



J. Alberto del Real Alcalá (España)*

Alternativas de gestión del conflicto cultural en el Estado constitucional

RESUMEN

El punto de partida de este artículo es el supuesto tan habitual de que la población que habita nuestros Estados constitucionales presente heterogeneidad cultural. En este texto pretendo dar cuenta de la fundamentación que es susceptible de sustentar a los dos grandes "criterios de gestión" que se están empleando para administrar desde las instituciones y la Constitución dicha diversidad: el uniculturalismo y el multiculturalismo. Criterios que representan dos formas distintas de concebir las relaciones del Estado Constitucional de Derecho con la sociedad civil y particularmente con los grupos étnicos/culturales (mayoritarios o en minoría) que esta contiene. En el texto se analizan las clases de respuesta colectiva que uniculturalismo y multiculturalismo irradian a la población cuando emerge el "reconocimiento" social y constitucional de la pluralidad cultural de la sociedad civil, así como las actitudes específicas que cada uno de ellos engendra si irrumpe el conflicto cultural.

Palabras clave: Estado de derecho, conflicto cultural, ideologías culturales, comunidades culturales, historicismo.

ZUSAMMENFASSUNG

Ausgangspunkt dieses Artikels ist die übliche Annahme, dass die Bevölkerung auf dem Gebiet unserer Verfassungsstaaten kulturell heterogen sei. Im vorliegenden Text beabsichtige ich, auf die möglichen Begründungen für die beiden wichtigsten "Managementkriterien" einzugehen, die auf institutioneller und Verfassungsseite bei der Beschäftigung mit dieser Vielfalt zur Anwendung kommen: Monokulturalismus und Multikulturalismus. Diese Kriterien stehen für zwei unterschiedliche Formen des Verhältnisses des Verfassungsstaates zur Zivilgesellschaft und besonders zu ihren ethnischen und kulturellen Gruppen (Mehrheiten und Minderheiten). Der Text untersucht die verschiedenen kollektiven Antworten, die Monokulturalismus und Multikulturalismus der Bevölkerung vermitteln, wenn es um die gesellschaftliche

* Doctor en Derecho por la Universidad de Granada (España). Premio Extraordinario de Doctorado. Profesor de Filosofía y Teoría del Derecho en la Universidad de Jaén (España). Numerosas publicaciones como especialista en las relaciones entre culturas/identidad-colectivas y sistema jurídico. <<http://www4.ujaen.es/~adelreal>>, <adelreal@ujaen.es>

und verfassungsmässige “Anerkennung” der kulturellen Vielfalt der Zivilgesellschaft sowie um ihre spezifische Positionierung bei Ausbruch eines kulturellen Konflikts geht.

Schlagwörter: Rechtsstaat, kultureller Konflikt, kulturelle Ideologien, kulturelle Gemeinschaften, Historismus.

ABSTRACT

The starting point of this paper is the usual assumption that the population of our constitutional States is culturally heterogeneous. This text is intended to lay down the grounds sustaining the two “management criteria” being used by institutions and Constitution to manage such diversity: uniculturalism and multiculturalism. They represent two different ways to conceive the relations of the Constitutional rule of law with the civil society and particularly with ethnic/cultural groups (either majority or minority groups) within society. The categories of collective responses of uniculturalism and multiculturalism to society, when the cultural plurality of the civil society is socially and constitutionally “recognized”, are discussed; and also the specific attitudes provoked by uniculturalism and by multiculturalism when either of them burst into a cultural conflict.

Keywords: Rule of law, cultural conflict, cultural ideology, cultural communities, historicism.

1. Introducción

La pluralidad cultural de las sociedades contemporáneas es un fenómeno cada vez más consolidado. Su revés, el valor de la homogeneidad que ha caracterizado —o ha tratado de caracterizar— a los Estados hasta hace relativamente bien poco se ha ido diluyendo progresivamente o, en todo caso, necesariamente flexibilizándose ante aquel fenómeno a fin de evitar la contienda cultural. Pero a veces el conflicto cultural emerge. Y puede hacerlo en las más diversas formas de expresión (lingüística, religiosa, étnica, de clases, jurídica, manifestación deportiva...). Eso suele ocurrir cuando la diversidad cultural como “hecho social” y la homogeneidad como “valor institucional” pretendido se hacen manifiestamente incompatibles. De hecho, cuando el conflicto cultural aparece de esta manera, lo hace muy a menudo como una colisión entre la sociedad civil y el Estado. El uniculturalismo y el multiculturalismo son los dos grandes criterios utilizados para gestionar la diversidad de nuestras sociedades contemporáneas. Desde el final del siglo xx y en estos inicios del siglo xxi numerosos textos constitucionales se encuentran transitando de uno a otro, no sin grandes dificultades.

Abordaré el uniculturalismo en la sección 2 y el multiculturalismo en la sección 3. En la 4, de conclusiones, advertiré de algunos de sus efectos más relevantes según la forma en la que dichos criterios conciben las relaciones entre la cultura y el Estado constitucional y, por consiguiente, entre la comunidad cultural y el derecho.

2. Uniculturalismo: el ideal de la comunidad cultural única

Aunque la población del Estado sea culturalmente heterogénea, el uniculturalismo la reduce a una única “comunidad cultural” y se niega a reconocer cualquier otro tipo de manifestaciones culturales. La exclusión de otros bienes culturales que pugnan por alcanzar relevancia social e institucional puede llevarse a cabo de dos modos: un modo más directo es la represión cultural mediante el uso de la violencia, y un modo más sutil es su invisibilización social. Pues bien, el uniculturalismo, a fin de instaurar y conservar una única comunidad cultural para toda la población del Estado, emplea una de estas dos formas de exclusión o a veces ambas. Su ideal de comunidad cultural única tiene la pretensión de imponer una determinada jerarquía de valores y bienes culturales que impregnen de unas particulares características a todo el conjunto de la sociedad civil. Los responsables públicos y los legisladores que lo asumen lo saben y buscan por eso ese resultado social.

Historicismo sustancialista, organicismo y holismo, objetivismo, no neutralidad y conservadurismo ante el conflicto cultural, autoritarismo cultural desde las instituciones (Estado) y comunidad cultural obligatoria para con los ciudadanos configuran algunos de los rasgos significativos que definen al uniculturalismo como criterio de gestión pública en los supuestos de sociedades no homogéneas. Veamos en qué consisten:

2.1. Historicismo cultural (sustancialista)

El uniculturalismo lleva a distinguir en la población, antes o después, explícita o implícitamente, entre la comunidad cultural histórica, identificada con aquella que tradicionalmente ha soportado la estructura cultural del Estado, y el resto de culturas con presencia en el conjunto de la población pero a las que estima sin historia relevante en virtud de no haber sido parte habitual de esa base cultural estatal. Ténganse en cuenta aquí tanto los supuestos de las culturas emergentes —recientes— como también los de aquellas culturas que, pese a ser tradicionales, han sido invisibilizadas por las instituciones uniculturales. En todo caso, de aquella distinción surge la posición del uniculturalismo a favor del historicismo (cultural), cuyos esquemas emplea para identificar a la única comunidad cultural que reconoce en el Estado.

El historicismo cultural se manifiesta en la creencia de que la comunidad cultural que tiene una auténtica tradición histórica constituye un entramado de significados y valores propios —denominados sintéticamente *espíritu del pueblo* en la cultura alemana— que son expresión de una específica singularidad colectiva, esto es, de un pueblo histórico.¹ Sus características más determinantes consisten en un conjunto de bienes culturales relevantes conformados como tales a lo largo de la historia de la comunidad, sea el caso de la lengua, la literatura, la etnia, el arte, la religión, las instituciones, el derecho, etcétera. El derecho, pues, aparece también como un bien cultural específico.

¹ Cf. G. G. Iggers: *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*, traducción de C. Bieg, presentación, adaptación y revisión científica de F. Sánchez Marcos, Barcelona: Idea Books, 2.ª ed., 1998, p. 40.

Las reglas del derecho son consideradas parte del proceso general de la comunidad cultural.² También las instituciones son contempladas como una manifestación sustancial del espíritu del pueblo. Desde esta clase de lógica, la comunidad cultural histórica llegará allí adonde lleguen sus instituciones (el Estado). Esto quiere decir que toda la población que alcance el Estado es, o debe ser, la misma comunidad cultural. Como es conocido, la idea de unión entre esencia cultural e instituciones como expresión del espíritu (o convicción común) del pueblo³ fue un legado de la escuela histórica del derecho.⁴

Pero el uniculturalismo no solo asume el historicismo. Acoge al historicismo esencialista, que particulariza en una cultura única cuando se encuentra ante supuestos de sociedades no uniformes que amenazan una determinada hegemonía cultural. Solo la lógica de hacer descansar la comunidad cultural en algún tipo de esencia suficientemente metafísica o semimetafísica tiene suficiente fuerza excluyente de cualquier otra manifestación cultural. Únicamente un argumento intelectual según el cual los bienes culturales de la comunidad histórica constituyen sus fuerzas más íntimas, esto es, su alma y su espíritu inmodificable, natural, esencial (como, por ejemplo, a menudo la lengua) lleva a desembocar en el ideal de la comunidad cultural única. Conservar la comunidad cultural frente a los bienes culturales extraños, a fin de no adulterar ni de diluir su esencia histórica, será, pues, uno de los objetivos buscados por el uniculturalismo. Posiblemente un precedente del historicismo cultural sustancialista pueda encontrarse en la idea de Johann Gottfried Herder de que la comunidad cultural nacional se identifica con el ámbito “natural” del ser humano,⁵ y el ámbito del Estado, como lo artificial, debe estar en correspondencia con la comunidad cultural natural. Una idea particularista semejante se advierte asimismo, por ejemplo, en los historiadores alemanes del siglo XIX —es el caso de Leopold von Ranke⁶— y también es recogida en el siglo XX por historiadores del Estado como Friedrich Meinecke,⁷ en contraste con el universalismo cosmopolita de Immanuel Kant.⁸ Los esquemas intelectuales del

² R. Stammler: “Sobre el método de la teoría histórica del Derecho”, en Savigny, Eichhorn, Gierke y Stammler: *La Escuela histórica del Derecho. Documentos para su estudio*, traducción de Rafael Atard, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1908, p. 218. El derecho pasa a ser un producto “histórico” de la vida común humana, su nacimiento y modificación son parte del proceso general de la cultura, y su estado actual se determina por la mutua interacción entre su fuerza ordenadora y las fuerzas vivas en las restantes funciones del organismo social.

³ Cf. F. C. V. Savigny: “De la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia del derecho”, en Thibaut y Savigny: *La codificación*, introducción y selección de textos de Jacques Stern, traducción de José Díaz García, Aguilar, Madrid, 1970, pp. 47-169.

⁴ Sobre el historicismo jurídico, cf. A. E. Pérez-Luño: “El legado doctrinal de la escuela histórica del Derecho”, en *Annaeus, Anales de la Tradición Romanística*, vol. 1, Sevilla: Tébar, 2004., pp. 239-259.

⁵ J. G. Herder: “Otra filosofía de la historia”, en ídem: *Obra selecta*, Madrid: Alfaguara, 1982, pp. 295-296.

⁶ Cf. L. v. Ranke: *Pueblos y Estados en la historia moderna*, versión y estudio de G. P. Gooch, México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

⁷ F. Meinecke: *El historicismo y su génesis*, traducción de J. Mingarro y San Martín y T. Muñoz Molina, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 305-378.

⁸ Cf. J. A. del Real Alcalá: “Estado cosmopolita y Estado nacional. Kant vs. Meinecke”, en Castro, Contreras, Llano y Panea (eds): *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el*

historicismo sustancialista se muestran, por tanto, en buena medida como uno de los sustentos más sólidos del uniculturalismo.

2.2. Organicismo y holismo culturales

El organicismo de la comunidad cultural única es otra característica que define al uniculturalismo. El argumento organológico proporciona al uniculturalismo un hilo conductor de todos los momentos de la comunidad cultural a modo del relato de un organismo vivo. A través de este argumento, el uniculturalismo trata de reaccionar contra la “intrusión” de nuevas culturas en la población del Estado. El organicismo configura a la comunidad cultural como una individualidad “orgánica” y lo hace concibiéndola tanto a veces desde un punto de vista teocéntrico como desde una óptica antropocéntrica. La esencia de la comunidad cultural como comunidad orgánica es “poseer vida propia y existir en la ilimitada comunidad de vida de sus miembros”, haciendo de ella una comunidad duradera.⁹ De hecho, la “característica esencial de los ligámenes comunitarios es el ser tan universales como la vida misma y el derivar sus fuerzas no del exterior sino del interior”.¹⁰ La comunidad cultural orgánica se conforma como un cuerpo “cerrado” desde el momento en que no le es posible conservarse ni actuar con elementos ajenos (de otras culturas). Como en función de que constituye un cuerpo orgánico “cerrado” debe rechazar todo aquello que le es extraño, de ahí resulta una comunidad holista. Este tipo de fundamentación organicista se advierte en la reflexión de Ferdinand Tönnies sobre la comunidad, y ya en las siguientes palabras se hace notar: “el ser humano ordinario —a la larga y en el común de los casos— se siente mejor y más satisfecho cuando se encuentra [...] entre los suyos [*chez soi*]” en virtud de que las “ligaduras afectivas” típicas de la comunidad se originan en el parentesco, cuya sede es el hábito o la costumbre que nace de la comunidad de la tierra natal.¹¹

Desde esta perspectiva, la comunidad cultural orgánica descansa necesariamente en la armonía colectiva consecuencia de la “expresión psicológica de la relación de sangre” en la que aquella trata de apoyarse a menudo.¹² En razón de su holismo, persigue asimismo que los individuos encuentren la plenitud existencial/vital, a modo de “sentido de la vida”, en la misma idea de comunidad.¹³ A este respecto, la comunidad cultural orgánica aspira a representar el ideal de “vida como totalidad”.¹⁴ El organicismo y el holismo de la comunidad cultural única por la que aboga el uniculturalismo

bicentenario de su muerte, 2.^a edición revisada y ampliada, prólogo de Antonio Enrique Pérez Luño, epílogo de Pablo Badillo O’Farell, Sevilla: Grupo Nacional de Editores, 2004, pp. 307-340.

⁹ F. Tönnies: *Comunidad y asociación*, traducción de J. F. Ivars, con la colaboración técnica de S. Giner, prólogo de L. Flaquer y S. Giner, Barcelona: Península, 1979, p. 255.

¹⁰ *Ibidem*, p. 231.

¹¹ *Ibidem*, pp. 35 y 40.

¹² *Ibidem*, pp. 47, 48 y 250.

¹³ Meinecke: o. cit., pp. 305-378.

¹⁴ Tönnies: o. cit., p. 273.

la hace aparecer a menudo como “comunidad natural” determinada por los vínculos afectivos generados por el parentesco, la tierra natal (Heimat) y la memoria.¹⁵

2.3. Objetivismo cultural

Afirmar la “objetividad” de la comunidad cultural es predicarla de alguno o algunos de los bienes culturales que la caracterizan. La objetivación de la comunidad cultural (o de sus bienes culturales) se traduce en considerar que no es o no son susceptibles de exponerse a la discusión pública, esto es, al criterio de la regla de la mayoría, ni de acomodarse o limitarse a los derechos de las minorías culturales. La principal consecuencia de concebir a los bienes culturales como datos objetivos y atemporales es que muestran a la comunidad cultural como una “comunidad natural”, excluida de las decisiones libres de los individuos. Esto es lo que pretende el uniculturalismo cuando objetiviza bienes culturales, tales como la historia,¹⁶ o las “fronteras naturales”,¹⁷ o la religión,¹⁸ o la lengua,¹⁹ o la raza, o los vínculos de sangre, o la etnia,²⁰ que aparecen entonces como bienes metafísicos, perennes, irrenunciables e indisponibles por los individuos, e indiscutibles en cualquiera sus aspectos y contenidos. Esta clase de objetivación se puede advertir en la noción de comunidad objetiva de F. Meinecke, para quien el objetivismo de la comunidad cultural lo proporcionan sobre todo la consanguinidad y la territorialidad, a los que concibe bienes culturales significativos de la comunidad cultural nacional. Desde su óptica, el fondo natural se deduce de la consanguinidad,²¹ y asimismo, la territorialidad, que es además la “premisa para el desarrollo posterior [de la comunidad cultural natural] como una nación.”²²

En definitiva, el naturalismo cultural, el historicismo esencialista, el organicismo y el holismo que predica a menudo el uniculturalismo de la comunidad cultural única lleva a considerarla como unidad de vínculos de parentesco²³ a partir de una comunidad

¹⁵ *Ibidem*, p. 255. Acerca de las características del concepto de comunidad como unidad de vínculos de parentesco, véanse las pp. 27, 47, 48, 117, 190, 229, 241, 246, 247, 250, 271 y 272.

¹⁶ La historia como dato que objetiviza la comunidad ha sido explicada por E. Renan: *¿Qué es una nación?*, traducción española, estudio preliminar y notas de Andrés de Blas Guerrero, Madrid: Alianza, 1987, pp. 68-70.

¹⁷ Se ha referido a ello Renan: *ibidem*, pp. 80-81.

¹⁸ La idea religiosa como bien cultural puede verse *ibidem*, pp. 78 y 80.

¹⁹ La lengua es uno de los más típicos bienes culturales, tal como nos muestra Renan: *ibidem*, pp. 77 y 78.

²⁰ También son tenidos en cuenta por Renan: *ibidem*, pp. 60 y 70-71.

²¹ F. Meinecke: *Weltbürgertum und Nationalstaat* [1907], Múnich: Oldenbourg, vols. I y II, 6.^a ed., 1922; traducción italiana por la que cito, *idem*: *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, traducción de A. Oberdorfer de la 6.^a ed. alemana de 1922, v. I, Florencia: La Nuova Italia, 1975, pp. 1-2.

²² F. Meinecke: *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, vol. I, cit., p. 2 añade: “También existen pueblos nómadas, localmente dispersos, pero la experiencia enseña que han sabido ganar y conservar mayor consistencia y más rico contenido solamente aquellos pueblos que han tenido por largo tiempo una sede fija, una patria”.

²³ Según Tönnies (o. cit., p. 33), el origen común de esta condición natural es la “cohesión” de vida en virtud del nacimiento por el que las voluntades humanas se entrelazan entre sí a causa de las relaciones físicas, entre madre-niño, marido-mujer y entre hermanos, que son las tres relaciones de parentesco de mayor fuerza.

de sangre, de tierra natal y de memoria o creencias.²⁴ Y en todos estos casos la objetivación de la comunidad cultural a través de sus bienes culturales más representativos es otra de las ideas en las que descansa el uniculturalismo.

2.4. No neutralidad y conservadurismo cultural

El uniculturalismo entiende las relaciones interculturales en la sociedad civil como relaciones conflictivas, a modo de lucha cultural permanente en la que unos bienes culturales tratan de negar e imponerse a los otros. Ante el conflicto cultural permanente, la posición del uniculturalismo no es de neutralidad. Por el contrario, el uniculturalismo toma partido por una determinada y específica cultura y por los bienes culturales que la singularizan: aquella comunidad cultural que ha elegido para considerar “comunidad cultura única” en oposición a todas las demás que pueden advertirse en la población del Estado. Está claro que el uniculturalismo no acepta la irrupción contemporánea de la diversidad cultural en las antiguas sociedades que siempre estimó homogéneas. Y aunque el surgimiento de minorías culturales que adquieren conciencia colectiva o el de nuevos habitantes que se incorporan coyuntural o permanentemente a la población del Estado (por ejemplo, contemporáneamente a causa del fenómeno migratorio,²⁵ pero también por otros factores: desplazamientos por motivos económicos, guerras, epidemias, catástrofes naturales, etcétera) son fenómenos sociales innegables, el uniculturalismo sigue manteniendo sus pretensiones de homogeneidad social y su ideal de comunidad cultural única.

Por esta circunstancia a menudo aparece vinculado a una mirada nostálgica hacia un pasado cultural mitificado, que contempla como uniforme, al que pretende relegitimar en el tiempo contemporáneo aun cuando este se define en mayor medida por el contraste cultural. Se trata, por tanto, de un criterio de gestión social “conservador”,²⁶ nostálgico del antiguo ideal de la uniformidad cultural ya diluida en la actual sociedad civil, pero que en la lucha cultural tiene como fin recuperar el terreno actualmente perdido.

2.5. Autoritarismo cultural y comunidad obligatoria

En sociedades manifiestamente plurales, el historicismo cultural sustancialista, el organicismo, el holismo y el objetivismo cultural en los que se apoya frecuentemente el uniculturalismo, hacen en gran medida que la comunidad cultural se presente ante la población que habita el Estado como una “comunidad obligatoria”. Téngase en cuenta que al tratar de imponer bienes culturales objetivados (de la comunidad cultural

²⁴ Tönnies: o. cit., pp. 246-247.

²⁵ Cf. J. A. del Real Alcalá: “Dimensión jurídico-política de la migración”, en *Aportes Andinos*, n.º 8 (“Desplazamiento forzado y refugio”), Revista de la Universidad Internacional Andina Simón Bolívar, Sede de Ecuador, Quito, enero del 2004.

²⁶ Acerca del espíritu conservador del organicismo, cf. R. Eccleshall: “Conservadurismo”, en Eccleshall, Geoghegan, Jay y Wilford: *Las ideologías políticas*, traducción de J. Moreno San Martín, Madrid: Tecnos, 1993, especialmente pp. 90-93.

única, y a través de ellos un conjunto de valores culturales dominantes)²⁷ a toda la población del Estado, que sin embargo se caracteriza por la diversidad cultural, la pretendida comunidad cultural que tiene en mente el uniculturalismo se implementa como una comunidad obligatoria. Lamentablemente la comunidad cultural “obligatoria” ha sido sustentada por numerosos y brillantes intelectuales europeos, tanto en el siglo XIX como en el siglo XX, muy influyentes en la opinión pública de la sociedad civil y en su momento en la fundamentación de las instituciones públicas, tales como Johann Gottfried Herder (1774),²⁸ Johann Gottlieb Fichte (1807-1808),²⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1807),³⁰ Friedrich Meinecke (1907) desde la “doctrina Kulturnation”³¹ o Carl Schmitt (1919-1950).³² Afortunadamente, otros intelectuales europeos de esa misma época también la han combatido, sea el caso de John Stuart Mill (1861),³³ lord Acton (1862),³⁴ Ernest Renan (1882)³⁵ o Georg Jellinek a inicios del siglo XX.³⁶

Y claro está, tal imposición a favor de determinadas pautas culturales en oposición a todas las demás de la sociedad civil hacen muy probable que el uniculturalismo ocasione un conflicto cultural en alguna parte de la sociedad civil, aquella que debe relegar los bienes culturales propios y en su lugar asumir forzosamente los ajenos. Los que optan por el uniculturalismo en supuestos de diversidad cultural persiguen a toda costa este resultado.

De ello resulta, pues, que en sociedades culturalmente diversas el conflicto cultural emerge o continúa —si ya había irrumpido— porque en esos supuestos el uniculturalismo constituye, en verdad, un “proceso de aculturación” de las expresiones culturales no oficiales de una parte de la sociedad civil, a fin de conseguir la uniformidad y homogeneidad social para toda la población del Estado. La intolerancia cultural en que se traduce la idea de la comunidad cultural como comunidad obligatoria a cuyos bienes culturales han de adherirse forzosamente los ciudadanos lleva implícita una “filosofía de la exclusión”. Max Weber llamó la atención sobre el hecho de que la exclusión social-cultural suele acompañarse del sentimiento de “repulsión” al otro, que hace que “quien por hábitus exterior resulta heterogéneo es despreciado, sin más, ‘haga’ lo que

²⁷ Sobre el pluralismo en el derecho, cf. G. Peces-Barba: *Los valores superiores*, Madrid: Tecnos, 1986. Respecto al pluralismo y la identidad colectiva, cf. J. A. del Real Alcalá: “Problemas de gestión de la diversidad cultural en un mundo plural”, en Ansuátegui Roig, López García, Del Real Alcalá y Ruiz (eds): *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*, Madrid: Dykinson, 2005, especialmente pp. 188-192.

²⁸ Véase J. A. del Real Alcalá: *Nacionalismo e identidades colectivas: la disputa de los intelectuales (1762-1936)*, Madrid: Dykinson, 2007, pp. 279-286.

²⁹ Véase ibidem, pp. 287-289 y 376-380.

³⁰ Véase ibidem, pp. 382-392.

³¹ Véase ibidem, pp. 373-401.

³² Véase ibidem, pp. 342 y ss.

³³ Véase ibidem, pp. 193-212.

³⁴ Véase ibidem, pp. 227-240.

³⁵ Véase ibidem, pp. 255-273.

³⁶ Véase ibidem, pp. 340-351.

haga y ‘sea’ lo que quiera”.³⁷ Una idea excluyente de este tipo es recogida por las categorías teóricas schmittianas de “amigo/enemigo”.³⁸

Por esta razón, como criterio de gestión de la diversidad cultural social, el uniculturalismo es susceptible de necesitar de la violencia, pues imponer una opción cultural a toda la sociedad civil heterogénea probablemente solo es posible de un modo efectivo mediante la represión cultural a través del uso de la fuerza. Sin embargo, el uniculturalismo ha tenido y tiene presencia en el Estado democrático de derecho cuando ha sido una traducción del “criterio de la mayoría” cultural dominante en la población del Estado y esta de una forma enmascarada, con subterfugios o sutilmente, ha negado derechos culturales a las minorías. De ahí que mi conclusión sea que a menudo el uniculturalismo va unido al Estado autoritario o en todo caso, si se emplea en el Estado de derecho,³⁹ desde luego se trataría de supuestos en los que el Estado de derecho “legalmente no está en buen forma”,⁴⁰ en la medida en que mantiene parcelas pendientes de democratización y asignación de derechos.⁴¹

3. Multiculturalismo: el ideal de la integración social de las minorías culturales

Si el uniculturalismo niega la diversidad cultural de la población del Estado reduciéndola a una única comunidad cultural, por el contrario, el multiculturalismo la asume y transforma tal reconocimiento social e institucional en su máxima. Dicho reconocimiento se traduce en la admisión de una pluralidad de comunidades culturales en la población del Estado, a partir de la “idea de no exclusión” e “integración social” de los bienes culturales que tienen cierta presencia social. Frente al uniculturalismo, el multiculturalismo no necesita ni de la represión cultural ni de la invisibilización de bienes culturales “ajenos”, porque ningún bien cultural con presencia social es susceptible de esta calificación.

En principio, el multiculturalismo como criterio de gestión pública de las relaciones culturales no pretende instaurar ninguna jerarquía de valores y bienes culturales que

³⁷ M. Weber: *Economía y sociedad*, edición de J. Winckelmann, estudio preliminar de J. Medina Echevarría, traducción de J. Medina Echevarría y otros, México: Fondo de Cultura Económica, 10.ª reimpr. de la 2.ª ed. en esp. de la 4.ª ed. alemana, 1993, p. 315.

³⁸ C. Schmitt: *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 1999, p. 56.

³⁹ Cf. R. de Asís Roig: *Aproximación a los modelos de Estado de Derecho*, Madrid: Dykinson y Universidad de Jaén, 1999.

⁴⁰ La profundización democrática del Estado de derecho está relacionada con el tránsito al posnacionalismo. Cf. J. A. del Real Alcalá: “Del Estado-nación de derecho al Estado de derecho postnacional. Análisis de la tesis de L. Ferrajoli sobre la desnacionalización de la teoría de los derechos”, en *Derechos y Libertades*, n.º 13, Madrid: Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas y Boletín Oficial del Estado, enero-diciembre del 2004, pp. 361-381. El mismo texto puede también verse en J. A. del Real Alcalá: “Del Estado-nación de derecho al Estado de derecho postnacional”, en López Olvera y Rodríguez Lozano (coords.): *Tendencias actuales del derecho público en Iberoamérica*, México: Porrúa, 2006, pp. 153-171.

⁴¹ Sobre la relación entre la democracia, los derechos y su constitucionalización, cf. R. de Asís Roig: “Democracia, Constitución y derechos”, en López García, Del Real Alcalá y Ruiz Ruiz (eds.): *La democracia a debate*, Madrid: Dykinson, 2002, pp. 187-197.

impregnen al conjunto de la sociedad civil de unas particulares características, sino que deja que sea la fuerza social de cada comunidad cultural la que determine su nivel de presencia en la acción pública e institucional. Algunas características relevantes del multiculturalismo como pauta de gestión de las relaciones culturales heterogéneas son:

3.1. El subjetivismo cultural: la comunidad cultural como “creencia subjetiva”

El multiculturalismo no es compatible con el holismo, ni con el objetivismo cultural, ni con el historicismo sustancialista. Hay dos grandes formas en las que se puede fundamentar la idea multicultural como criterio de gestión de la heterogeneidad de la sociedad civil: el subjetivismo y el historicismo no sustancialista. Me refiero ahora a la primera. El subjetivismo posibilita, en contraste con el ideal de comunidad cultural única, una noción “relativa” (subjetiva) y no objetiva de comunidad cultural: la comunidad cultural como “creencia subjetiva” asumida por individuos y grupos. Desde esta óptica pueden conceptualmente admitirse en la población del Estado tantas comunidades culturales como creencias subjetivas en ese sentido se produzcan. Esta clase de noción la encontramos, por ejemplo, en la idea de comunidad como “plebiscito de todos los días” que elaboró E. Renan, y que hace de la comunidad cultural una comunidad de libre adhesión o voluntaria y no obligatoria para sus integrantes.⁴² Son las decisiones libres de los individuos según cada momento actual, y que se encuentran “por encima de la lengua, la raza, las fronteras naturales y la geografía” como pautas,⁴³ lo que determina su pertenencia a una determinada comunidad cultural o a otra, o la admisión o de unos particulares bienes culturales o de otros distintos.⁴⁴

Sin duda, estas premisas rechazan la noción de comunidad cultural como algo metafísico o histórico (sustancialista) o indisponible a la libre voluntad de los ciudadanos.⁴⁵ Una comunidad cultural, por tanto, existirá a partir de “libre voluntad colectiva” de los que la asumen como sus miembros. Esto hace de la comunidad cultural subjetiva, en oposición a la comunidad cultural objetiva que es obligatoria, una comunidad voluntaria y libre. En G. Jellinek encontramos otro fundamento subjetivo de la comunidad cultural, que la hace descansar en la “conciencia colectiva”. El hombre es considerado como “un ser que vive dentro de una comunidad de cultura”,⁴⁶ que no es una formación natural sino histórico-social.⁴⁷ La comunidad cultural —que equipara con la nación (cultural)— es más bien algo esencialmente subjetivo, esto es, la característica de un determinado contenido de la conciencia, “un alma, un principio espiritual”.⁴⁸ Asimismo, en Max Weber el carácter subjetivo de la comunidad cultural —que en este

⁴² Renan: o. cit., p. 83.

⁴³ E. Renan: “Prólogo a *Discursos y conferencias*”, en ídem: *¿Qué es una nación?*, o. cit., p. 131.

⁴⁴ Renan: *¿Qué es una nación?*, o. cit., p. 82.

⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 83-84.

⁴⁶ G. Jellinek: *Teoría general del Estado*, 2.^a ed. de 1905, Buenos Aires: Albatros, 1981, p. 81.

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 86.

⁴⁸ Jellinek: o. cit., p. 87.

autor se asimila en gran medida a la comunidad étnica— también es el ámbito de la conciencia, desde el cual la comunidad cultural (comunización) se presenta a modo de “creencia” colectiva subjetiva. En palabras del alemán: “llamamos comunidad [comunización] a una relación social cuando la actitud en la acción social se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo”. Sin embargo, frente a lo que estableció F. Tönnies sobre la comunidad, la comunidad weberiana es un concepto relativo; no es sino una, entre otras, de las formas que adquieren las relaciones sociales.⁴⁹

3.2. El historicismo cultural no sustancialista: la comunidad cultural como “comunidad histórica subjetiva”

El multiculturalismo también puede apoyarse en el historicismo, pero este no debe ser un historicismo sustancialista. Téngase en cuenta que multiculturalismo y objetivismo cultural son manifiestamente incompatibles, lo que no quiere decir que el multiculturalismo únicamente pueda sustentarse en el subjetivismo. Si el historicismo que se predica de la comunidad cultural no es de carácter sustancialista —esto es, si no es esencialista o metafísico—, es igualmente susceptible de sustentar la idea multicultural. El historicismo no sustancialista es una pauta más intermedia entre subjetivismo y objetivismo que sin embargo mantiene los elementos de la libre decisión de los individuos como base de la comunidad cultural. Una idea de este tipo puede observarse en Hermann Heller, para quien la comunidad cultural, que equipara a la idea de pueblo como formación cultural, no puede sustentarse “exclusivamente en la esfera subjetiva de la conciencia y de la decisión volitiva” de “los miembros que lo integran en el momento presente”, porque “el pueblo [natural y cultural] es una estructura histórica” y por tal no puede reducirse a un mero hecho de conciencia.⁵⁰

Ahora bien, la única forma de hacer compatible historicismo y consentimiento libre de los individuos es atribuyendo carácter “formal” (y no material o fijo e inmodificable) a la noción de comunidad histórica cultural. Una idea formal (no esencialista) de las comunidades culturales que conforman la población del Estado permite afirmarlas todas desde el multiculturalismo. Puede encontrarse esta concepción en la idea formal de “comunidad de cultura”, que es además nacional, de Otto Bauer. El carácter formal de la comunidad cultural se advierte en su noción de que la comunidad cultural tiene su origen en la “comunidad de destino” o, dicho con otras palabras, en el efecto que produce en la población, entendida como “unión/es de personas” por las más diversas circunstancias, el “vivir juntos” históricamente, en contraste con las uniones de población apoyadas en esencias metafísicas. Por tanto, dice, “la peculiaridad del individuo nunca está determinada solo por sus disposiciones heredadas, sino siempre y también

⁴⁹ Weber: o. cit., p. 33.

⁵⁰ H. Heller: *Teoría del Estado*, edición y prólogo de G. Niemeyer, traducción de L. Tobío, México: Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 177 y 178.

por las condiciones en que él mismo vive: por el modo en que debe buscar su sustento vital”.⁵¹

Para el austriaco, pues, el concepto formal de comunidad de destino no se traduce en homogeneidad, sino en el dar cuenta de los efectos que produce en la población a lo largo del tiempo la “vivencia común del mismo destino, en permanente comunicación y continua interacción”.⁵² De hecho, O. Bauer rechaza esencias metafísicas como el “espíritu del pueblo”, que, en verdad, han sido transformadas en un espectro romántico absurdo.⁵³ Del mismo modo, también para H. Heller la pertenencia a una comunidad cultural —a un pueblo como formación cultural— “no puede resolverse sencillamente remitiendo a una determinación de la esencia según modelos objetivos espirituales o acaso físicos”, porque la comunidad cultural “no es una conexión que tenga el carácter objetivo de las leyes naturales y a la que el individuo venga a pertenecer de manera unívoca y definitiva, como ‘miembro’ de un ‘organismo’”.⁵⁴ Para el austroalemán, “la doctrina romántica de un espíritu del pueblo originario, que actuara en el profundo de la vida histórica como demiurgo de toda realidad cultural”, realmente “no tiene sustentadero alguno en la historia y pertenece al reino de la mala metafísica”.⁵⁵

Esta compatibilidad entre historicismo y subjetivismo la muestra asimismo O. Bauer en función de cómo concibe la comunidad de cultura, a modo de un “lazo formal” entre sus integrantes, en virtud del cual “en las diferentes fases del desarrollo histórico, círculos de diferente amplitud se vinculan” entre sí, independientemente de su ubicación territorial.⁵⁶ Esta idea formal de comunidad cultural sí es susceptible de fundamentar, al igual que el subjetivismo, el multiculturalismo como criterio de gestión pública de las relaciones culturales heterogéneas dentro del Estado.

3.3. Neutralidad activa, democratismo y libre elección de comunidad cultural

Desde un concepto subjetivo o histórico no sustancialista de comunidad cultural sí puede abogarse fundadamente por el “derecho a la libertad cultural”. Este consiste en que los habitantes del Estado tienen derecho a elegir, disfrutar y compartir la comunidad cultural y los bienes culturales según su libre consideración, e incluso a mezclar bienes culturales de una y de otra cultura a su libre albedrío, y que las instituciones públicas no intervengan para evitarlo sino en todo caso para posibilitarlo. Por ejemplo, el bilingüismo sería un caso de este tipo, en el que el ciudadano asume dos bienes culturales de culturas diferentes, como son dos lenguas.

Se pueden distinguir dos clases de multiculturalismo, ya se sustente en el subjetivismo puro o en el historicismo no sustancialista: el igualitario y el desigualitario.

⁵¹ O. Bauer: *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, edición a cargo de José Arico, traducción de C. Cereti, R. Burkart e I. del Carril, México: Siglo XXI, 1979, p. 42.

⁵² *Ibíd.*, pp. 121–122.

⁵³ *Ibíd.*, pp. 27–28, 29 y 30.

⁵⁴ Heller: o. cit., p. 176.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 178.

⁵⁶ Bauer: o. cit., p. 144.

El multiculturalismo “igualitario” aplica el reconocimiento de la diversidad cultural a todas las comunidades culturales —y sus correspondientes bienes culturales— de la población del Estado a partir de una mínima relevancia social de aquellas. El multiculturalismo “desigualitario” reduce la aplicación del reconocimiento de la diversidad cultural a un grupo escogido de comunidades culturales —y sus correspondientes bienes culturales— de la población del Estado a partir de exigir un conjunto de requisitos —diversos, por ejemplo, con relación al nivel de relevancia social— que todas las comunidades culturales del Estado no son capaces de cumplir. Ahora bien, la desigualdad cultural puede establecerse no solo entre culturas reconocidas y no reconocidas por las instituciones públicas, sino asimismo puede consistir en un desigual reconocimiento.⁵⁷ En verdad, cuando el multiculturalismo se emplea como criterio de gestión de la sociedad plural cultural, el multiculturalismo desigualitario suele ser el de práctica más usual, pues el Estado nunca llega a reconocer a todas y cada una de las culturas y subculturas presentes en su sociedad civil. Aun así, si el reconocimiento cultural que contempla no es de carácter reducido, prácticamente viene a aproximarse a un multiculturalismo igualitario.

Se trate de multiculturalismo igualitario o desigualitario, el historicismo no sustancialista y el subjetivismo culturales que son susceptibles de fundamentarlos, en la medida que posibilitan que las comunidades culturales con presencia en la población del Estado aparezcan como “comunidades voluntarias” y no forzosas, y en la medida asimismo de que no hay una pretensión por parte de los poderes públicos de hacer prevalecer pautas culturales determinadas en oposición a las demás, el multiculturalismo no es en principio una fuente del conflicto cultural sino, al contrario, coadyuva en buena medida a evitarlo. De hecho, el multiculturalismo entiende las relaciones interculturales en la sociedad civil como relaciones no necesariamente conflictivas en las que los bienes culturales tratan de negarse entre sí, sino que, por el contrario, asume la idea de la “convivencia intercultural” dentro del Estado. Esto hace que, frente al uniculturalismo, su posición sea en principio de neutralidad cultural; pero de neutralidad “activa”, por cuanto, aun no tomando partido cultural alguno, no se desinhibe de las relaciones culturales sino que las reconoce todas o al menos un grupo importante de estas. Opuestamente a la probable intolerancia que puede mostrar el uniculturalismo con los bienes culturales no oficiales, el multiculturalismo se sustenta en la idea de tolerancia cultural.⁵⁸ Esta es la razón por la que también es habitual que el multiculturalismo incorpore valores y derechos mínimos de contenido tolerante susceptibles de ser compartidos por todas las comunidades culturales que reconoce.

⁵⁷ Cf. R. de Asís Roig: “La igualdad en el discurso de los derechos”, en López García y Del Real Alcalá: *Los derechos: entre la ética, el poder y el derecho*, Madrid: Dykinson, 2000, pp. 149-168.

⁵⁸ Sobre la tolerancia, véase Voltaire: *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid: Santillán, 1997; J. Locke: *Carta sobre la tolerancia*, Madrid: Tecnos, 2002; y J. S. Mill: *Sobre la libertad*, estudio de Isaiah Berlin, prólogo de Pedro Schwartz, Madrid: Alianza, 1997. Cf. asimismo, G. Peces-Barba y L. Prieto Sanchís: “La filosofía de la tolerancia”, en Peces-Barba y Fernández García (dirs.): *Historia de los derechos fundamentales*, coordinación de Ansuategui Roig y Rodríguez Uribe, Madrid: Dykinson, 2003, pp. 265-373.

Asimismo, en contraste con el uniculturalismo como criterio nostálgico del antiguo ideal de sociedad homogénea, el multiculturalismo ha de considerarse más bien como un criterio típico del democratismo. En los supuestos de una sociedad culturalmente heterogénea, casa con el Estado social y democrático de derecho mucho mejor que el uniculturalismo. Pero hay que tener en cuenta que quizás no sea posible mantener en verdad el multiculturalismo si no es atribuyendo derechos en el sistema jurídico a las minorías culturales si, en función de la opinión de M. Weber, la mayoría cultural tiene tendencia a imponerse como cultura única en la totalidad de la población del Estado. M. Weber explicó esta característica de las comunidades culturales hacia el holismo cultural afirmando que se trata de una tendencia a “cerrar en monopolio las comunidades políticas” y a “monopolizar” el poder y el prestigio social y cultural en toda la sociedad civil. A este respecto, observó que las comunidades étnicas tienden a una “exclusión monopolizadora consciente” que “se montaba sobre pequeñas diferencias y luego estas eran cultivadas o ahondadas a sabiendas” hasta hacerlas barreras que separan a unos seres humanos de otros.⁵⁹ Solo el reconocimiento de derechos a las minorías culturales evitaría, en mi opinión, esta práctica que M. Weber advirtió por parte de las mayorías culturales.

4. Conclusión

El uniculturalismo y el multiculturalismo son criterios que emplean las instituciones públicas y, en general, el Estado a fin de administrar en un sentido o en otro determinadas características que presenta la sociedad civil. Ambos criterios no abogan por la inhibición del poder público en las relaciones interculturales de la sociedad civil;⁶⁰ todo lo contrario, abogan por su intromisión en el ámbito cultural, ya sea desde la parcialidad cultural (uniculturalismo) o desde la neutralidad cultural activa (multiculturalismo). Como criterios intervencionistas, uno y otro están relacionados con aquellos bienes culturales que institucionalmente desean promocionar en la comunidad y, por exclusión, con aquellos que desean ignorar. Claro está, teniendo en cuenta que la expresión de la gestión colectiva de la sociedad civil es el derecho, estos criterios de gestión de las diferencias culturales en la población del Estado, en tanto “criterios de gestión” públicos, en última instancia acaban configurándose como “criterios jurídicos”. Y ahí tienen que ver, por consiguiente, con el Estado de derecho.

Parece probable que el uniculturalismo como criterio de gestión de las relaciones culturales heterogéneas de la sociedad civil lleve al conflicto cultural o, si este ya existe, para nada lo resuelva. Téngase en cuenta que en el derecho el uniculturalismo se va a traducir en la juridificación de determinados bienes culturales como bienes culturales públicos oficiales, en contraste con el resto de los bienes culturales sociales, los cuales queden posiblemente en situación de postergación cultural. Esto hace que el

⁵⁹ Weber: o. cit., pp. 315, 316 y 317.

⁶⁰ J. A. del Real Alcalá: “Teoría jurídica y tesis desregulativas contemporáneas. El caso de la identidad colectiva”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. XXI, Madrid: Ministerio de Justicia, Boletín Oficial del Estado, 2004, pp. 213-238.

uniculturalismo desemboque en la instauración social de una determinada “jerarquía cultural”. Quizá en un Estado autoritario el conflicto cultural no pueda siquiera tener expresión social si el aparato coactivo del Estado lo impide o si los bienes culturales no oficiales han sido invisibilizados. Pero en el supuesto del Estado democrático de derecho es muy probable que la imposición de una determinada jerarquía cultural que niegue la diversidad social cultural suponga la irrupción pública del conflicto cultural. Si solo es viable conservar la uniformidad de una sociedad civil que es heterogénea mediante la represión cultural y la negación de los derechos de las minorías, esto me lleva a afirmar que el uniculturalismo solo es una opción real en el autoritarismo; sea el que practican generalizadamente los Estados no democráticos o el que pudiera coyunturalmente llevar a cabo el Estado de derecho que no se encuentra “legalmente en buena forma” porque aún tiene pendientes parcelas de democratización y derechos.

Por lo dicho, parece que en los supuestos de sociedades en las que se desea mantener la unidad del Estado, en la medida en que representa la posibilidad de evitar el conflicto intercultural dentro del Estado, el multiculturalismo es el criterio que a la hora de gestionar las diferencias culturales tiene más potencial integrador. Ahora bien, si es correcta la tendencia a monopolizar las comunidades políticas de la que habla M. Weber, entonces con relación al sistema jurídico el multiculturalismo implica necesariamente el reconocimiento en sede constitucional de derechos culturales a las minorías (o mayorías culturales si estas habían sido invisibilizadas socialmente desde el Estado).⁶¹

En el contexto europeo, el Estado liberal decimonónico y prácticamente del primer tercio del siglo xx ha empleado el uniculturalismo en la medida en que entendía las relaciones interculturales en el Estado desde el centralismo institucional y monocultural. La descentralización institucional y la aceptación de la variedad cultural que otorga derechos constitucionalmente inviolables a las minorías en el Estado social y democrático de derecho a partir de la segunda mitad del siglo xx han tenido por objeto precisamente poner “legalmente en mejor forma” al Estado de derecho. En el contexto de América Latina, la negación de la evidente multiplicidad cultural por el uniculturalismo estatal tiene la posibilidad de invertirse mediante el reconocimiento jurídico y constitucional real de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en el marco del constitucionalismo democrático.⁶²

La juridificación del uniculturalismo o del multiculturalismo como criterios de gestión de las diferencias culturales dentro de los Estados puede ser explícita o implícita, concentrada o dispersa legislativamente hablando. En todo caso, el uniculturalismo y el multiculturalismo ponen de manifiesto que de la opción de gestión de las relaciones culturales que se elija resultará un determinado tipo de sociedad civil. Los responsables públicos y los legisladores lo saben, y la buscan.

⁶¹ Sobre la inversión del concepto de mayoría a minoría y viceversa, cf. R. de Asís Roig: “El abuso de las mayorías y de las minorías. Una aproximación conceptual”, en *Revista de Derechos y Libertades*, n.º 6, 1998, pp. 255-278.

⁶² Cf. F. J. Ansuátegui Roig (ed.): *Una discusión sobre derechos colectivos*, Madrid: Dykinson, 2001.

Bibliografía

- ANSUÁTEGUI ROIG, F. Javier (ed.): *Una discusión sobre derechos colectivos*, Madrid: Dykinson, 2001.
- ASÍS ROIG, Rafael de: *Aproximación a los modelos de Estado de Derecho*, Madrid: Dykinson y Universidad de Jaén, 1999.
- “El abuso de las mayorías y de las minorías. Una aproximación conceptual”, en *Revista de Derechos y Libertades*, n.º 6, 1998, pp. 255-278.
- “La igualdad en el discurso de los derechos”, en José Antonio LÓPEZ GARCÍA y J. A. DEL REAL ALCALÁ: *Los derechos: entre la ética, el poder y el derecho*, Madrid: Dykinson, 2000, pp. 149-168.
- “Democracia, Constitución y derechos”, en José A. LÓPEZ GARCÍA, J. Alberto DEL REAL ALCALÁ y Ramón RUIZ RUIZ (eds.): *La democracia a debate*, Madrid: Dykinson, 2002, pp. 187-197.
- BAUER, Otto: *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, edición a cargo de José Arico, traducción de C. Cereti, R. Burkart e I. del Carril, México: Siglo XXI, 1979.
- DEL REAL ALCALÁ, J. Alberto: *Nacionalismo e Identidades colectivas: la disputa de los intelectuales (1762-1936)*, Madrid: Dykinson, 2007.
- “Estado cosmopolita y Estado nacional. Kant vs. Meinecke”, en Alfonso CASTRO, F. J. CONTRERAS, Fernando LLANO y José M. PANEÁ (eds): *A propósito de Kant. Estudios conmemorativos en el bicentenario de su muerte*, 2.ª edición revisada y ampliada, prólogo de Antonio Enrique Pérez Luño, epílogo de Pablo Badillo O’Farell, Sevilla: Grupo Nacional de Editores, 2004, pp. 307-340.
- “Del Estado-nación de derecho al Estado de derecho postnacional. Análisis de la tesis de L. Ferrajoli sobre la desnacionalización de la teoría de los derechos”, en *Derechos y Libertades*, n.º 13, Madrid: Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas y Boletín Oficial del Estado, enero-diciembre del 2004, pp. 361-381.
- “Teoría jurídica y tesis desregulativas contemporáneas. El caso de la identidad colectiva”, en *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. XXI, Madrid: Ministerio de Justicia, Boletín Oficial del Estado, 2004, pp. 213-238.
- “Dimensión jurídico-política de la migración”, en *Aportes Andinos*, n.º 8 (“Desplazamiento forzado y refugio”), Revista de la Universidad Internacional Andina Simón Bolívar, Sede de Ecuador, Quito, enero del 2004.
- “Problemas de gestión de la diversidad cultural en un mundo plural”, en F. Javier ANSUÁTEGUI ROIG, José A. LÓPEZ GARCÍA, J. Alberto DEL REAL ALCALÁ y Ramón RUIZ RUIZ (eds.): *Derechos fundamentales, valores y multiculturalismo*, Madrid: Dykinson, 2005, pp. 177-198.
- “Del Estado-nación de Derecho al Estado de Derecho postnacional”, en Miguel Alejandro LÓPEZ OLVERA y Luis Gerardo RODRÍGUEZ LOZANO (coords.): *Tendencias actuales del derecho público en Iberoamérica*, México: Porrúa, 2006, pp. 153-171.

- ECCLESHALL, R.: "Conservadurismo", en R. ECCLESHALL, V. GEOGHEGAN, R. JAY y R. WILFORD: *Las ideologías políticas*, traducción de J. Moreno San Martín, Madrid: Tecnos, 1993.
- HELLER, Hermann: *Teoría del Estado*, edición y prólogo de G. Niemeyer, traducción de L. Tobío, México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- HERDER, J. G.: "Otra filosofía de la historia", en ídem: *Obra selecta*, Madrid: Alfaguara, 1982.
- IGGERS, G. G.: *La ciencia histórica en el siglo xx. Las tendencias actuales*, traducción de C. Bieg, presentación, adaptación y revisión científica de F. Sánchez Marcos, Barcelona: Idea Books, 2.ª ed., 1998, p. 40.
- JELLINEK, Georg: *Teoría general del Estado*, 2.ª ed. de 1905, Buenos Aires: Albatros, 1981.
- LOCKE, John: *Carta sobre la tolerancia*, Madrid: Tecnos, 2002.
- MEINECKE, Friedrich: *Weltbürgertum und Nationalstaat* [1907], Múnich: Oldenbourg, vols. I y II, 6.ª ed., 1922; traducción italiana por la que cito, ídem: *Cosmopolitismo e Stato nazionale*, traducción de A. Oberdorfer de la 6.ª ed. alemana de 1922, v. I, Florencia: La Nuova Italia, 1975.
- *El historicismo y su génesis*, traducción de J. Mingarro y San Martín y T. Muñoz Molina, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- MILL, J. S.: *Sobre la libertad*, estudio de Isaiah Berlin, prólogo de Pedro Schwartz, Madrid: Alianza, 1997.
- PECES-BARBA, G.: *Los valores superiores*, Madrid: Tecnos, 1986.
- PECES-BARBA, G., y L. PRIETO SANCHÍS: "La filosofía de la tolerancia, en G. PECES-BARBA y E. FERNÁNDEZ GARCÍA (dirs.): *Historia de los derechos fundamentales*, coordinación de F. J. Ansuategui Roig y J. M. Rodríguez Uribe, Madrid: Dykinson, 2003, pp. 265-373.
- PÉREZ-LUÑO, A. E.: "El legado doctrinal de la Escuela histórica del Derecho", en *Annaeus, Anales de la Tradición Romanística*, vol. 1, Sevilla: Tébar, 2004, pp. 239-259.
- RANKE, L. v.: *Pueblos y Estados en la historia moderna*, versión y estudio de G. P. Gooch, México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- RENAN, E.: *¿Qué es una nación?*, traducción, estudio preliminar y notas de Andrés de Blas Guerrero, Madrid: Alianza, 1987.
- SAVIGNY, F. C. V.: "De la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia del Derecho", en THIBAUT y SAVIGNY: *La codificación*, introducción y selección de textos de Jacques Stern, traducción de José Díaz García, Madrid: Aguilar, 1970, pp. 47-169.
- SCHMITT, Carl: *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 1999.
- STAMMLER, R.: "Sobre el método de la teoría histórica del derecho", en SAVIGNY, EICHORN, GIERKE, STAMMLER: *La Escuela histórica del Derecho. Documentos para su estudio*, traducción de Rafael Atard, Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1908.
- TÖNNIES, Ferdinand: *Comunidad y asociación*, traducción de J. F. Ivars, con la colaboración técnica de S. Giner, prólogo de L. Flaquer y S. Giner, Barcelona: Península, 1979.

VOLTAIRE: *Tratado sobre la tolerancia*, Madrid: Santillán, 1997.

WEBER, Max: *Economía y sociedad*, edición de J. Winckelmann, estudio preliminar de J. Medina Echevarría, traducción de J. Medina Echevarría y otros, México: Fondo de Cultura Económica, 10.^a reimpr. de la 2.^a ed. en español de la 4.^a ed. alemana, 1993.