libres y que libremente aceptan asociarse por un motivo de conveniencia, y ha de entenderse como la unión de hombres y mujeres que en el mismo acto de asociarse expresan y reconocen su identidad y su libertad. Con ello se revela que la práctica difundida del reconocimiento de los derechos del hombre se convierte en el lenguaje de la política, ya que, en cuanto expresa el bien colectivo, traducido al lenguaje jurídico es constitutiva del vínculo social, y, en cuanto manifiesta las exigencias éticas del sujeto autónomo se constituye en el lenguaje de la misma moral (39).

(38) El autor inglés FORTIN señala: «*The passage from natural law to natural rights and later (once "nature" had fallen into disrepute) to "human rights" represents a major shift, indeed, the paradigm shift in our understanding of justice and moral phenomena generally. Prior to that time, the emphasis was on virtue and duty, that is to say, on that human beings owe to other human beings or to society at large rather than on what they can claim from them. This is surely the case with the Bible, which invites us to think in the first instance of others rather than ourselves (we do not need to be reminded to think of ourselves) and which does not promulgate a Bill of Rights, but the Ten Commandments, a Bill of Duties, as it were*». FORTIN, E. L., «Human Rights and the Common Good», en BENESTAD, J. B., *Human Rights, Virtue, and the Common Good*, Nueva York-Londres, Lanham-Boulder, 1996, p. 20.

(39) Francisco LAPORTA sostiene la conveniencia de ubicar a los derechos humanos en el ámbito de la ética, como derechos morales, ya que no es conceptualmente posible afirmar simultáneamente que los derechos humanos son universales y que son el producto del orden jurídico positivo. LAPORTA, F., «Sobre el concepto de derechos humanos», en *DOXA*, núm. 4, 1987, p. 40.

El lenguaje de los derechos no se desenvuelve sino en un horizonte común de significado dentro del cual las cosas adquieren valor para cada uno, y es posible aducir «razones» que pueden ser comprendidas y aceptadas por los demás. La vigencia difundida de los derechos humanos supone que toda forma de vida asociada lleva consigo una idea general de cuál debe ser una vida digna de ser vivida, y que cada uno debería estar en condiciones de medirse en total libertad con ella. La universalidad de este lenguaje es lo que hace posible la comunicación entre individuos y culturas. Sin él, éstas se convierten en mundos cerrados y esclerotizados, porque al cerrarse en sí mismas, pierden la posibilidad de transformación y desarrollo(40). Hay que concluir que la autonomía del sujeto moral, que está en la base del desarrollo de los derechos humanos, lejos de ser una prerrogativa que separa a las personas, es la condición para participar en una búsqueda común en la que el bien personal y colectivo están estrechamente vinculados. Esta práctica de los derechos se explica mejor desde esta perspectiva que desde el individualismo ético absoluto(41).

La posibilidad de alcanzar un consenso sobre el contenido de los derechos humanos como expresión del ideal de justicia, exige la vuelta al espíritu originario que inspiró el proyecto de una Unión Europea, condensado en la divisa «unidad en la diversidad»(42). El elemento central para lograrlo es la promoción del diálogo en una sociedad poblada de tribus morales distintas. Un *diálogo intercultural* dirigido a transformar la fracasada y caduca política de «administrar» la multiculturalidad con medidas anti-discriminación en una *política de integración* que ponga el acento en la búsqueda común del significado de la «humanidad» de los derechos más que en su condición de «derechos». De otra forma, los derechos humanos, denominados también fundamentales, se convierten en derechos sin fundamento que terminan siendo asumidos por la cultura dominante,

(40) «Para el pueblo sumamente homogéneo vale el principio “los hombres que se entienden demasiado bien, ya no se entienden, pues olvidan la humanidad”. El entusiasmo por los amplios horizontes, momento de la conciencia americana y fuente de la inspiración lírica de Walt Whitman, ha sido objeto de burla, injustamente, por parte de los europeos: se basa realmente en una verdad política». KHUN, H., *El Estado, op. cit.*, pp. 150-151.

(41) GERWITH, A., *The Community of Rights*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

(42) *Vid.* nota 7.

no tanto como exigencias morales, sino como exigencias políticas particulares, promovidas a menudo con métodos no democráticos y poniendo en peligro su misma credibilidad (43).

EL «DIÁLOGO INTERCULTURAL» EN EUROPA: UN HORIZONTE RENOVADO DE LA JUSTICIA

En el año 2006, por *Decisión No 1983/2006/CE* del Parlamento Europeo y del Consejo de 18 de diciembre, la Unión Europea decidió promover un «diálogo intercultural». En ella se proclamó el año 2008 *Año europeo del diálogo intercultural*, para contribuir a dar expresión a un proceso sostenido y continuado en el tiempo (art. 1). En la motivación de esta disposición se dice que «el Tratado constitutivo de la Comunidad Europea asigna a ésta la misión de crear una unión cada vez más estrecha entre los pueblos de Europa y contribuir al florecimiento de las culturas de los Estados miembros, dentro del respeto de su diversidad nacional y regional, poniendo de relieve al mismo tiempo el patrimonio cultural común. (...) Los ciudadanos europeos, y todos los que viven en la Unión Europea de forma temporal o permanente, deben tener la oportunidad de participar en el diálogo intercultural y desarrollar plenamente sus posibilidades en una sociedad variada, pluralista, solidaria y dinámica, no sólo en Europa, sino también en el resto del mundo. (...) Resulta fundamental promover la participación de cada ciudadano, hombres y mujeres, en pie de igualdad de cada Estado miembro y de la sociedad europea en su conjunto, en la dinámica del diálogo intercultural, en particular mediante una cooperación estructurada con la sociedad civil. Ello contribuye a crear un sentimiento de identidad europea, al integrar las diferencias y conformar los diferentes aspectos de la pertenencia a una comunidad. (...) A efectos de la presente Decisión, el concepto de «ciudadanía europea activa» no debe abarcar únicamente a los ciudadanos de la Unión Europea según la definición del art. 17 del Tratado CE, sino a toda persona que viva de forma permanente o temporal en la Unión Europea.

(43) GLENDON, M. A., «Rights Babel: The Universal Rights Idea at the Dawn of the Third Millennium», en *Gregorianum*, núm. 79, 1998.

Paralelamente, la política de inmigración comunitaria ha sustituido el discurso sobre el multiculturalismo por otro basado en la «integración». En junio de 2007, el Consejo aprobó el documento *Conclusions on the Strengthening of Integration Policies in the EU by Promoting Unity in Diversity*, en las que se subrayaba que «los inmigrantes con intención de permanecer a largo plazo deben realizar un esfuerzo deliberado para integrarse, en particular aprendiendo el idioma de su sociedad de acogida, y para comprender los valores básicos de la Unión Europea»(44). Esta visión reduce el espacio para la protección de las identidades y culturas tradicionales de los pueblos inmigrantes, y acentúa la necesidad de asumir la tradición cultural europea fundada en la universalidad de los principios que inspiran los derechos humanos.

La versión más desarrollada de este nuevo discurso sobre el «diálogo intercultural» como instrumento de integración se encuentra en el reciente documento: *White Paper in Intercultural Dialogue*, del Comité de Ministros del Consejo de Europa (2008)(45). Estos instrumentos legislativos que introducen la idea de «integración» en la construcción de una Europa multicultural, aunque puedan calificarse como «derecho débil», abren un nuevo horizonte para la realización del ideal de justicia que incluye la solidaridad, pues en ellos se promueve que el juego de los esfuerzos humanos en la sociedad sea un bien para todos. Con ello se supera el recorte que implica una justicia limitada asegurar la igualdad ante la ley, según una dinámica de las relaciones humanas entendida como mero intercambio al servicio de las necesidades o del egoísmo de los individuos o de los diferentes grupos sociales(46). El nuevo horizonte que la «integración» abre

(44) Consejo de la Unión Europea, 2007: http://www.consilium.europa.eu/ueDocs/cms_Data/docs/pressData/en/jha/94682.pdf#page=23.

(45) [https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?Ref=CM\(2008\)30&Ver=final&Language=lanEnglish&Site=CM&BackColorInternet=9999CC&BackColorIntranet=FFBB55&BackColorLogged=FFAC75](https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?Ref=CM(2008)30&Ver=final&Language=lanEnglish&Site=CM&BackColorInternet=9999CC&BackColorIntranet=FFBB55&BackColorLogged=FFAC75).

(46) Sin la cooperación reina el egoísmo y las relaciones sociales tienden a ser un juego de suma cero, en el que para que unos ganen otros tienen que perder. Gregory Kavka contrasta el adagio «tomad y recibiréis» (*copper rule*), con la sentencia «dad y se os dará» (*golden rule*), como la que ha de regir las relaciones sociales. KAVKA, G. S., «The Reconciliation Project», en SHAFER-LANDAU, R., *Etical Theory. An Antology*, Oxford Blackwell Publishing, 2007, p. 163.

a la justicia mediante el diálogo y la comunicación supone que es posible un *vínculo social radicado en una actitud ética*: cumplir la propia tarea como el deber de contribuir, en una sociedad plural, según la propia capacidad, posibilidad o diversidad, a la conformación de un bien común que beneficia a todos (47). Esta es la forma más básica de justicia, a diferencia del igualitarismo homogéneo (48).

LA PROPUESTA DEL LIBRO BLANCO «*LIVING TOGETHER AS EQUALS IN DIGNITY*». EL DIÁLOGO COMO FUNDAMENTO DEL VÍNCULO SOCIAL Y EL PRINCIPIO DEMOCRÁTICO

En el *White Paper in Intercultural Dialogue. «Living Together As Equals in Dignity»* del Consejo de Europa, al que se aludió en el apartado anterior (en adelante WP), se reconoce que, ante el grado de diversidad cultural alcanzado, y en perspectiva de aumento sostenido en nuestro continente, el modelo de administración de dicha diversidad, tradicionalmente inspirado en el «multiculturalismo», se encuentra desfasado. Por otra parte, se rechaza la vuelta a la idea de la «asimilación» cultural o inculturación y se apuesta decididamente por una nueva dirección que proyecta la construcción de *sociedades inclusivas*. El documento establece que la ruta a seguir según este nuevo enfoque consiste en el *diálogo intercultural*.

La incertidumbre de lo que este nuevo enfoque significa en la práctica no le impide al Consejo afirmar contundentemente que los

(47) La naturaleza ética las exigencias de justicia, en cuanto dependen de la libertad y de la iniciativa individual, se muestra con intensidad en los supuestos de omisión. La *Directiva 2003/109/CE* del Consejo, de 25 de noviembre de 2003, relativa al estatuto de los nacionales de terceros países residentes de larga duración, señala en su art. 5.2 que «los Estados miembros podrán requerir a los nacionales de terceros países que cumplan las medidas de integración de conformidad con la legislación nacional». Steve PEERS observa que «no existe nada en la Directiva que se dirija a preservar las diferencias», denunciando la existencia de un conflicto con las normas emanadas del Consejo de Europa. PEERS, S., «“New” Minorities: What Status for Third Country Nationals in the EU System?» en TOGENBURG, G. N., *Minority Protection...*, *op. cit.*, pp. 149-162.

(48) GODBOUT define la actitud que inspira la donación, como aquella actitud solidaria que tiende a ofrecer bienes o servicios, sin garantía de restitución, con el fin de crear, alimentar o transformar el vínculo social entre las personas. GODBOUT, *The World of the Gift*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1998.

principios universales declarados en la Convención Europea de Derechos Humanos, y en otros textos del Consejo de Europa relativos a los derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales, funcionan, sin excepción, como *cartas comodín* (49) frente a la diversidad de tradiciones culturales, sean éstas mayoritarias o minoritarias. La vigencia de dichos principios constituye un contexto moral no negociable: el reto de vivir juntos en la diversidad solo puede ser afrontado viviendo como *iguales en dignidad* (WP 1.3).

El documento señala, además, que ninguna esfera de interacción social puede quedar exenta de un diálogo fundado en dichos principios: relaciones jurídicas, de vecindad, laborales, políticas, institucionales, relativas a los medios de opinión, al mundo de las artes, y, de modo primordial, en el terreno de la educación. Todos los actores, tanto ONGs, asociaciones civiles, comunidades religiosas, partidos políticos, individuos particulares, como los diferentes niveles de gobierno: locales, regionales, nacionales o internacionales, han de estar comprometidos con una gestión *democrática* de la diversidad cultural.

Esta propuesta de convivencia que el Consejo de Europa desarrolla en el documento citado, si se considera en su más honda dimensión, no refleja sino *el fundamento de cualquier esquema de integración social*, que en la actualidad aparece debilitada por el aumento de la diversidad cultural. El *diálogo intercultural* se concibe como «un proceso que implica el intercambio respetuoso y abierto de puntos de vista entre individuos y grupos de diferente procedencia étnica y con legados culturales, religiosos y lingüísticos distintos, sobre la base del mutuo entendimiento y respeto» (3.1 WP).

Para apreciar el alcance de esta propuesta conviene, en primer lugar, diferenciar con nitidez dos modos típicos de actuar propios del ser humano: la acción de «dialogar» y la acción «productiva», referida a la intervención en los procesos físicos con el efecto de

(49) Cabe extender a los derechos humanos la concepción de los derechos que Ronald DWORKIN sostiene en su teoría jurídica. Para este autor, los derechos son posiciones de los sujetos que funcionan como «comodines» (*trump cards*), y prevalecen frente a cualquier otra demanda jurídica, política o ética con la que puedan entrar en conflicto. DWORKIN, R., *Taking Rights Seriously*. Londres, Duckworth, 1997, p. 90.

transformar la materia(50). La acción de dialogar, según la terminología clásica se denomina acción «política» o de *gobierno*. A la acción productiva ARISTÓTELES la califica *despótica*, ya que al influir productivamente en procesos naturales se les impone una impronta formal y, por lo tanto, los procesos en los que interviene la acción configuradora del hombre se consideran pasivos respecto a ella. El otro tipo de acción es el gobierno a través del diálogo, que *incide sobre agentes que son activos y tienen iniciativa propia*. El diálogo ha de considerarse la actividad social genuina(51).

La distinción que se ha expuesto es relevante si se observa que los individuos del género humano, desde una perspectiva estrictamente biológica, no viven sólo en favor de su especie, como ocurre en las demás especies animales(52). En el caso del género humano, lo que nos permite averiguar que los individuos que lo forman no viven exclusivamente según su condición biológica humana, sino que además son *personas* capaces de establecer relaciones «dialógicas», es que la razón pertenece exclusivamente a cada uno. La inteligencia no es una propiedad especificante, como lo es una determinada conformación orgánica o morfológica, sino una dimensión vital que surge y se despliega en cada uno. No se ha localizado nunca una inteligencia de la especie porque no está en ninguna parte, como está un órgano con el desempeño de su función vital específica. La inteligencia está *supuesta* en cada individuo de la especie, y la conclusión que de ello se deriva es que, según la inteligencia, cada individuo es superior a la especie biológica humana a la cual pertenece.

Esta constatación de manera alguna comporta aislamiento, sino que la relación entre los individuos, al no estar finalizada sólo según la vitalidad definida por la especie a la que pertenecen, da origen a la sociedad. Las *instituciones sociales* son constitutivamente intersubjetivas, y la intersubjetividad es justamente la relación entre

(50) POLO, L., *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Madrid, Unión Editorial, 1996, Cap. VI. Sigo a este autor en su análisis de la acción humana.

(51) ARISTÓTELES, *Política*, I, 5, 1254a.

(52) Con un ejemplo, se puede afirmar que lo propio de la vida de un perro es su «perrez», la cual constituye un esquema vital cerrado y completo. El modo de reproducirse, crecer, alimentarse, habitar, etc., se rige únicamente según se define por su condición específica.

personas, en cuanto que cada una es superior a la especie. Dicha *relación dialógica* entre las personas es lo que constituye la *sociedad*. ARISTÓTELES señala que el hombre es *zoon politikón* (53), que significa animal social, y ningún animal es social como lo es el hombre. La única sociedad en sentido estricto es la humana, ya que sociedad significa *metaespecificación*, pues consiste en la relación entre seres vivos subjetivamente inteligentes que son capaces de expresar lo que piensan a los demás en un régimen de reciprocidad y establecer así una red comunicativa. Dicho de otra manera, el hombre es un ser social porque es un ser *dialógico*.

Para abundar en la distinción entre acción *dialógica*, o «política» según la terminología del Estagirita, y acción «despótica», hay que observar que la *acción intencional*, considerada en su conjunto como el modo propio de actuar del hombre, es una *mediación entre el pensamiento y el proceso físico o social en el que se interviene*. En consecuencia, la ejecución práctica de la acción consiste en un «hacer» que pone en conexión los *motivos* del agente con los *finés* que persigue, los cuales constituyen sus elementos cognitivos (54). Se puede observar, entonces, que la diferencia entre ambos tipos de acción consiste en que, cuando se trata de la *producción*, el conector entre el motivo y el fin del agente es extrínseco. El «hacer» como *producir* es un hacer externo.

La acción de *dialogar* se distingue de la acción productiva, por lo siguiente:

a) No es despótica, ni por tanto productiva, porque no es inmediatamente transformante, como cuando se interviene en procesos que son pasivos respecto de la acción configuradora del hombre. El *diálogo*, como «hacer» político, según lo calificó Aristóteles, no es un hacer directo, sino un hacer *directivo*; no transforma lo pasivo incidiendo en los procesos físicos, sino que mediante el diálogo este tipo de acción incide sobre agentes que son activos y tienen iniciativa propia, dando lugar a la

(53) *Ibid.*, I, 2,1253a.

(54) Por ejemplo, si quiero atravesar un río caudaloso (motivo), la finalidad de mi «hacer» (planificar, obtener materiales y construir) es disponer de un puente para poder cruzarlo (fin).

comunicación. La comunicación humana no es mero asunto intra-específico, repetitivo, sino *inter-personal*, que busca la expresión o manifestación de lo interior de cada uno a los demás, como se ha indicado.

b) La relación de los motivos y los fines también es distinta. Los motivos y fines de la acción «política» no son los motivos ni los fines de la producción, sino que con ella *se busca la coordinación de iniciativas y el acuerdo de voluntades*. Los elementos cognoscitivos de este tipo de acción no se conectan con un «hacer» extrínseco, como ocurre con la «producción», sino de modo intrínseco a través del *lenguaje*. Este tipo de acción, mediante el diálogo como único «hacer», busca mejorar, con una recíproca retroalimentación, los motivos y los fines de los hablantes, y por ello reviste un gran potencial de acción en común y de beneficiar a los participantes. El *humanismo* es imprescindible para que exista el diálogo ya que su sentido no consiste en imprimir la propia impronta en los demás, sino en activar sus energías y desarrollar sus potencialidades. Se puede afirmar que gobernantes somos todos, unos de otros, si se entiende el genuino sentido *democrático* de la acción de dialogar.

c) El *lenguaje* es aquel tipo de hacer que más directamente se vincula con el pensar. Hablar es tanto locución como escucha, y eso de manera recíproca. El lenguaje es la relación de los que escuchan y de los que hablan, pero esa interrelación es alternante y mutua, ya que la relación que se establece es entre hombres libres, se dirige a agentes que no son pasivos y, por tanto, comporta reciprocidad. La acción no es despótica, sino política, cuando, sin dejar de ser efectiva, *se dirige a seres libres, de los cuales emergerán a su vez acciones*. Por este motivo, en la configuración de la acción en común la diversidad y la pluralidad de personas que aporta la confluencia intercultural constituye un potencial enriquecedor (55).

(55) Nótese que en la acción «despótica» la idea pasa a informar la cosa, y eso es mimético. El valor del producto, como el resultado de la producción, es que se parezca, que sea una copia de la idea que se ha querido plasmar (en el caso de la construcción de un puente, éste puede salir mal y hundirse por un fallo en el diseño, que es el elemento cognitivo de la acción). En cambio, cuando se trata de la acción «política», mediada por el diálogo, esto no es suficiente. El valor ético del diálogo no reside en lograr copias, pues *la uniformidad es un empobrecimiento contrario a la pluralidad de personas*. Se pueden troquelar las cosas, pero no a los hombres o a las mujeres. Así se vislumbra la superioridad del modelo de sociedad «inclusiva», propuesto en el Libro Blanco, sobre los modelos «multicultural» y de «asimilación», con el diálogo intercultural como modo de aprovechar las sinergias que proporciona la diversidad.

A partir de estas consideraciones, se percibe con claridad que, ni el gobierno oficial de los Estados, ni la administración pública por medio de la burocracia estatal, monopolizan lo que en la Teoría general de la acción se denomina acción «política». Cualquiera que sea el cauce institucional a través del cual se formalicen las relaciones de autoridad y subordinación, la acción «política», como acción «dialógica», es un tipo de acción imprescindible en el ejercicio de la autoridad como principio de unidad del orden social entre seres racionales. Cabe afirmar, por ello, que *el único ideal político plausible es profundizar en el principio de gobierno democrático mediante la extensión social del diálogo*. Si la acción de gobierno compete sólo a un grupo social, se anula como tal para el resto de la sociedad y se cae en un totalitarismo de uno u otro signo, ya que deriva en una iniciativa que trata de transformar despóticamente a los súbditos que la padecen (son pasivos respecto a ella), o da origen al fenómeno de la marginación.

Estas consideraciones clarifican la importancia y revelan el auténtico sentido del *diálogo intercultural* como modo de construir la sociedad «inclusiva» a la que se refiere el Libro Blanco del Consejo de Europa. El diálogo constituye el fundamento de una vinculación social superior a la «gestión» de la diversidad cultural con su pretensión de asegurar la igualdad con medidas pretendidamente «neutrales» o, simplemente, imponiendo la «asimilación». Coherentemente con el *humanismo* que acompaña al diálogo genuino, en el Libro Blanco se enuncian como exigencias suyas:

- 1) La igual dignidad de todos los seres humanos.
- 2) El respeto de los derechos humanos, en especial del derecho a la libertad de expresión y de las demás libertades fundamentales.
- 3) El respeto a la ley.
- 4) El principio democrático como inspirador del régimen político.

La vigencia de estos principios inspiradores de las relaciones sociales es una garantía de la ausencia de dominación y el presupuesto de un diálogo orientado por la «fuerza de los argumentos», en lugar de uno alternativo basado en el «argumento de la fuerza» (WP 3.4.1).