

LA INTERPRETACIÓN CONTEXTUALIZADA DE LOS DERECHOS HUMANOS: MULTICULTURALISMO, COSMOPOLITISMO Y PLURALISMO DE VALORES*

*Silvina Álvarez***

Resumen

Tras abordar el análisis del pluralismo de valores y proponer una interpretación de los derechos humanos como valores plurales, la autora se centra en un caso jurisprudencial de conflicto de derechos fundamentales que pone de manifiesto el tipo de problemas jurídicos y morales que el pluralismo presenta. Finalmente, se examinan el multiculturalismo y el cosmopolitismo como modelos filosófico-políticos para la comprensión de las sociedades plurales.

Palabras clave: pluralismo, derechos humanos, conflictos de derechos, derechos de las mujeres, multiculturalismo, cosmopolitismo

Abstract

After analyzing value pluralism, the author proposes an interpretation of human rights as plural values. In order to exemplify the sort of moral and legal conflicts which may be posed by pluralism, she examines a well known jurisprudential case. Finally, multiculturalism and cosmopolitanism are introduced as patterns of political philosophy for the understanding of plural societies.

Keywords: pluralism, human rights, conflicts of rights, women's rights, multiculturalism, cosmopolitanism

La multiculturalidad ha generado un gran número de discusiones y análisis en torno a cómo abordar las cuestiones de justicia así como las políticas públicas en sociedades plurales. Las respuestas a tales cuestiones dependen en buena medida del diagnóstico que se haga

* El presente texto se enmarca en el proyecto de investigación dirigido por el profesor Alfonso Ruiz Miguel, SEJ2005-08885/JUR1 "Derechos, justicia y globalización" del Ministerio de Educación y Ciencia.

** Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid. Correo electrónico: silvina.alvarez@uam.es

sobre por qué surgen los conflictos en las sociedades multiculturales y cómo impactan en las personas. Este trabajo parte de ubicar el análisis de la multiculturalidad en el ámbito de la moral, es decir de la evaluación que las personas hacen de acciones y conductas, y de cómo dichas evaluaciones afectan a los demás. Cuando nos enfrentamos con el tipo de conflictos que genera la presencia de evaluaciones contrapuestas buscamos generalmente soluciones excluyentes: intentamos encontrar un sistema de normas éticas capaz de ofrecer la respuesta correcta. Sin embargo, la búsqueda de la respuesta única podría no ayudar a encontrar una respuesta adecuada que tome en consideración a las personas involucradas en el conflicto. Los conflictos morales como los que tienen lugar cuando se enfrentan modos culturalmente diferentes de actuar y evaluar conductas, son situaciones complejas y a menudo requieren tomar en consideración variados aspectos.

En el ámbito jurídico, estas consideraciones de valor se reflejan en la protección de lo que llamamos derechos humanos o derechos fundamentales. A partir de considerar los conflictos de derechos humanos como conflictos de valores, propongo indagar en las fuentes y la extensión del pluralismo de valores para comprender mejor el tipo de conflictos de derechos humanos que observamos en las sociedades multiculturales. Las sociedades multiculturales ofrecen escenarios en los que tiene lugar un acentuado pluralismo caracterizado por una superposición de valores que exige una cuidadosa ponderación de los principios en conflicto. Educación, neutralidad, igualdad, libertad religiosa o tolerancia son algunas de las cuestiones a tratar: todos ellos son valores importantes y deben ser evaluados teniendo en cuenta sus posibles implicaciones para los individuos afectados. Antes de abordar estas cuestiones, voy a definir, en primer lugar, el sentido en el que entiendo el pluralismo moral (apartado 1), centrándome en la interpretación de los derechos humanos como valores morales plurales (apartado 2). El tipo de conflictos morales que genera el pluralismo se manifiesta con especial evidencia en sociedades multiculturales como las que caracterizan a gran parte de los países de Europa occidental. Para mostrar el modo en que se configuran dichos conflictos analizaré, a continuación, un caso de la Corte Constitucional alemana sobre el derecho de una maestra musulmana a dar clases con el pañuelo en la cabeza, como un caso especial de conflicto de valores (apartado 3). El protagonismo de las mujeres en los conflictos con trasfondo multicultural se ha puesto de manifiesto en numerosos casos jurisprudenciales en materia

de inmigración, matrimonios forzados, mutilación genital, poligamia, uso del velo islámico y otros asuntos. Por esta razón plantearé algunas cuestiones más generales sobre la interpretación de los derechos humanos de las mujeres en contextos multiculturales. Finalmente, examinaré el multiculturalismo en relación con el cosmopolitismo (apartado 4), y valoraré la medida en que ambos modelos contribuyen a la comprensión de las sociedades plurales. Desde sus orígenes en el pensamiento griego, pasando por el ideal ilustrado de una comunidad moral y política universal, el cosmopolitismo se ha presentado en los últimos años con matices renovados. Numerosas y variadas propuestas actuales plantean la posibilidad de concebir el cosmopolitismo no ya como un conjunto de normas universales excluyentes, capaces de reforzar y ordenar la comunidad internacional, sino como un conjunto de normas en sintonía con el pluralismo y la diversidad. Esto ha dado lugar a que diversos autores lo propongan como la adecuada perspectiva moral y política para avanzar soluciones a los problemas éticos que surgen a partir de la diversidad cultural. En relación con estas cuestiones se analizará en qué medida multiculturalismo y cosmopolitismo dejan espacio al pluralismo.

1. Pluralismo moral

Un primer sentido de pluralismo moral es el que señala la existencia de múltiples valores y la imposibilidad de realizar conjuntamente algunos de ellos. Esto representa un problema al que se debe enfrentar cualquier sistema de valores o teoría moral. Las teorías monistas resuelven los conflictos derivados del pluralismo estableciendo un orden cerrado de prevalencia entre valores, una jerarquía o un valor supremo con relación al cual se ordenan los demás valores. Las teorías pluralistas, en cambio, aceptan las consecuencias que se derivan de negar que exista entre los valores una jerarquía u orden en relación a un bien superior. Dichas consecuencias se refieren principalmente a la existencia de conflictos morales. I. Berlin (1969) puso de manifiesto con claridad esta idea al afirmar que la libertad total para los lobos es la muerte de los corderos. Las personas no podemos realizar completamente algunos valores en la medida en que nos encontramos en un escenario en el que los valores son plurales tanto en lo que respecta a su titularidad como a su contenido.

Thomas Hill define el pluralismo de valores como una propiedad gradual de las teorías morales, en la medida en que éstas pueden ser más o menos pluralistas; en este sentido, las teorías que reconocen la presencia de valores inconmensurables son en principio más pluralistas (Hill, 1992, p. 747). Hill afirma que una teoría puede reconocer el pluralismo incluso si defiende la reflexión y la deliberación racionales como vía para la solución de conflictos, lo que abre el camino para la consideración de un marco de entendimiento común dentro del cual tendría lugar el pluralismo¹ –sobre este punto volveremos más adelante–.

Susan Wolf, por su parte, presenta el pluralismo desde una perspectiva más radical. Según la autora el pluralismo genera el tipo de situaciones en las que no hay principios o criterios generales que puedan ayudarnos a resolver la tensión entre dos posiciones contrarias; se trata de situaciones en las que habría razones válidas para resolver la cuestión a favor de ambas posiciones opuestas: “En tales casos, se podría decir que ambas posiciones son igualmente correctas. O se podría decir que no hay respuesta correcta, ninguna certeza sobre qué es correcto” (traducción del original inglés, 1992: 788). Esto revelaría la presencia de lo que la autora llama “sacos de indeterminación” –“*pockets of indeterminacy*”–.²

Teniendo en cuenta estas definiciones, el tipo de situación que genera el pluralismo de valores se podría describir en dos etapas: 1) la imposibilidad de aplicar dos valores en conflicto determina la imposibilidad de lograr *una* solución correcta –sería el caso en que dos posiciones o soluciones contrarias pueden ser ambas correctas–; 2) esta presencia de dos

¹ En palabras de Hill, “[l]as teorías éticas que reconocen valores inconmensurables se puede decir que son más “pluralistas”, en cierto sentido, que las que no lo hacen. En este sentido una teoría sería pluralista si sostuviese que hay tipos de valores fundamentalmente distintos, algunos de los cuales no permiten ser medidos ni ordenados ni realizar cálculos con ellos. Y esto sería así incluso si la teoría sostuviese también que hay un procedimiento ideal de reflexión y diálogo racional que deberíamos utilizar para resolver, en la medida de lo posible, los conflictos prácticos importantes que se presentan tanto entre los individuos y como dentro de ellos.” (traducción del original inglés, 1992:747)

² Según Wolf, “si como dice el pluralismo, hay una pluralidad de valores o principios o razones para preferir o no cosas que no forman parte de un sistema completo y bien ordenado, entonces parece razonable pensar que el ámbito de los hechos morales pueda contener sacos de indeterminación. Habrá casos en los que haya buenas razones para sostener una posición y buenas razones para sostener otra posición incompatible y *ningún otro principio abarcador o perspectiva desde la cual puedan ser objetivamente evaluados*. En tales casos podríamos decir que ambas posiciones son igualmente correctas. O podríamos decir que no hay una respuesta correcta, independientemente de la cuestión sobre qué es lo correcto.” (traducción del original inglés, 1992:788) (no subrayado en el original).

valores que se excluyen mutuamente y que plantean un conflicto sin solución única da lugar a una situación de indeterminación producto de la inconmensurabilidad entre los valores en conflicto.³

El pluralismo de valores nos enfrenta, por tanto, con (1) el hecho de la diversidad de valores, (2) el conflicto entre valores distintos o entre perspectivas o instancias diversas de realización de un mismo valor (3) el desafío del entendimiento y la solución. En las páginas siguientes propongo explorar cuáles son las consecuencias de reconocer la existencia de las mencionadas zonas de indeterminación moral o, lo que es lo mismo, la ausencia de una respuesta única capaz de resolver sin más el conflicto. El conflicto no cancela la validez de los valores –cualesquiera sean éstos– pero revela un éxito parcial de los mismos, en el sentido de que pone en evidencia su incapacidad para ofrecer soluciones definitivas a todos los conflictos morales y subraya al mismo tiempo la fuerza normativa de valores plurales.

Para entender mejor el alcance de los conflictos entre valores, tal vez convenga decir algo más sobre dos aspectos importantes para la definición del pluralismo moral: (1) el origen del pluralismo de valores: se trata de establecer aquí cuáles son las fuentes de valor ¿tienen todos los valores la misma fuente u origen? ¿el pluralismo de valores depende necesariamente del contexto social? ¿depende de la cultura? ¿puede concebirse sin apelar a su origen social o cultural? Para desarrollar esta cuestión me referiré antes a la distinción entre valores generales y valores específicos: frente a los que podemos entender como valores generales o postulados universalmente, habrá que determinar si –y

³ Aunque no me puedo detener aquí en la cuestión de la inconmensurabilidad, conviene hacer alguna referencia. Desde la perspectiva de los conflictos entre valores, podemos representar la inconmensurabilidad como la ausencia de una medida común, es decir, la presencia de dos criterios radicalmente distintos de evaluación. En palabras de R. Chang, “incommensurable items cannot be precisely measured by a single ‘scale’ of units of value” (1997, p. 1). En este sentido, el amor y la competitividad deportiva son inconmensurables en la medida en que no existe un sistema único de medida respecto del cual pueda establecerse con precisión el valor que cada una de tales alternativas adquiere, se trata de opciones que se rigen por criterios no parangonables. Conflictos como éste tienen su origen en la inconmensurabilidad entre valores. La inconmensurabilidad así entendida, sin embargo, no negaría la posibilidad de realizar comparaciones entre valores en la medida en que tales comparaciones se hagan sobre la base de un tercer criterio –que no es ni el valor intrínseco a la primera alternativa (el amor) ni el valor intrínseco a la segunda (la competitividad deportiva). A veces la introducción de un tercer valor nos permite realizar operaciones entre lo que en principio pueden parecer conjuntos irreconciliables, pero que sin embargo admiten ser comparados con referencia a algún otro aspecto. Se trataría de una comparación no de sus propiedades intrínsecas –cosa que la inconmensurabilidad hace imposible– sino de sus relaciones respectivas con un ulterior valor–. Ver Chang (1997).

en qué medida— valores que tienen su origen en contextos específicos pueden replantear a su vez el alcance de los valores generales. (2) los contenidos del pluralismo de valores: se trata de analizar cuál es la extensión o carácter de las diferencias entre valores o de lo que podemos llamar concepciones valorativas: las perspectivas diversas que se pueden asumir respecto de un mismo valor. En este sentido, y una vez aclaradas —en el punto (1)—, las cuestiones relativas a los valores generales y específicos, cobra relevancia la pregunta acerca de cuáles son los criterios para evaluar la validez de los valores, sobre todo cuando éstos se presentan como valores específicos, instancias de valores más generales.

Empecemos entonces con la primera cuestión —teniendo en cuenta que además la respuesta a esta cuestión condiciona la respuesta que se dé a la segunda—. Las prácticas colectivas constituyen normalmente la fuente del pluralismo social: distintos grupos de personas asumen distintos modos de vida y esto con frecuencia determina la presencia de diferentes actitudes valorativas. En este sentido el pluralismo depende de las prácticas sociales y, más específicamente, de la cultura que ellas generan. Joseph Raz afirma que “algunos valores existen sólo si hay (o hubo) prácticas sociales que los sustentan” (traducción del original inglés, 2003:19). En la teoría de Raz, el origen social de los valores —al que el autor se refiere con “la tesis de la dependencia social especial”—, coexiste con otras fuentes de valor, es decir que hay valores que no dependen de prácticas sociales. Tales valores no dependientes son los siguientes: (1) “placeres puramente sensuales o que tienen lugar a través de la percepción”, (2) ‘valores estéticos de fenómenos naturales’, (3) ‘muchos, aunque no todos, los valores que confieren capacidades o facilitan la acción’ (como la libertad), y (4) “el valor de las personas, y de los otros evaluadores que son valiosos en sí mismos” (traducción del original inglés, 2003, p. 34).⁴

Las excepciones a la tesis de la dependencia social indican importantes puntos de referencia para entender el alcance del pluralismo. La esfera de la dependencia social aparece así delimitada por los valores no dependientes, principalmente por aquellos establecidos en (3) y (4). Puede resultar atractiva la idea de considerar a estos últimos como va-

⁴ Esta diversidad de valores y, más aún, de sus correspondientes fuentes de valor, ha sido señalada también por autores como Charles Larmore (1987), que pone en cuestión la posibilidad de englobar los valores en un sistema monista como los propuestos por las teorías deontológicas y consecuencialistas, o Thomas Nagel (1979), quien clasifica los valores en cinco tipos distintos —obligaciones, derechos, utilidad, fines perfeccionistas y compromisos privados—.

lores absolutos, es decir valores que en una hipótesis de conflicto no podrían ser superados por valores socialmente dependientes. Podemos tomar esta hipótesis como primera aproximación a la relación entre valores dependientes y no dependientes; sin embargo, tal solución simplifica lo que de hecho pueden ser escenarios éticos más complejos. Afirmar que los principios generales limitan la extensión del pluralismo podría entenderse como una propuesta sobre la existencia de valores primarios y secundarios o generales y particulares, cuestionando de este modo la independencia de los segundos respecto de los primeros. Si los valores socialmente dependientes no son independientes de otros valores, entonces serían o bien meramente instrumentales o bien especificaciones vernáculas de principios fundamentales o universales. En este sentido, los valores culturales se podrían describir como instancias de valores fundamentales o desarrollos ulteriores de éstos, y podrían ser considerados como tales solo en la medida en que no comprometiesen (3) y (4). Admitir la existencia de valores absolutos respecto de los cuales son dependientes todos los demás valores debilitaría una de las tesis centrales del pluralismo: la ausencia de una jerarquía entre valores. Negar tal relación jerárquica, sin embargo, no implica negar cualquier tipo de relación entre valores. Incluso Raz, que sostiene que los valores socialmente dependientes son independientes de los valores generales –en la medida en que surgen exclusivamente a partir de prácticas culturales y no existirían sin ellas–, concibe a través de las ideas relativas a la interpretación, desarrollo y cambio de los valores, una conexión estrecha entre valores generales y culturales.⁵

De acuerdo con Raz, “los valores más generales se explican, al menos en parte, a través de la forma en que se manifiestan en los valores más específicos” (traducción del original inglés, 2003:50)⁶. Raz apunta la relevancia de las prácticas sociales y de los valores que ellas generan precisamente porque los que llamamos principios o valores generales no encontrarían su razón de ser ni de expresión sino a través de sus manifestaciones más específicas –es decir a través de las acciones de los seres humanos que a menudo se insertan en prácticas culturales–. En este sentido valores generales y particulares se entrelazan en una relación bidireccional: los valores generales se manifiestan a través de prácticas culturales específicas y éstas a su vez nos permiten delinear

⁵ Ver Raz (2003, pp. 47-59); sobre valores generales y particulares, véase también J. Kekes (1993, pp. 18-20, pp. 26-34).

⁶ Ver también Raz (2001, pp.41-76).

el alcance de principios más generales. La coexistencia de valores tiene lugar y evoluciona en la medida en que son posibles interpretaciones de la diferencia coherentes, es decir interpretaciones que apelen no a la comprensión de prácticas específicas como unidades aisladas, sino a su comprensión a partir de valores generales y de las relaciones entre unas y otros.⁷ De este modo algunos valores específicos pueden presentarse como instancias de valores generales; esto parece ser lo que sucede cuando valores como la libertad o la igualdad pasan de su formulación más abstracta a formulaciones más detalladas –volveremos sobre esto más adelante–.

Así entendido, el pluralismo incluiría valores generales y específicos –estos últimos, a su vez, pueden ser instancias de valores generales o valores independientes– y entablaría un mecanismo a través del cual unos y otros se definen mutuamente, permitiendo la realización paralela de valores cuyo origen está ligado a procesos sociales o culturales –que surgen de lo que Raz llama “sustaining practices” o prácticas que están en la base de dichos valores (Raz, 2003, pp. 20 y ss.)– y de valores que, no obstante ser generales en su formulación, transmiten mejor sus contenidos a través de las distintas instancias sociales de evaluación moral. Llamaré a este tipo de diversidad moral *pluralismo comprensivo*,⁸ que es una forma de pluralismo moderado⁹ y que contempla el reconocimiento de la diferencia de valores que surge de las prácticas sociales y de los modelos culturales, al tiempo que aporta nuevas formulaciones de valores generales.

Podemos pasar ahora a analizar las cuestiones mencionadas en segundo lugar, relativas al contenido valorativo del pluralismo. Aunque

⁷ Como explica Raz, el pluralismo de valores también se puede explicar haciendo referencia a la noción de “fronteras de acuerdo y desacuerdo” (2003, pp. 51, 53). También desde esta perspectiva podemos pensar los valores generales como la frontera del desacuerdo, más allá de la cual comenzaría el espacio no de la incertidumbre que genera el desacuerdo producto de valores incommensurables –este tipo de desacuerdo es una característica ineludible del pluralismo–, sino de lo éticamente no permisible.

⁸ W. Galston utiliza esta misma denominación para referirse a un concepto distinto –un tipo de teoría política que es pluralista y que a su vez no separa la teoría política de otras áreas de conocimiento como la teoría moral–. Ver Galston (2002, p. 9). También M. Rosenfeld se refiere al pluralismo comprensivo aunque en este caso para señalar sus dimensiones sustantivas y distinguirlo del pluralismo metodológico (1998, pp. 316-317).

⁹ Hill hace referencia a las “teorías moderadamente pluralistas” como aquellas que incorporan una teoría de lo correcto –o de los “principios básicos de deber que constituyen un marco de referencia previo”– que sienta las bases para la evaluación moral, pero sin afectar por ello el valor intrínseco de los distintos “tipos de vida” –lo cual parece hacer referencia a una noción moralmente más densa como sería la de distintas concepciones del bien (Hill, 1992, p. 748).

afirmemos que las prácticas sociales y la cultura tienen un papel significativo en el origen de valores específicos, no es este solo hecho relativo al origen social o cultural lo que confiere valor. En otras palabras, si el pluralismo no implica la idea de que cualquier tipo de convención sea válida, entonces cabe preguntarse cuáles son los límites para validar convenciones sociales o culturales.

Rechazar la concepción según la cual el pluralismo consagraría como valiosa cualquier práctica social conlleva el rechazo del relativismo y la adopción de algún grado de objetivismo que, junto con los valores generales, sirvan de criterio para determinar la validez de los valores particulares. Sobre la posibilidad de objetividad, Wolf sugiere que el objetivismo moral no implica necesariamente la idea de una respuesta correcta basada en la verdad de los argumentos,¹⁰ y que algún grado de objetividad así entendida es compatible con el pluralismo moral. El principal recurso de la objetividad es la racionalidad: ella permite la comprensión dentro de un sistema moral así como entre sistemas morales distintos.¹¹ Sin embargo, a veces la racionalidad no es suficiente para resolver todas las controversias morales. Por el contrario, dentro de la esfera de la comprensión racional muchas controversias podrían quedar sin solucionar –con razón Wolf señala que no podemos esperar que “los límites que impone la razón determinen los únicos y mejores enfoques posibles” (traducción del original inglés, 1992, p. 796)–.

Reconocer tanto las potencialidades de la racionalidad como marco para la comprensión y la validación moral, como su insuficiencia para resolver todos los conflictos sustantivos puede llevar a importantes conclusiones sobre la extensión del pluralismo. En este sentido, el pluralismo de valores ofrece opciones valorativas diversas o distintos modos de vida valiosos que se superponen, es decir, opciones que permiten modos de acción todos ellos permisibles dentro de los límites de la comprensión racional y los valores generales.¹² Este tipo de enfoque

¹⁰ Otra concepción no maximalista de objetividad moral –en el sentido de no vinculada a la idea de solución única– es la de Nagel. Según este autor, la objetividad debe ser entendida como el encuentro entre la perspectiva interna o personal y un punto de vista externo o impersonal, teniendo en cuenta que la objetividad en ética no se descubre como algo que está fuera del sujeto evaluador sino que se construiría desde el propio sujeto. Véase Nagel (1986).

¹¹ Baste aquí con entender la racionalidad en el sentido más general de coherencia o no contradicción en la argumentación moral, con los consecuentes problemas –tradicionalmente señalados a la moral kantiana– de falta de resultados definitivos y únicos en cuanto a los contenidos sustantivos de los enunciados morales que pasen el filtro de la racionalidad.

¹² Wolf presenta el ejemplo –tomado de una película– de dos personas que llevan modos de vida distintos: una –inspirada en la comunidad Amish– condena cualquier tipo de violencia en

plantea la posibilidad de alcanzar un entendimiento duradero, aunque sin alcanzar soluciones únicas y concluyentes. Además, aunque el pluralismo así entendido normalmente comprende las prácticas culturales, no les confiere un rol exclusivo en la formación de valores ni les atribuye una función legitimadora para la aceptación de valores plurales: las prácticas culturales, en cambio, se presentan como el canal necesario hacia la formulación de principios más generales, fundacionales o universales, con la racionalidad como principal herramienta para el entendimiento y el cambio.

2. Los derechos humanos como valores plurales

Con estas breves nociones sobre los valores, su origen, su extensión y la manera en que debemos entenderlos cuando situaciones de conflicto nos obligan a interpretarlos para redefinir su alcance y sus posibilidades de ser realizados, podemos intentar ahora una interpretación de los derechos humanos a la luz del pluralismo de valores.

Los derechos humanos reflejan el pluralismo de valores al conceder la misma jerarquía normativa a un conjunto nutrido de derechos. Estos derechos son comúnmente definidos como la clase de título o prerrogativa que tienen todos los individuos por el hecho de ser seres humanos –iguales en sentido moral–, es decir, seres con necesidades e intereses que quieren realizar a través de sus elecciones, del ejercicio de su autonomía. Los derechos, de este modo, permiten al individuo vivir conforme a tales intereses –al menos en la medida en que la protección de

cualquier clase de circunstancias, mientras la otra considera que dadas ciertas condiciones la violencia puede estar justificada: “Hay una escena en la película en la que uno de los hombres Amish, Daniel, es insultado por el matón del pueblo por el que están de paso. Como es su costumbre, el hombre Amish simplemente se queda de pie, sometiéndose a los abusos del matón. En efecto, a él le hubiese parecido mal hacer cualquier cosa que no fuese someterse. Pero Book, el detective, no puede quedarse allí, permitiendo que el bravucón siga adelante con su despiadada burla –se arma de valor y le rompe la nariz al matón [...]” (traducción del original inglés, 1992, p. 792). El ejemplo muestra dos reacciones diferentes y opuestas que, no obstante, son coherentes con el conjunto de valores que cada una representa. Ambas reacciones podrían describirse también como manifestaciones distintas pero aceptables del mismo principio –el principio de no violencia podría ser entendido de una manera más restrictiva como hace el hombre Amish, o admitiendo excepciones como hace el detective.

tales intereses permita la imposición de deberes por parte de otras personas—. ¹³

En este sentido –y como alternativa a las conocidas teorías de derechos subjetivos que los conciben exclusivamente como garantes de intereses o garantes de la voluntad–, ¹⁴ los derechos humanos son concebidos como derechos morales que confieren un estatus moral; en palabras de T. Nagel, “[e]l estatus moral, entendido como un estatus conferido por los derechos morales, es formalmente análogo al estatus legal, entendido como un estatus conferido por los derechos legales, con la excepción de que no depende de las contingencias de las prácticas sociales. Es una condición normativa universal” (traducción del original inglés, 1995, p. 85).

La noción de estatus moral, al ubicar la fundamentación última de los derechos humanos en un terreno no jurídico, les confiere una dimensión no dependiente de las normas del sistema. La principal característica del estatus, tal como ha sido descrito por Nagel, es que comporta “un cierto tipo de inviolabilidad”, de modo que “una persona no sea violada en un cierto sentido... Así, que alguien tenga o no este estatus no es equivalente a que le suceda o no algo. Si lo tiene, no lo pierde cuando se violan sus derechos –al contrario, tal tratamiento es considerado una violación de sus derechos precisamente porque tiene tal estatus–.” (traducción del original inglés, 1995, pp. 89-90). En otras palabras, los derechos humanos dan cuenta de un estatus personal para los individuos, y cuando quiera que tales derechos sean negados o violados, este hecho no cancela tal estatus sino que al contrario llama la atención sobre su existencia. Según Nagel, el estatus moral es un estatus normativo otorgado por los derechos morales y revela la posición del individuo frente a otros individuos (1995, p. 85). Pero el estatus se conserva incluso cuando los derechos mismos sean violados.

Aunque aporta una perspectiva fundamental para la comprensión de la naturaleza de los derechos humanos, la noción de estatus inviolable no resuelve, sin embargo, la cuestión del contenido de dichos derechos. Cuando intentamos definir su contenido irrenunciable, aquello sin lo cual dejan de ser derechos en un sentido universal, entonces los límites no suelen ser tan nítidos. Si descartamos los diversos enfoques utilita-

¹³ Sobre derechos humanos como protecciones para el agente, ver Griffin (2001a, pp. 1-8); ver también Griffin (2001b).

¹⁴ Para una breve pero completa introducción sobre los derechos, véase Wenar (2007); véase también Wenar (2005).

ristas –como de hecho haré aquí– y nos basamos en la noción del individuo como titular de un valor intrínseco, el alcance del contenido inviolable del estatus humano que confieren los derechos humanos debe ser rastreado centrando la atención en las personas, en sus fuentes o recursos originales. Aunque las circunstancias y el contexto pueden modelar nuestras capacidades, un núcleo de competencias no susceptibles de influencia externa debe ser definido si queremos preservar el estatus moral. Tal núcleo es el elemento normativo del estatus moral: una condición universal de los seres humanos.

Así planteados los derechos humanos, se podría definir su estructura como compuesta de un núcleo cuyo contenido es común a todos, y una zona periférica que admite diversas manifestaciones del contenido común. En otras palabras, los derechos humanos admitirían múltiples manifestaciones producto de la diversidad individual y cultural en la que los individuos desarrollan sus propias concepciones morales. Derechos como el de libertad, igualdad o educación, consentirían distintas concepciones sobre los mismos o instancias específicas de los valores que subyacen a dichos derechos, que en los casos de conflicto dan lugar a un ámbito de indeterminación.¹⁵ Para Nagel, admitir esta zona de indeterminación respecto de los derechos humanos cuyo contenido estará sujeto a una adecuada interpretación de las circunstancias particulares en que se manifiestan, comporta el reconocimiento de un “núcleo de inviolabilidad” así como de un ámbito para la diversidad:

¿qué hay que incluir en este núcleo de inviolabilidad? [...] Cuanto más nos alejamos de los principios fundamentales se hace más difícil responder y parece más plausible que la respuesta pueda variar legítimamente de cultura a cultura. Dentro de unos límites, estoy dispuesto a ser un relativista respecto de los distintos modos en que se puede expresar la igualdad de estatus moral, no solo a través de los sistemas legales de las distintas sociedades, sino también en los sistemas morales de las distintas culturas. De modo que creo que se puede conceder a los individuos una dosis adecuada de discrecionalidad individual, privacidad y no interferencia, siempre que ciertos principios básicos estén incluidos. Las circunstancias pueden tener una fuerte influencia respecto de qué tipo de espacio para la autonomía personal y la discrecionalidad debe protegerse a través de los derechos individuales [...] Los límites representan

¹⁵ Para un análisis de los conflictos de derechos fundamentales como derechos morales, ver Álvarez (2008).

siempre un equilibrio entre los bienes colectivos y la independencia individual [...].” (traducción del original inglés, Nagel, 1995, p. 94).

A mi juicio, en dicho ámbito de pluralismo y diversidad el nexo entre valores diversos puede buscarse en la autonomía personal. Ese núcleo de inviolabilidad a que se refiere Nagel podría residir en la protección de la capacidad individual para tomar decisiones autónomas. Las capacidades protegidas por los derechos humanos apuntarían a reforzar una esfera de independencia, es decir de no interferencia, para que el individuo pueda llevar a cabo sus propias evaluaciones. Estas evaluaciones, o juicios basados en valores, expresan la diversidad de los agentes morales y de su entorno. Es así que dicha diversidad a menudo puede generar conflictos o enfrentamientos entre distintas formas de juicio o evaluación moral. Cuando esto sucede y entran en conflicto dos o más valores diversos o incluso contrapuestos o aparente o realmente inconmensurables, es importante contar con elementos para la comprensión del conflicto. Es en estas situaciones en las que la autonomía personal podría funcionar como lo que R. Chang llama un “covering value” –y que en lo que sigue voy a traducir como “valor abarcativo”–. Aunque no me voy a detener aquí en los problemas de inconmensurabilidad que generan los conflictos morales en el marco del pluralismo¹⁶, quiero solo introducir el concepto de “valor abarcativo” de Chang como herramienta para la interpretación de los derechos humanos. Chang distingue la inconmensurabilidad de la incomparabilidad y afirma que para que la comparación entre dos opciones o valores inconmensurables pueda tener lugar debemos encontrar un valor ulterior de referencia con relación al cual poder confrontar dichas opciones. Chang llama a este valor de referencia “valor abarcativo”, para cuya realización intervienen a su vez “valores contribuyentes”:

Toda comparación debe proceder en términos de un valor. Un “valor” es cualquier consideración con respecto a la cual puede ser hecha una comparación evaluativa significativa. Llamemos a tal consideración el valor abarcativo de esa comparación. Los valores abarcativos pueden estar orientados hacia el bien, como la generosidad y la bondad; hacia el mal, como la deshonra y la crueldad; ser generales, como la prudencia y lo moralmente bueno; específicos, como lo cursi o lo que es agradable para mi abuela; intrínsecos, como lo placentero y la felicidad; instrumenta-

¹⁶ Para un análisis más pormenorizado de estas cuestiones, véase Álvarez (2008).

les, como la eficiencia; consecuencialistas, como la felicidad de resultados; deontológicos, como cumplir con las propias obligaciones; morales, como la valentía; prudenciales, como ser previsor; estéticos, como la belleza; etc. La mayor parte de los valores abarcativos tienen múltiples valores contribuyentes —es decir valores que contribuyen al contenido del valor abarcativo—. (traducción del original inglés, 1997, p. 5).

Podría suceder que en algunos casos no encontremos valores abarcativos que nos sirvan para entablar una comparación, en cuyo caso estaríamos ante valores inconmensurables y además no comparables; pero no todos los casos tienen que ser de este tipo.

La autonomía personal podría funcionar así como un valor abarcativo para comparar el alcance o límites de valores en conflicto. Siempre que la autonomía personal entre en conflicto con la autonomía de otra persona o con un bien colectivo, entonces será el momento de sopesar los derechos en conflicto hasta lograr que la autonomía se exprese tanto como sea posible. Dado que la autonomía solo puede expresarse en grados variables pero nunca en modo absoluto, los derechos individuales podrán satisfacer tal condición también en grados variables.¹⁷

Este importante papel de la autonomía como valor abarcativo no debería impedir, sin embargo, la posibilidad de que otros valores pudiesen cumplir esta función al momento de entablar una comparación entre valores. Aunque en lo que sigue me ocuparé de las posibilidades de la autonomía como valor de referencia con respecto al cual poder ponderar valores o derechos en conflicto, también otros valores podrían cumplir esta función. Tal debe ser la conclusión si asumimos que la autonomía no es ni el único ni el más importante valor moral en todos los casos.¹⁸

3. La interpretación de los derechos humanos en contextos multiculturales: el conflicto a través de las mujeres

Analizados los problemas que plantea el pluralismo de valores y teniendo en cuenta la propuesta de considerar el concepto de autonomía

¹⁷ Sobre autonomía personal, ver Álvarez (2002a); sobre autonomía personal y derechos, ver Álvarez (2002c).

¹⁸ Sobre la importancia de la autonomía junto con otros valores morales, ver Friedman (2003, p. 27).

personal en su dimensión de valor abarcativo, podemos abordar ahora la interpretación de los derechos humanos en situaciones de conflicto. Como hemos dicho ya, los derechos humanos son derechos morales y en tal sentido expresan valores. Las listas de derechos humanos son así expresión del pluralismo de valores en la medida en que revelan la coexistencia de valores diversos. Esto hace que cuando se trata de aplicar derechos humanos nos encontremos a veces –como sucede en el ámbito de la moral– con conflictos, es decir con situaciones en las que dos derechos no pueden ser realizados conjuntamente. Este tipo de conflictos los observamos con especial claridad en las sociedades multiculturales, en las que el pluralismo se presenta no solo como diversidad cultural –es decir como pluralismo cultural–, sino en forma de divergencias de tipo moral. Esta clase de divergencias se produce también en sociedades relativamente homogéneas en materia cultural, que presentan algunos de los casos más polémicos sobre desacuerdo moral, como son la eutanasia, el aborto, la investigación genética, la inseminación artificial o la pena de muerte.¹⁹ Tanto en un contexto como en el otro, se trata de conflictos que surgen porque distintas personas evalúan diversamente ciertas acciones o comportamientos o centran su interés en valores distintos.

Las decisiones judiciales de muchos países europeos abordan el análisis de distintos tipos de prácticas culturales que tienen a las mujeres como protagonistas. Esto es así toda vez que la cultura impacta fuertemente en las mujeres. A menudo a ellas se les encarga la tarea de perpetrar y transmitir prácticas que simbolizan el modo de hacer de todo un grupo. La literatura sobre multiculturalismo ha dado cuenta de este protagonismo de las mujeres.²⁰ En este apartado propongo el estudio de una de esas prácticas, el uso del pañuelo musulmán,²¹ que se ha

¹⁹ Ver Gutman (1993, pp. 195-197); Zucca (2007).

²⁰ Entre la amplia cantidad de trabajos que en los últimos años, y alentados por la necesidad de estudiar un fenómeno creciente tanto en los países del norte de América –EEUU y Canadá– como en Europa, se han ocupado del multiculturalismo desde la perspectiva de la situación de las mujeres, cabe señalar, entre muchos otros, los siguientes: sobre feminismo y multiculturalismo, véase Okin (1998; 1999; 2002); sobre derechos de las mujeres y multiculturalismo, ver Shachar (1998; 2000), Nussbaum (2000), Friedman (2003, pp. 179-204), Saharso (2003a; 2003b), Vehaar y Saharso (2004), Benhabib (2004), Dustin (2007); sobre multiculturalismo, mujeres y la “defensa cultural,” ver Coleman (1996), Phillips (2003; 2007); sobre cultura, mujeres e identidad, ver Spinner-Halev (2001), Benhabib (2002).

²¹ En el ámbito europeo, el caso francés ha sido el más ampliamente discutido en relación con el uso del pañuelo en las escuelas. Dicha discusión se inició con una decisión del Consejo de Estado de 1990 que establecía que correspondía a las escuelas determinar si las alumnas podían

transformado en un caso paradigmático de conflicto de derechos en sociedades multiculturales. En este tipo de sociedades, los conflictos de valores pueden presentar la peculiaridad añadida de revelar la presencia de valores más específicos, es decir valores social o culturalmente arraigados,²² en relación con prácticas religiosas, tradiciones culturales o relaciones familiares. Un valor de carácter general y universal como la libertad, se puede expresar a través de principios más concretos, como la libertad religiosa, o a través de instancias aún más específicas de valor como sucede en el caso que se expondrá a continuación con la libertad de usar un pañuelo. Algunas de las llamadas prácticas culturales son formas de opresión o violencia que quedan fuera del ámbito del desacuerdo sobre valores;²³ otras, sin embargo, pueden dar lugar a genuinos conflictos de valores.

Cuando los valores –o los derechos fundamentales que expresan dichos valores– entran en conflicto, a menudo se intenta construir un orden jerárquico de los mismos capaz de poner fin al conflicto. Sin embargo, tal jerarquía podría no ser posible y los valores se ordenarían de manera diferente de acuerdo con las características de los casos particulares. Teniendo en cuenta lo señalado en los apartados anteriores sobre cómo se configuran los conflictos en el marco del pluralismo de valores, y especialmente en contextos multiculturales, propongo analizar un conocido caso de la jurisprudencia constitucional alemana, haciendo una lectura del conflicto entre derechos fundamentales que tenga en cuenta (1) la pluralidad de valores en cuestión, (2) su interpretación en el contexto en que dichos derechos se aplican, y (3) su realización a la luz de la autonomía personal como valor abarcativo.

o no asistir a clase con el pañuelo y que el uso de éste no atentaba contra el principio de laicidad en la enseñanza. Posteriormente, sin embargo, fue aprobada una ley (de 15 de marzo de 2004) que prohíbe el uso de símbolos religiosos en las escuelas públicas. Sobre el uso de símbolos religioso –como el pañuelo musulmán y también como las cruces cristianas– y sobre su significado en un estado laico, ver Galeotti (1993, pp. 591-594); sobre la legislación francesa en relación con los símbolos religiosos desde una perspectiva de género, ver Lyon y Spini (2004). Sobre el uso del pañuelo musulmán en las escuelas españolas, ver Álvarez (2002b). Sobre el uso del pañuelo en los Países Bajos, ver Saharso (2003) y Verhaar y Saharso (2004). Sobre las formas de vestir de las mujeres musulmanas en la Unión Europea (Francia, Reino Unido, Alemania, Bélgica, Dinamarca, Países Bajos, Austria, Suecia), ver Dustin (2007). Para un estudio reciente sobre el uso del velo en Europa, con especial referencia a Francia, Alemania y Gran Bretaña, ver Joppke (2009).

²² Véase apartado 1.

²³ Véase nota 7 a pie de página.

En septiembre de 2003 el Tribunal Constitucional alemán revisó la sentencia del Tribunal Administrativo Federal, por la que se prohibía a una maestra de religión musulmana desempeñarse como profesora de escuela primaria usando un pañuelo en la cabeza. Dicha sentencia confirmaba la resolución previamente tomada por las autoridades educativas de Stuttgart. En un principio, el caso se presentó –tanto por las partes como por el Tribunal Administrativo Federal– como un conflicto entre el derecho de libertad religiosa de la demandante, por un lado, y el deber de neutralidad del Estado –con su contracara que es el derecho de estudiantes y padres a que dicha neutralidad se vea reflejada en el sistema educativo–, por otro. La decisión del Tribunal Administrativo que negó a la profesora su derecho a ocupar el puesto de maestra, fundamenta la decisión en una jerarquía entre principios por la cual el derecho de la profesora a actuar conforme a sus convicciones religiosas –en este caso usando el pañuelo musulmán en la cabeza–, tiene una “prioridad inferior” al derecho en conflicto de los alumnos y padres a que no tengan lugar manifestaciones religiosas durante las clases. Se invoca para ello que los maestros están obligados a aceptar las restricciones que se deriven de su trabajo, siendo una de ellas la relativa a la no manifestación de las propias convicciones religiosas, todo ello con la finalidad de lograr “un entorno de neutralidad religiosa” en la clase (§ 15 BverfG, 2 BvR 1436/02 de 24/09/2003).

El Tribunal Constitucional, por su parte, fija también los propósitos de su tarea revisora. Se trata de “determinar el alcance y los límites de los derechos fundamentales que han sido tomados en consideración sin cometer errores de derecho constitucional con respecto a su extensión y peso” (§31 BverfG, 2 BvR 1436/02 de 24/09/2003). Con esto el TC establece las bases de su labor interpretativa a partir de la ponderación de principios. Apartándose de lo que en principio había sido el centro del análisis del caso, es decir la libertad religiosa frente a la neutralidad del Estado, el TC comienza su revisión a la luz del derecho de la demandante al acceso a la función pública en condiciones de igualdad. Al negársele por falta de aptitud el acceso al puesto de maestra, se cercena dicho derecho de acceso a la función pública, así como el derecho de libertad de religiosa, ambos de rango constitucional, y afirma que el acceso a la función pública debe realizarse “sobre la base de la aptitud, cualificaciones y logros profesionales, sin tomar en cuenta el género, familia, raza, creencias, convicciones políticas o religiosas, origen o conexiones.” (§ 33 BverfG, 2 BvR 1436/02 de 24/09/2003). Seguida-

mente, el TC se ocupa de analizar el derecho de libertad religiosa, resaltando que cualquier restricción al mismo requiere una justificación razonada, y lo pone en relación con otros intereses también protegidos por la Constitución que en este caso entran en conflicto. Tales intereses serían el deber del Estado de proporcionar educación bajo la premisa de neutralidad ideológica y religiosa, el derecho de los padres a que sus hijos reciban educación en dichas condiciones, “y la libertad negativa de culto de los escolares (artículo 4.1 de la Ley Fundamental)” (§ 41) –es decir el derecho a que no existan interferencias, injerencias o influencias manifiestas en lo relativo a la religión.

Vemos que el análisis del TC pone al descubierto que el conflicto que en un principio parecía centrarse en dos principios o derechos contrapuestos –libertad religiosa frente a neutralidad–, debe afrontar ahora un análisis y una interpretación más complejas teniendo en cuenta otros principios y derechos que también se ven afectados por la decisión (§ 47). A la luz de esta pluralidad de principios, el propio TC habla de resolver la “tensión” suscitada, expresión que parece captar la dimensión de la cuestión más allá de un puntual conflicto entre dos normas. Este nuevo enfoque permite ver ahora el problema tomando en consideración seis principios que convergen en la situación específica y que deberán todos ellos tenerse en cuenta. Se trata de los principios de “libertad positiva de culto de una maestra,” “deber de neutralidad religiosa e ideológica del estado,” “derecho de los padres a la educación [de sus hijos],” “libertad negativa de culto de los escolares” (§ 47), la tolerancia y el derecho a la igualdad en el acceso a la función pública. Al hacer referencia a la tensión entre todos ellos, el TC se refiere a la necesidad de que cuestiones de este tipo sean abordadas por la legislatura con vistas a “encontrar un compromiso que sea razonablemente aceptable para todos” (§ 47). Asimismo hace notar que dada la especificidad de las circunstancias que deben ser tenidas en cuenta si se quiere alcanzar una legislación adecuada²⁴ –circunstancias entre las

²⁴ La insistencia del TC alemán respecto de la especificidad de las circunstancias que rodean el caso, está en clara sintonía con una noción importante de la doctrina constitucional alemana, reiteradamente recogida en la jurisprudencia del TC. Se trata de la noción de “concordancia práctica”. De acuerdo con su más importante promotor, Konrad Hesse, dicha noción, como método o instrumento de interpretación, llama la atención sobre la necesidad de tomar en cuenta las circunstancias particulares de un caso, su contexto, así como la “adecuada correlación entre los derechos individuales y los intereses de la comunidad que limitan esos derechos” (Marauhn y Ruppel 2008: 280). Específicamente en relación con el caso del pañuelo de la maestra de religión musulmana que aquí estamos analizando, Marauhn y Ruppel señalan que se trata precisamente de un conflicto que requiere una “ponderación comprensiva” de los derechos de que

que menciona “las tradiciones de la escuela, la composición de la población por religiones, y el hecho de que la religión esté más o menos arraigada entre la población”—, cada Land puede legislar de forma distinta la situación en cuestión, atendiendo a las particularidades de cada contexto social.²⁵

Estas consideraciones del TC ponen de relieve otras dos cuestiones destacables. La primera tiene que ver con una importante consecuencia jurídica en relación con la estabilidad de las decisiones resultado de la ponderación entre principios, lo cual afecta directamente a la certeza en el derecho. Si como se hace notar, las circunstancias del caso son tan relevantes para determinar cuál es la solución adecuada a la tensión generada, y si dichas circunstancias cambian según el contexto social, la población o la región de que se trate, entonces la regla creada para resolver el caso concreto difícilmente pueda servir para resolver otros casos futuros; y esto no ya por la cuota de discrecionalidad que puede estar presente en este tipo de decisiones, sino porque la regla creada podría solo incorrectamente ser aplicada a casos futuros cuya configuración fáctica y axiológica será sustancialmente diversa. Este déficit de estabilidad no debe llevarnos a negar que proteger el núcleo de inviolabilidad de los derechos comprometidos a través de una interpretación guiada por la objetividad deba seguir siendo el propósito y el límite presente en la tarea de ponderación. Pero nos fuerza a repensar la ponderación en el sentido que hemos propuesto más arriba al hablar del pluralismo de valores: comparar a través de lo que más arriba hemos identificado como valores abarcativos se presenta como otro modo de entender la ponderación. Aunque la remisión a un valor abarcativo como sería la autonomía de cada individuo para desarrollar su propio plan de vida, puede aparecer como extremadamente vago al momento de intentar crear una regla que pueda servir para casos futu-

se trata y, en consecuencia, una interpretación a la luz del principio de “concordancia práctica” (2008, p. 292). Este tipo de interpretación permitiría al Tribunal llamar la atención sobre las diferencias o peculiaridades del caso en relación con otros casos similares, dejando de lado las interpretaciones más generales (2008, p. 294).

²⁵ A partir de esta sentencia de 2003, los *Länder* han seguido esta recomendación del Tribunal Constitucional y cada uno ha legislado sobre la materia de manera distinta. La tendencia en la legislación no solo ha sido hacia la prohibición del velo musulmán para las maestras, sino que la mayoría de los Estados se han decantado claramente a favor de una justificación no neutral que exceptúa los símbolos cristianos y judíos. Para un análisis de la sentencia, así como para una reseña sobre la legislación alemana posterior a la misma, ver Joppke, 2009, pp. 65-80.

ros, las ventajas que las soluciones contextualizadas²⁶ arrojan en este terreno compensan el déficit de estabilidad de las decisiones que tales soluciones generan.

El segundo aspecto destacable de la argumentación del TC tiene que ver con la búsqueda de “un compromiso que sea razonablemente aceptable para todos.” Esta fórmula pone la atención en los destinatarios de la posible solución y parece hacer un reconocimiento implícito del hecho de que en los casos de conflicto sea cual sea la solución alguien va a perder algo; el conflicto entraña siempre la pérdida potencial de algo valioso y por ello parece especialmente importante la recomendación de adoptar el punto de vista de los destinatarios de la solución con vistas a tener una aproximación más acotada de las consecuencias que la solución puede tener para ellos. Esta perspectiva requiere analizar el impacto del conflicto teniendo en cuenta la compleja red de derechos y principios afectados. En concreto, cuando se trata de mujeres cuyas decisiones revelan elecciones comprometidas o elecciones basadas en valores, la mejor manera de respetar sus derechos parece ir ligada al respeto de su autonomía, y éste requiere un delicado y equilibrado análisis del contexto y las oportunidades que éste les brinda.

El caso del pañuelo que se acaba de analizar pone de relieve elementos centrales de los contextos multiculturales en relación con el rol de las mujeres en la cultura, e invita a realizar algunas observaciones sobre la forma en que valores y derechos fundamentales aparecen en escena. En primer lugar, cabe que nos preguntemos sobre el lugar de

²⁶ Nótese que me refiero aquí a soluciones contextualizadas en un sentido interpretativo. La ponderación de principios en el ámbito jurídico requiere tomar en cuenta el peso relativo de los derechos involucrados sin perder de vista su contenido esencial pero apelando a su importancia relativa en cada situación en particular. Sobre la ponderación de principios, véase Alexy ([1986]2002). En un sentido distinto, algunos autores se refieren al “contextualismo” como una forma de hacer teoría política; véase Carens (2004), Bader y Saharso (2004). Esta perspectiva ha sido utilizada por Verhaar y Saharso para analizar casos judiciales: “Una perspectiva contextualizada toma en cuenta los detalles de la situación para ver si los principios normativos relevantes necesitan ser reinterpretados a la luz de esos detalles” (2004, p. 190). En esta línea de interpretación, los autores proponen buscar las soluciones que mejor se adecuen al caso particular. Si, por ejemplo, admitimos que una funcionaria judicial puede generalmente usar un pañuelo en la cabeza durante las sesiones públicas, podríamos también admitir que en algunos casos problemáticos –como aquellos en los que entran en consideración cuestiones religiosas–, la funcionaria debería ser sustituida por otra más neutral en cuanto a la religión (Saharso 2004, pp. 187-192). Aunque los argumentos presentados resultan atractivos para alcanzar soluciones respetuosas del contexto multicultural, las excepciones a los principios generales deberían ser cuidadosamente analizados tanto en lo relativo al razonamiento jurídico como al correcto equilibrio de todos los derechos fundamentales involucrados.

algunos valores fundamentales frente al pluralismo y a la autonomía como valor abarcativo. Entre dichos valores, la igualdad ha sido considerada un valor central para la perspectiva feminista liberal.²⁷ En el caso del pañuelo –como en muchos otros que afectan a las mujeres en contextos social y moralmente plurales–, la igualdad de las mujeres parece amenazada por una práctica –cultural o religiosa– que revela formas de actuar que afectan solo a las mujeres y que introduce así modelos asimétricos de comportamiento.

Además, estos modelos pueden ser expresión del tipo de relaciones de poder que se estructura bajo el patriarcado,²⁸ y éste entra en conflicto con la igualdad como valor central en la reivindicación de derechos individuales. Como ha señalado Susan Moller Okin (1999), la mayor parte de las culturas son patriarcales y cualquier reafirmación de la cultura como un todo debería evitar propiciar la discriminación de las mujeres.²⁹ Esta referencia al patriarcado viene a señalar que en las socie-

²⁷ Para una introducción al feminismo liberal, ver Beltrán (2001, pp. 85-102); sobre feminismo liberal e igualdad, ver Beltrán (2001, pp. 191-237).

²⁸ El patriarcado se presenta como una cuestión recurrente a considerar cada vez que se analiza una cultura desde la perspectiva de género. Con frecuencia las relaciones patriarcales generan opresión sexual que condiciona la formación de roles, actitudes y comportamientos sociales. Dado que el patriarcado forma parte de modelos culturales más complejos, superarlo requiere de cambios en la cultura considerada en un sentido amplio. Además, cuando en una sociedad se superponen diversos conjuntos de códigos culturales –como sucede en los contextos multiculturales–, es posible rastrear múltiples conexiones entre las culturas. En lo que se refiere al género, el patriarcado aparece como un modelo común, presente en todas las culturas, aunque se pueden registrar diferencias significativas. Esta semejanza hace posibles y deseables las comparaciones de género en la medida en que también sean tomadas en cuenta las peculiaridades vernáculas. La comparación entre culturas resulta válida en la medida en que a menudo modelos culturales semejantes están presentes en contextos sociales diferentes, como es el caso con el extendido modelo patriarcal de relaciones jerárquicas. Sobre esta interpretación y lo que la autora llama “convenciones estandarizadas de diferencia de género,” véase A. Phillips (2003, pp. 528-529). En relación con el modelo patriarcal y su presencia reiterada en culturas o sociedades diversas, Anne Phillips analiza el caso paradigmático de la defensa cultural en los tribunales británicos y sus implicaciones de género. Por defensa cultural se entiende aquí la estructuración de una excusante jurídica basada en la peculiaridad cultural de modo de no penalizar una conducta que en otras circunstancias hubiese sido objeto de sanción. En otras palabras, se trata de una justificación de la acción antijurídica basada en la pertenencia cultural de un individuo. La autora señala que lo que los jueces identifican como “defensa cultural” refleja en realidad los modelos culturales de la sociedad mayoritaria: en la medida en que interpretan formas vernáculas de comportamiento, lo hacen aplicando los mismos modelos patriarcales de opresión de género que son bien conocidos en los países de occidente. Véase Phillips (2003, pp. 529-531). De este modo llegan a justificar conductas que, aunque jurídicamente tipificadas como ilícitas, también en las sociedades occidentales han estado avaladas por modelos sexistas como es el patriarcado.

²⁹ Resulta oportuno hacer aquí una breve aclaración sobre el patriarcado en relación con la cultura y la religión. Aunque parece correcto referirse a este último como un modelo cultural,

dades y grupos culturales en los que el uso del pañuelo es obligatorio para las mujeres, a menudo se advierten también graves desigualdades entre hombres y mujeres. En muchos casos, el pañuelo no solo es un símbolo de modestia religiosa por parte de la mujer sino una manifestación de la opresión³⁰ que les toca vivir, en la medida en que expresa el rol inferior y dependiente de las mujeres en dichas sociedades o grupos. Tal situación representa una amenaza para el desarrollo de la autonomía personal de las mujeres³¹ y advierte sobre la necesidad de reforzar la igualdad como paso previo a lograr precisamente una mayor autonomía.

Sin embargo, la igualdad –así como las normas patriarcales que socavan la igualdad– no debería ser considerada aisladamente. En la medida en que reconozcamos todos los principios en juego –libertad religiosa, tolerancia, oportunidades educativas, igualdad de género– como expresión de valores que deben ser protegidos, en casos de conflicto entre ellos tendremos que desentrañar cómo se aplican al caso concreto: en esta tarea no se trata de rechazar algunos valores en favor de otros, sino de permitir, en la medida de lo posible, una realización coherente de todos ellos. Sopesar los valores en conflicto no siempre implica adoptar solo uno de ellos y rechazar el resto –como sucede en las situaciones de suma cero–. Por el contrario, tomar en consideración y analizar los valores implicados en un caso concreto significa intentar dar cabida a su aplicación conjunta en un modo coherente.

En definitiva, junto a los valores fundamentales en juego, se hace indispensable evaluar el contexto de elección en el que las mujeres reivindican sus derechos. Tal evaluación deberá tomar en cuenta las relaciones patriarcales y de opresión, así como los vínculos familiares y de

debe notarse que cultura y religión pueden estar fuertemente relacionadas. En el caso del pañuelo musulmán existen evidentes connotaciones religiosas que han sido vistas como una fuente de desigualdad de género, pero algunas autoras han señalado que sería un error centrarse exclusivamente en la religión como fuente de desigualdad de género. Como señala M. Dustin, “señalar la religión como causa de la desigualdad de género es también problemático. En Francia, no hay evidencia de que la prohibición de la *hijab* haya servido a las mujeres jóvenes que necesitan protección –a este respecto hay opiniones divididas–. Resulta aún menos evidente que tal prohibición haya contribuido a la cohesión nacional; parece más bien que ha ayudado a que las comunidades musulmanas perciban que han sido el centro de mira. Poner el acento en el islamismo es también engañoso. En el caso de Fadime Shindal, por ejemplo, no había conexión con el Islam –su familia era católica–. Las políticas que estigmatizan sea la religión que la cultura no podrán nunca reflejar la realidad de las nuevas (y no tan nuevas) identidades de Europa.” (traducción del original inglés, 2007, p. 15).

³⁰ Sobre el concepto de opresión, ver I. Young (1990: capítulo II).

³¹ Sobre autonomía personal de las mujeres y contexto cultural, ver Saharso (2000).

grupo que condicionan y confieren significado a las elecciones de las mujeres. En las sociedades multiculturales en las que se superponen valores generales y valores específicos, las mujeres de minorías culturales están expuestas a un proceso de transformación que las coloca en el centro de la tensión entre dos fuerzas opuestas; por un lado la sociedad mayoritaria propicia la creación de un marco de creciente capacidad de decisión así como niveles más altos de autonomía personal y reconocimiento efectivo de los derechos individuales; por otro lado, las reglas y modelos de relaciones tradicionales del grupo minoritario pueden funcionar como un elemento disuasorio, un llamado a las mujeres jóvenes para que mantengan viva la comunidad con sus rasgos tradicionales, haciendo más lento el proceso de cambio personal y social en el que se podrían embarcar.

Los intereses y preferencias individuales deberían ser cuidadosamente tomados en cuenta al momento de evaluar casos concretos de conflicto, otorgando especial consideración a las elecciones personales³². Una práctica cultural o religiosa como llevar un pañuelo en la cabeza puede entrar en conflicto con la igualdad de género si se la entiende como un refuerzo de las relaciones patriarcales. Al mismo tiempo, la elección individual de ponerse el pañuelo puede ser el resultado de una decisión autónoma –y en tal sentido el resultado de una decisión razonada e independiente–. Esto revela que a menudo el significado social de una práctica debe ser evaluado teniendo en cuenta también el significado que dicha práctica tiene para los individuos. En el caso del pañuelo, las propias protagonistas han dado cuenta de los diversos y renovados significados que tal práctica comporta.³³ Aunque resulte paradójico, la aplicación no personalizada o no contextualizada de valores generales, podría llevar a infligir daños importantes a las personas in-

³² Véase Friedman (2003, pp. 179-203).

³³ Benhabib señala cómo de ser una regla del vestir con significado principalmente religioso, el uso del pañuelo se ha convertido en una manifestación cultural y política. El testimonio de mujeres musulmanas da cuenta de este cambio de significado que encierra diversas interpretaciones de la propia vida privada y pública de dichas mujeres, antes que un único mensaje de la comunidad a la que pertenecen (Benhabib, 2006, pp. 56-59). Lyon y Spini, por su parte, afirman que “muchos entienden que ponerse el pañuelo es un símbolo de la humillación y opresión de las mujeres en un mundo patriarcal e integralista; es por tanto el símbolo de una “diferencia” antigua y completamente negativa. En consecuencia, prohibirlo sólo puede “liberar” a las mujeres musulmanas de una violencia injusta e intolerable. Aunque el pañuelo puede en efecto ser visto como un símbolo de la opresión de las mujeres, en la que se niega su dignidad como sujetos, no es solo eso. Ponerse un pañuelo reviste para las mujeres musulmanas una amplia gama de significados [...]” (traducción del original inglés, 2004, pp. 341).

dividualmente consideradas.³⁴ La igualdad para las mujeres como grupo es en este sentido un valor general crucial que debería ser considerado junto con instancias específicas de valor, tomando en cuenta a las mujeres y sus decisiones en contextos sociales y culturales específicos.

4. Multiculturalismo, cosmopolitismo y valores plurales: valoración del modelo teórico

En las páginas anteriores se ha presentado una noción de los derechos humanos como valores plurales, que deben ser reubicados en su contexto si es que queremos obtener una interpretación respetuosa de los individuos y de sus elecciones. Dado que las sociedades modernas, y en especial la Europa contemporánea, presentan una definida diversidad cultural, la *interpretación contextualizada* que se ha propuesto implica un reconocimiento de la multiculturalidad y, en ocasiones, del multiculturalismo. Esto es así no solo porque los individuos muestran

³⁴ En el ámbito de los estudios multiculturales sobre las mujeres podemos mencionar otro ejemplo que resulta ilustrativo: se trata del caso de la reparación del himen. S. Saharso ha analizado el desarrollo que ha tenido esta práctica en los Países Bajos y sus implicaciones en el ámbito de la sanidad. Según la autora, “Entre los inmigrantes provenientes de Turquía y Marruecos que viven en los Países Bajos, impera la norma de que una muchacha debería ser virgen hasta el matrimonio [...] El honor perdido conlleva con frecuencia la expulsión de la muchacha de su familia y de la comunidad [...] Existe evidencia empírica de que las muchachas tienen de hecho buenas razones para temer las sanciones de la comunidad [...] Es por esto que algunas muchachas solicitan la reconstrucción quirúrgica de su himen. Actualmente la operación se lleve a cabo probablemente con bastante frecuencia en los Países Bajos [...] Los profesionales médicos han indicado que tienen inconvenientes con llevar a cabo la operación porque va contra sus propias normas y valores, y han solicitado que se establezcan pautas profesionales (Mouthaan et al., 1997).” (traducción del original inglés, Saharso, 2003a, p. 17). Ver también Saharso (2003b, pp. 207-211). Dado que el efecto último de llevar a cabo la reparación del himen a través de cirugía podría manifestarse en la preservación de una práctica discriminatoria para las mujeres –como es el que tengan que llegar vírgenes al matrimonio y sangrar durante la que debe ser su primer relación sexual–, se podría concluir que la reparación del himen debería ser prohibida con vistas a evitar que las propias mujeres contribuyan a preservar el mito de la virginidad –dado que, además, son ellas mismas quienes muestran haber escogido una vida sexual que pasa por alto dicho precepto–. Sin embargo, en la medida en que son mujeres adultas las que deciden llevar a cabo la reparación del himen, serían un error ignorar completamente su elección así como las razones que subyacen a la misma. Desde el punto de vista individual, tal decisión puede ayudarlas a mantener un lugar en su comunidad o a evitar disputas familiares o incluso a concretar un matrimonio concertado. Cualquiera sea el caso, las decisiones de las personas adultas merecen una correcta consideración, y si surge algún tipo de conflicto con bienes colectivos, principios generales u otro derecho individual, el conflicto debería ser presentado con claridad con vistas a lograr una solución coherente con todos los valores en juego.

una procedencia cultural heterogénea, sino porque dicha diversidad cultural recalca y a menudo profundiza el pluralismo moral, de modo que no basta con hacer referencia a la multiculturalidad en un sentido netamente descriptivo de características que de hecho presentan diversos grupos sociales. Hace falta remarcar la dimensión valorativa de dicha diversidad que es una muestra rica y compleja del pluralismo de valores del que ya se ha hablado. Junto a las críticas que ha recibido el multiculturalismo así entendido, es decir, en su dimensión normativa y, de manera muy general –y como explicaré enseguida, sesgada–, como una teoría política y filosófica que reivindica el valor de las culturas,³⁵ una nueva corriente de cosmopolitismo se presenta como alternativa. Trazaré a continuación las líneas generales que resumen las propuestas normativas de estas dos perspectivas, multiculturalismo y cosmopolitismo, para examinar luego la conveniencia de adoptar uno u otro como enfoque teórico y normativo, a la luz de la interpretación de los derechos humanos que se ha propuesto más arriba.

Al analizar los conflictos entre derechos fundamentales en el marco del pluralismo de valores y del contexto social y cultural en el que ellos son reivindicados y realizados, se ha hablado del multiculturalismo como expresión precisamente de la existencia de valores plurales, algunos de los cuales tienen un contenido social importante, y cuya interpretación no debería prescindir del contexto de aplicación. ¿Podría sostenerse lo mismo si se adoptasen las premisas del cosmopolitismo? Multiculturalismo y cosmopolitismo se presentan como dos modelos teóricos distintos para analizar las sociedades plurales y proponen actitudes normativas distintas frente a los individuos. Mientras el primero entiende que los individuos que experimentan en sus vidas la convivencia con dos o más códigos culturales deben realizar elecciones complejas que ponen de manifiesto sus múltiples compromisos morales y requieren fórmulas –éticas, políticas, jurídicas– respetuosas de los mismos, el segundo postula que para superar el tipo de conflictos que genera el pluralismo se hace necesario ir más allá de las experiencias culturales, transformándose en lo que el cosmopolitismo iluminista llamó “ciudadanos del mundo:” individuos sin compromisos fuertes con

³⁵ Aunque algunos autores han defendido formas de multiculturalismo cercanas a la reivindicación de la cultura como algo intrínsecamente valioso –por ejemplo en el ámbito de las teorías comunitaristas (ver Alvarez 2002a)–, muchas otras versiones del multiculturalismo liberal que incorporan principios no dependientes de la cultura, han dado forma a una teoría más compleja e interesante.

ningún entorno nacional o cultural, o en todo caso capaces de revisar dichos compromisos a la luz de normas universales, no arraigadas a un contexto específico.

Se hace necesario aquí apuntar algunas referencias sobre los lineamientos generales de estos dos modelos. En cuanto al primero, la defensa liberal del multiculturalismo admite varias estrategias. Como afirma Raz, promover o incentivar la cultura de un grupo va más allá de la tolerancia y la no discriminación, que son otros dos modos típicamente liberales de afrontar el multiculturalismo (1994, pp. 157-158). Reivindicar el multiculturalismo implica no solo tolerar o evitar la discriminación explícita de los miembros de grupos culturales, sino también dar apoyo institucional a sus diferentes modos de vida. Esto no quiere decir que la tolerancia y la no discriminación no sean importantes. Por el contrario, son dos principios esenciales para cualquier sociedad multicultural, que sin embargo podrían no ser suficientes para la promoción de la libertad positiva. En este sentido, es el contexto cultural que proporciona a las personas las opciones para ejercer su autonomía. Promover el multiculturalismo, por tanto, implica respaldar algunos aspectos de los contextos culturales que son relevantes para permitir que los individuos participen en la sociedad en igualdad de condiciones, es decir, que tengan acceso efectivo a las oportunidades sociales.³⁶ La multiculturalidad se revela como una característica de las sociedades actuales, en el sentido de la diversidad como un dato sociológico. Pero además, a esta diversidad se suman consideraciones normativas a favor de políticas multiculturales³⁷ que hagan viables las elecciones individuales a través del ejercicio de la autonomía personal —en la medida en que esta última depende de la existencia de opciones relevantes y significativas para los individuos—.³⁸

Esta forma de concebir el multiculturalismo se basa en la importancia que la cultura tiene para las personas, tal como lo expresan las teorías multiculturalistas de autores como Kymlicka, Raz o, más recientemente, Phillips. Raz afirma que las políticas de una sociedad multicultural deben tener en cuenta dos juicios evaluativos: 1. la relevancia de la cultura para los individuos, y 2. la creencia en la existencia

³⁶ Sobre el acceso a las oportunidades en contextos multiculturales, véase Álvarez (2009b).

³⁷ Sobre la distinción entre multiculturalidad —en sentido descriptivo- y multiculturalismo —en sentido normativo—, ver Parekh (2000).

³⁸ Sobre autonomía personal y opciones relevantes, véase Raz (1986); véase también Álvarez (2002a, 2002b, 2007, 2009a).

de formas de vida diferentes que son igualmente valiosas (1994:159). Con respecto a la primera de estas consideraciones, no resulta difícil observar que el ejercicio de la libertad individual está culturalmente condicionado por las características de la sociedad en que se vive así como por la interacción con los otros miembros de dicha sociedad. La segunda consideración, por su parte, señala una vez más el pluralismo moral.

Con estas premisas, el multiculturalismo liberal ha seguido en los últimos años una vía que lo diferencia de las propuestas más fuertemente comunitaristas o esencialistas. El multiculturalismo no-esencialista se basa en el reconocimiento de la importancia que la cultura tiene para las personas, en la medida en que condiciona sus opciones, tanto como sus evaluaciones y elecciones. Este tipo de multiculturalismo que pone el énfasis en los individuos antes que en los grupos, restando a la cultura valor intrínseco, ha sido defendido por Phillips, en lo que la autora llama simbólicamente un “multiculturalismo sin cultura.”³⁹

En cuanto al segundo modelo, y como es bien conocido, la propuesta no tanto política sino más bien moral del cosmopolitismo hunde sus raíces en el pensamiento de los estoicos, cuya perspectiva quería sobrepasar los límites de la polis para extenderse a un contexto más amplio.⁴⁰ En este sentido una versión fuerte del cosmopolitismo postularía que solo las normas universales, que trascienden el ámbito de lo vernáculo, generan obligaciones morales. Me interesa aquí detenerme en esta versión del cosmopolitismo ético, ya que se trata de confrontarlo con el multiculturalismo también en su versión ética o normativa, es decir, como modelo capaz de validar –o justificar en términos éticos– las relaciones entre las personas miembros de diversos grupos culturales. Se hace necesario aclarar, sin embargo, que –como se ha señalado ya también respecto del multiculturalismo– el cosmopolitismo no solo se presenta como teoría ética. Junto a la moral cosmopolita, diversos autores se han referido a la política cosmopolita así como al ideal de un

³⁹ Ver Phillips (2007, pp. 9-25). Sobre multiculturalismo y esencialismo, ver Modood (2007:87-116). Sobre la propuesta de Phillips y de Modood –autor que también plantea una revisión no esencialista del multiculturalismo aunque concediendo protagonismo a los grupos y su identidad–, ver Squires (2008).

⁴⁰ Sobre las ideas cosmopolitas en los estoicos y en general en el pensamiento griego, así como sobre la impronta de estas ideas en el pensamiento kantiano, ver Nussbaum (1996); ver también Held (2005:10), Couture y Nielsen (2005, p. 183).

derecho cosmopolita.⁴¹ Así por ejemplo, el ideal kantiano de la paz perpetua se refiere a un orden cosmopolita que se realiza a través del derecho internacional y una especial forma de relación entre los estados –sobre lo cual existen numerosas y diversas interpretaciones–.⁴²

En el ámbito del cosmopolitismo ético existen también diferentes variantes sobre el alcance de las normas derivadas de la perspectiva cosmopolita. Benhabib (2006, pp. 17-18) señala tres versiones que dan buena cuenta de esta diversidad: 1. el cosmopolitismo como “amor a la humanidad” o amor por los seres humanos más allá de cualquier procedencia cultural o nacional –tal como aparece en la propuesta de Nussbaum–; 2. el cosmopolitismo que pone el acento principalmente en el individualismo moral, que no acepta otra unidad de referencia para la obligación moral que la del agente, con sus múltiples afiliaciones, elecciones y relaciones, no ligado necesariamente a ninguna identidad excluyente –como se desprende del análisis de Waldron–; 3. el cosmopolitismo de la ética discursiva como alternativa para superar los límites del nacionalismo –al que adhiere la propia Benhabib, y en el que ella incluye a Habermas, Held y Bohman. A esta clasificación se podrían sumar otras categorías de cosmopolitismo ético, principalmente el que postula el ideal de la justicia cosmopolita: los principios que rigen la adjudicación y distribución equitativa de valores y bienes serían los mismos para todas las personas independientemente de su pertenencia a un grupo o nación. En otras palabras, el cosmopolitismo sería equivalente a una concepción de justicia universal y postularía un conjunto de principios universales de justicia válidos por encima de los contextos locales. La identificación del cosmopolitismo con la idea de justicia global está presente en numerosos autores.⁴³

Más allá de estos matices, la propuesta normativa del universalismo ético a la que aparece ligado el cosmopolitismo “individualista e inclusivo,”⁴⁴ que postula una única fuente válida de obligaciones, ha sido reformulada de diversas maneras. Una primera, aunque tímida, consiste

⁴¹ En este sentido algunos autores realizan la distinción entre cosmopolitismo moral e institucional –siendo este último comprensivo del cosmopolitismo jurídico y político–. Esta distinción ha abierto también el debate en torno a si el compromiso con el cosmopolitismo moral determina o no un contenido moral específico, y a si determina o no la adopción del cosmopolitismo institucional. Véase Beitz (1994; 2005, p. 18), Barry (1998), Brock (2009, pp. 11-12).

⁴² Sobre el ideal kantiano de cosmopolitismo, ver Bohman y Lutz-Bachmann (1997); ver también Benhabib (2006).

⁴³ Véase Beitz (1994; 2005), Barry (1998), Miller (1998; 2007), MacKinnon (2005), Mandel (2006), Brock (2009).

⁴⁴ Beitz (2005, p. 17); véase también Pogge (1992, pp. 48-49).

en admitir que las obligaciones que derivamos de valores particulares o dependientes son válidas, aunque solo en la medida en que no interfieran con las obligaciones universales. Este reconocimiento, sin embargo, puede resultar insuficiente si tomamos en cuenta el pluralismo de valores y la forma en que los valores particulares pueden influir en la interpretación de los valores generales o no dependientes. Es así que diversas versiones del cosmopolitismo han avanzado en el reconocimiento, junto a los principios universales, de un conjunto más o menos amplio, más o menos ligado a contextos particulares, de valores dependientes que transforman el cosmopolitismo “duro” o “denso,” en otro más atenuado. Así lo hace la propuesta de Held (2005, pp. 17-18), que postula principios cosmopolitas capaces de dar cabida al pluralismo social y moral, concebidos como “guías” o “ideales regulativos” para propiciar “la autonomía, el diálogo y la tolerancia” (2005, p. 19). Otras propuestas, como la de Bohman (1997), prefieren no vincular el cosmopolitismo a un contenido normativo determinado, sino más bien a la idea de un ámbito común o esfera pública cosmopolita –en sintonía con la noción de democracia deliberativa aplicada a un contexto internacional–.

Reformulaciones como las mencionadas, han llevado a Scheffler (2001) a referirse a las distintas concepciones del cosmopolitismo, principalmente el cosmopolitismo extremo y moderado,⁴⁵ junto a un cosmopolitismo más centrado en la justicia y otro más centrado en la cultura. Una concepción cosmopolita moderada sobre la cultura como la que propone Scheffler parece acercarse más al tipo de multiculturalismo que se ha propuesto en este trabajo: un cosmopolitismo capaz de aceptar las pautas de la tradición pero sin por ello dejar de reconocer el cambio, la capacidad de transformación y las influencias recíprocas como componente ineludible de la cultura.⁴⁶ El cosmopolitismo mo-

⁴⁵ Esta distinción resulta paragonable a la distinción de Miller entre cosmopolitismo fuerte y débil (véase Miller 1998, pp. 166-167).

⁴⁶ El progresivo reconocimiento de la relevancia de la diversidad derivada de la cultura que vemos en muchas versiones actuales del cosmopolitismo, ha sido señalado por algunos autores como una visión desvirtuada de la cultura, entendida más bien como conjunto de culturas o una especie de “homogeneidad heterogénea” Friedman (1997, p. 79). Este autor realiza una crítica de lo que caracteriza como un nuevo cosmopolitismo que consagra una concepción “híbrida” de la cultura –terminología utilizada por antropólogos y sociólogos para referirse a las nuevas formas de identidad cultural–, en el sentido de una cultura que es receptora de muchas culturas a la vez. Dicha concepción no tomaría suficientemente en consideración la forma en que las personas viven y perciben realmente su propia cultura (1997, p. 81). Para una crítica a las teorías que postulan formas culturales híbridas, así como al cosmopolitismo del “punto medio” entre el universalismo y el particularismo cultural, ver Mehta (2000). También Phillips se refiere a este

derado es pluralista tanto respecto al origen o fuente de los principios morales como en cuanto al contenido de los mismos.⁴⁷

Así entendido, el cosmopolitismo no puede perder de vista lo que en la génesis histórica del término ha sido el interés del cosmopolita por las culturas de los distintos pueblos, no solo en sentido estético sino sobre todo en sentido éticamente comprometido (Sypnowich 2005, pp. 57; 72). Reivindica por ello la diversidad cultural y de valores. Este interés, sin embargo, adopta una forma no-particularista, que pretende romper con el localismo y la visión sesgada de quienes solo ven la realidad que les circunda. El cosmopolitismo es universalista y se opone como tal al nacionalismo, pero no así al multiculturalismo. Tenemos, por tanto, una fórmula que conjuga universalismo y pluralismo.⁴⁸ Estas dos premisas del cosmopolitismo requieren de una justificación compleja, si se tiene en cuenta que se trata de requisitos normativos que pueden presentar características excluyentes. No puedo detenerme aquí a dilucidar esta cuestión. Pero si reconocemos que estos dos aspectos están presentes en el cosmopolitismo, entonces podemos ver en él una forma específica de resolver los conflictos que puede generar el multiculturalismo: a partir del reconocimiento de la diversidad se recurre a una perspectiva más general. Esto ha llevado a veces a hablar incluso de un “multiculturalismo cosmopolita.”⁴⁹

Precisamente porque se pueden entender como propuestas no excluyentes sino complementarias, ambos modelos, multiculturalismo y cosmopolitismo, resultan deficientes cuando se presentan en su versión

nuevo cosmopolitismo, aunque lo hace para señalar una tendencia a imponer las características de la cultura mayoritaria (2007, pp. 69-72). Esta objeción apunta al riesgo de que la perspectiva cosmopolita incorpore el pluralismo cultural a condición de mermar su relevancia individual y social. Algo de esto sucede seguramente en la medida en que se propone que principios universales convivan con pautas particulares: esta convivencia no sería posible si las segundas no se explicasen en relación con las primeras perdiendo por tanto un pretendido valor absoluto. Pero no puede ser de otra manera si se aceptan las premisas del pluralismo moral y se resta valor intrínseco a la cultura. El cosmopolitismo así entendido buscaría por tanto una forma de comprensión de las normas particularistas –de raigambre cultural– a través de normas universales, es decir, propondría el pluralismo moral en los términos que se han analizado más arriba.

⁴⁷ Véase Brock (2009, pp. 12-13 y 315-318).

⁴⁸ El compromiso del cosmopolitismo con el pluralismo aparece, por ejemplo, en Appiah. Este autor agrega como otro aspecto del cosmopolitismo –que podría verse como un intento por resolver la tensión entre universalismo y pluralismo–, el falibilismo, en el sentido de capacidad del conocimiento moral para reproponerse una y otra vez, a partir de la aplicación a nuevas situaciones (2006, p. 144). Su propuesta de cosmopolitismo contempla, además, el desacuerdo moral, aunque postula la posibilidad del entendimiento (2006, pp. 57-78).

⁴⁹ Ver Bohman y Lutz-Bachmann (1997).

más estereotipada e intentan oponerse –numerosos autores señalan que el cosmopolitismo es insatisfactorio cuando pretende prescindir sin más de los valores que las personas extraen de sus vinculaciones particulares–.⁵⁰ En cambio, multiculturalismo y cosmopolitismo se acercan el uno al otro, al tiempo que ofrecen elementos de análisis más precisos, en sus versiones moderadas. Ni las culturas ofrecen todo lo que los agentes morales reivindican para sí, ni el universalismo entendido como un conjunto de normas desvinculado de la formulación que de ellas hacen las personas puede servir para interpretar sus elecciones.

En el marco de este debate entre multiculturalismo y cosmopolitismo, Phillips se interroga sobre si merece la pena revisar el multiculturalismo –para despojarlo de las versiones más extremas o comunitaristas– o si sería preferible adherir al cosmopolitismo sin más–. La autora opta por la primera opción principalmente porque entiende que el cosmopolitismo puede desembocar en la reivindicación de un tipo específico de actitudes⁵¹ que están vinculadas con un tipo específico de cultura –mayoritaria en el contexto occidental– que se entiende es capaz de transmitir las mejor (2007, p. 69-72)–. En este sentido, el cosmopolitismo propiciaría la jerarquización de las culturas (2008, p. 556). La autora esgrime también razones teóricas que tienen que ver con la capacidad del modelo multicultural para dar cabida a una gama más amplia de variables empíricas –como serían por ejemplo las relaciones entre grupos mayoritarios y minoritarios (2007, p. 72). En esta misma línea, creo que se pueden apuntar otros aspectos importantes que el enfoque multicultural ofrece para el análisis. En concreto, en este trabajo he resaltado el pluralismo de valores como una variable central de las sociedades multiculturales que debe ser escrupulosamente introducido siempre que se analicen situaciones de conflicto. La propuesta moral del pluralismo que junto a los valores no dependientes incorpora los valores dependientes como formas particulares de expresar los primeros, parece casar mejor con el modelo multicultural. Aunque se ha señalado antes que nuevas versiones del cosmopolitismo tienden a incluir el

⁵⁰ Esta observación aparece en los comentarios de varios autores a la propuesta de Marta Nussbaum en el libro *For Love of Country*. Putnam, por ejemplo, rechaza que se trate de escoger entre la razón universal y el patriotismo, y se decanta por una “inteligencia crítica” (1996, p. 97). Himmeltarb también se muestra crítica en un sentido parecido al de Putnam, mientras Bok señala la conveniencia de un recorrido moral que vaya “de la parte al todo,” y Appiah se refiere a la idea del “patriota cosmopolita” en el intento por combinar ambos extremos (1996, p. 22).

⁵¹ La noción de “actitudes” entiendo que debe tomarse aquí en el sentido de la disposición que crean determinadas perspectivas morales.

pluralismo como parte de la perspectiva cosmopolita, se ha mencionado también que persisten dificultades de fundamentación derivadas de compaginar el universalismo más típicamente cosmopolita con el pluralismo derivado de la diversidad cultural.⁵²

El multiculturalismo, sin embargo, ha descuidado en muchas de sus versiones más difundidas el papel central del individuo al momento de valorar la cultura. Es por ello que se ha señalado aquí la relevancia de las más recientes versiones de un multiculturalismo no esencialista que, además, podrían coincidir con el cosmopolitismo moderado al postular que la importancia de la cultura hay que medirla desde la perspectiva de los individuos, teniendo en cuenta cuánto aquélla es importante para ellos y no a la inversa. Por otra parte, como señala Waldron, los marcos culturales en los que las personas se mueven no son homogéneos y a menudo ellas se encuentran fuertemente ligadas a contextos culturales múltiples (1995, pp. 108-110). En este sentido el multiculturalismo necesita ser reformulado teniendo en cuenta que no solo las sociedades son multiculturales: cada vez son más las “personas multi-

⁵² Una forma de vincular el universalismo con la diversidad cultural podría rastrearse tal vez a través de lo que Waldron caracteriza como propio y especial respecto de la perspectiva cosmopolita. Según él, lo que nos acerca a los otros, a otras formas culturales, a otros modos de vida, es la capacidad de articular nuestras propias formas culturales a través de razones:

Humans and human groups take their norms seriously, and to take them seriously is to think of them as embedded in a structure of reasons and reasoning. [...] They make deep claims, powerful claims about what is important and what sort of things are at stake in the areas of life that they govern. [...] Now, that reasoning [...] represents or claims to represent some repository of human wisdom as to the best way to doing things. As such it necessarily makes its reasoning available [...] to understanding and assessment on the basis of what else there is in the world in the way of human wisdom and experience on questions such as those that the norm purports to address. And *that*, I think, is what is cosmopolitan—or what has the potential to be universal and cosmopolitan—about the character of genuine as opposed to fake or patronizing participation in the life and practice of one’s particular community. (2000, pp. 235-236).

[...]To repeat then: if we take a tradition or practice of our culture seriously, then we should treat it not simply as a costume for display or as an attribute of our identity, but as a standard which does some normative work in the life of one’s community. Moreover, to take it seriously is to treat it as a standard with a point—a standard which does work in the society which might [...] have been performed by other norms, alternative standards, and which therefore cannot be understood except in terms of its association with an array of reasons that explain why in fact it is *this* norm rather than *that*—monogamy, for example, rather than polygamy—which is the standard we happen to uphold.” (2000, p. 242).

Así entendido, el cosmopolitismo no sólo propicia la comunicación y comprensión de la diversidad y la pluralidad, sino que se transforma en un elemento indispensable para la convivencia en sociedades multiculturales. En este mismo sentido ver también Brown. G. W. (2009, pp. 140-144).

culturales,” que nacen en contextos multiculturales y se reconocen a sí mismas en relación con vínculos culturales diversos.

Un modelo teórico que tome en cuenta las circunstancias que rodean a los agentes morales debe rechazar la necesidad de la vinculación exclusiva y excluyente con una sola cultura,⁵³ tanto como la necesidad de desvinculación con cultura alguna. Si aceptamos que la multiplicidad cultural está presente en las sociedades y en la vida de las personas, puede ser que la adopción de uno u otro modelo sea solo una cuestión de énfasis reflejado en distintas perspectivas teóricas para el análisis.⁵⁴ El multiculturalismo pone más énfasis en los contextos específicos de valor e interpretación, mientras que el cosmopolitismo está más interesado en subrayar la dimensión universalista de los valores. Si quieren ofrecer una interpretación plausible del modo en que las personas realizan sus elecciones, ambos modelos deben reconocer que las dos dimensiones, una más neutral o universalista y otra más comprometida o particularista, están presentes en la evaluación moral de las “personas multiculturales”.

Conclusiones

A través de los distintos apartados de este artículo he introducido y analizado nociones y concepciones (pluralismo moral, derechos humanos, multiculturalismo, cosmopolitismo) que apoyan las siguientes conclusiones: el pluralismo moral nos enfrenta con el conflicto de valores; dado que los derechos humanos reflejan principios –dimensión axiológica–, los conflictos de derechos humanos son conflictos de valores en el sentido señalado por el pluralismo moral; para zanjar dichos conflictos –a veces de difícil o incluso dudosa solución moral– se propone tomar en cuenta el valor de la autonomía personal como –posible aunque no único– valor abarcativo, metavalor o valor auxiliar que haga posible traducir el alcance de las consecuencias que sobre los individuos puede acarrear el conflicto; cuando el conflicto de derechos humanos tiene lugar en contextos fuertemente marcados por la diver-

⁵³ Se trata del rechazo de lo que Waldron ha llamado el modelo de “una persona: una cultura” frente al modelo de “una persona: muchos fragmentos” (1996, p. 91).

⁵⁴ Como señala Waldron, aunque algunas versiones de ambas posturas –la que defiende el cosmopolitismo frente a la que defiende el valor de las culturas– ponen en entre dicho los postulados de la otra, no se trata de propuestas necesariamente excluyentes (1995, p. 99).

sidad cultural, la interpretación y aplicación de tales derechos topa con la necesidad de desentrañar las peculiaridades contextuales que condicionan el ejercicio de los derechos; dicho conflicto difícilmente involucre derechos que podamos concebir como compartimentos estancos y, en cambio, suele involucrar diversos derechos fuertemente imbricados entre sí; tales derechos, además, se representan a menudo como instancias particulares –social o culturalmente definidas– de valores más generales; desde una perspectiva filosófico-política, la comprensión de la pluralidad que ponen de manifiesto este tipo de conflictos y su *interpretación contextualizada*, puede hacerse atendiendo a distintos modelos, uno más centrado en los valores particulares y los contextos en que éstos se definen (multiculturalismo) y otro más centrado en los valores generales y su jurisdicción universal (cosmopolitismo). El trasfondo valorativo que surge de estas distintas perspectivas, junto con el enfoque interpretativo que se adopte, más o menos receptivo al pluralismo de valores y a su vinculación con el contexto, puede ofrecer matices diversos para la solución de los conflictos de derechos humanos como valores plurales, tal como se ha querido reflejar con el análisis del caso jurisprudencial presentado.

Bibliografía

- Alexy, Robert (2002), *A Theory of Constitutional Rights*. Oxford University Press, German version, *Theorie der Grundrechte*, Suhrkamp-Verlag, 1986.
- Álvarez, Silvina (2002a), *La racionalidad de la moral*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- _____ (2002b), “Los derechos de la mujer en un pañuelo”, *Claves de Razón Práctica*, núm. 123, pp. 36-40.
- _____ (2002c), “La autonomía personal”, en E. Díaz y J. L. Colomer (eds.), *Estado, Justicia, Derechos*, Alianza, Madrid.
- _____ (2007), “Medical Care and Patients’ Decision Making: The Building of the Options in a Situation of Dependency” en J. Ferrer Beltrán y S. Pozzolo (eds.), *Law, Politics, and Morality: European*

- Perspectives III. Ethics and Social Justice*, Duncker y Humblot, Berlín.
- _____ (2008), "Pluralismo moral y conflictos de derechos fundamentales", *Doxa*, 31.
- _____ (2009a), "Pluralism and the interpretation of Women's Human Rights", *European Journal of Women Studies*, vol. 16(2).
- _____ (2009b), "Access to Opportunities in Multicultural Societies and the Relevance of Public Expression", *Social and Legal Studies*, 18(4).
- Appia, Anthony (1996), "Cosmopolitan Patriots", en J. Cohen (ed.), *For Love of Country. Debating the limits of Patriotism. Martha C. Nussbaum with Respondents*. Beacon Press, Boston.
- _____ (2006), *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. W.W. Norton and Company, New York.
- Bader, Veit and Sawitri Saharso (2004), "Introduction: contextualized morality and ethno-religious diversity," *Ethical Theory and Moral Practice* 7, pp. 107-115.
- Barry, Brian (1998), "International Society from a Cosmopolitan Perspective", en D. R. Mapel y T. Nardin (eds.), *International Society. Diverse Ethical Perspectives*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Beitz, Charles R. (1994), "Cosmopolitan Liberalism and the States System", en Chris Brown (ed.), *Political Restructuring in Europe: Ethical Perspective*, Routledge, Londres.
- _____ (2005), "Cosmopolitanism and Global Justice", en G. Brock y D. Moellendorf (eds.), *Current Debates in Global Justice*, Springer, The Netherlands.
- Beltrán, Elena (2001), "Feminismo liberal" y "Justicia, democracia y ciudadanía: las vías hacia la igualdad", en E. Beltrán y V. Maquieira (eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid.
- Benhabib, Seyla (2002), *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- _____ (2004), *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens* (The Seeley Lectures), Cambridge University Press.
- _____ (2006), *Another Cosmopolitanism* (The Berkeley Tanner Lectures), Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press.

- Bohman, James (1997), "The Public Spheres of the World Citizen", en Bohman and Lutz-Bachmann (eds.), *Perpetual Peace*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Bohman, James y Matthias Lutz-Bachmann (eds.) (1997), *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.
- Bok, Sissela (1996), "From part to Whole", en J. Cohen (ed.), *For Love of Country Debating the limits of Patriotism. Martha C. Nussbaum with Respondents*. Beacon Press, Boston.
- Brock, Gillian (2009), *Global Justice. A Cosmopolitan Account*. Oxford University Press.
- Brown, Garrett Wallace (2009), *Grounding Cosmopolitanism. From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution*. Edinburgh University Press, Edinburg.
- Carens, Joseph H. (2004), "A contextual approach to political theory," *Ethical Theory and Moral Practice* 7, pp. 117-132.
- Chang, Ruth (1997), "Introduction", en R. Chang (ed.), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Coleman, Doriane L. (1996), "Individualizing justice through multiculturalism: the liberals' dilemma", *Columbia Law Review*, vol. 96, nm. 5, pp. 1093-1167.
- Deveaux, Monique (2000), "Conflicting Equalities? Cultural Group Rights and Sex Equality", *Political Studies*, vol 48, pp. 522-539.
- Dustin, Moira (2007), "Gender equality, cultural diversity: European comparisons and lessons", report on work co-ordinated by A. Phillips and S. Saharso, LSE, Gender Institute, The Nuffield Foundation.
- Frankfurt, Harry G. (1971), "Freedom of the will and the concept of a person", *The Journal of Philosophy*, LXVIII, 1, pp. 5-20.
- Friedman, Johnatan (1997), "Global Crises, the Struggle for Cultural Identity, and Intellectual Porkbarrelling: Cosmopolitans versus Locals, Ethnics, and Nationals in an Era of De-hegemonisation", en P. Werbner y T. Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Zed Books, London.
- Friedman, Marilyn (2003), *Autonomy, Gender, Politics*. Oxford University Pres.

- Galeotti, Anna E. (1993), "Citizenship and Equality. The Place for Toleration", *Political Theory*, vol. 21 núm. 4, noviembre, 1993, pp. 585-605.
- Galston, William A. (2002), *Liberal Pluralism. The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*, Cambridge University Press.
- Griffin, James (2001a), "Discrepancies Between the Best Philosophical Account of Human Rights and the International Law of Human Rights", *Proceedings of the Aristotelian Society*.
- _____ (2001b), "First Steps in an Account of Human Rights", *European Journal of Philosophy* 9:3, pp. 306-327.
- Gutman, Amy (1993), "The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics", *Philosophy & Public Affairs* vol. 22 (3), pp. 171-206.
- Held, David (2005), "Principles of cosmopolitan order", en G. Bock y H. Brighouse (eds.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cambridge University Press.
- Hill, Thomas E. Jr. (1992), "Kantian Pluralism", *Ethics* 102 (July 1992), pp. 743-762.
- Himmeltarb, Gertrude (1996), "The Illusion of Cosmopolitanism," en J. Cohen (ed.), *For Love of Country Debating the limits of Patriotism. Martha C. Nussbaum with Respondents*, Beacon Press, Boston.
- Joppke, Christian (2009), *Veil. Mirror of Identity*, Polity Press, Cambridge.
- Kekes, John (1993), *The Morality of Pluralism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Lyon, Dawn and Debora Spini (2004), "Unveiling the headscarf debate", *Feminist Legal Studies*, vol. 12, núm. 3, pp. 333-345.
- MacKinnon, Catriona (2005), "Cosmopolitan hope", en G. Bock y H. Brighouse (eds.), *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge University Press.
- Mandle, Jon (2006), *Global Justice*. Polity Press, Cambridge, Londres
- Maruhn, Thilo y Nadine Ruppel (2008), "Balancing conflicting human rights: Konrad Hesse's notion of 'Praktische Konkordanz' and the German Federal Constitutional Court", en E. Brems (ed.), *Conflicts Between Fundamental Rights*, Intersentia, Antwerp.
- Mehta, Pratap Bhanu (2000), "Cosmopolitans and the Circle of Reason", *Political Theory* 28(5), pp. 619-639.

- Miller, David (1998), "The Limits of Cosmopolitan Justice", en D. R. Mapel y T. Nardin (eds.), *International Society Diverse Ethical Perspectives*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- _____ (2007), *National Responsibility and Global Justice*. Oxford University Press.
- Modood, Tariq (2007), *Multiculturalism. A Civic Idea*. Polity Press, Cambridge.
- Nagel, Thomas (1995), "Personal Rights and Public Space", *Philosophy & Public Affairs*, 24, pp. 83-107.
- Nussbaum, Martha (1996), "Patriotism and Cosmopolitanism", en J. Cohen (ed.), *For Love of Country. Debating the limits of Patriotism. Martha C. Nussbaum with Respondents*. Beacon Press, Boston.
- _____ (2002), *Women and Human Development*. Cambridge University Press. Versión española, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Herder, Barcelona, 2002.
- Okin, Susan M. (1998), "Feminism and Multiculturalism: Some Tensions," *Ethics*, 108, pp. 661-684.
- _____ (1999), "Is Multiculturalism Bad for Women?," en J. Cohen, M. Howard and M. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin*, Princeton University Press, Princeton, N. J.
- _____ (2002), "'Mistresses of Their Own Destiny': Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit", *Ethics* 112 (January 2002), pp. 205-230.
- Parekh, Bhikhu (2000), *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Palgrave Press, Londres.
- Phillips, Anne (2003), "When Culture Means Gender: Issues of Cultural Defence in the English Courts", *The Modern Law Review*, 66:4, pp. 510-531.
- _____ (2007), *Multiculturalism without Culture*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- _____ (2008), "More on Culture and Representation," *Social and Legal Studies*, vol. 17(4),
- Pogge, Thomas W. (1992), "Cosmopolitanism and Sovereignty", *Ethics* 103 (October 1992),
- Putnam, Hilary (1996), "Must we choose?," en J. Cohen (ed.), *For Love of Country Debating the limits of Patriotism. Martha C. Nussbaum with Respondents*, Beacon Press, Boston.

- Raz, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford University Press.
- _____ (1994), *Ethics in the Public Domain*, Clarendon Press, Oxford.
- _____ (2001), *Value, Respect, and Attachment*, Cambridge University Press.
- _____ (2003), *The Practice of Value*, Oxford University Press.
- Rosenfeld, Michel (1998), "A Pluralist Critique of Contractarian Proceduralism", *Ratio Juris*, 11.4, 1998.
- Saharso, Sawitri (2000), "Female Autonomy and Cultural Imperative: Two Hearts Beating Together", en W. Kymlicka y W. Norman, *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press.
- _____ (2003a), "Culture, Tolerance and Gender. A Contribution from the Netherlands", *The European Journal of Women's Studies*, vol. 10(1), pp. 7-27.
- _____ (2003b), "Feminist ethics, autonomy and the politics of multiculturalism", *Feminist Theory*, vol. 4(2), pp. 199-215.
- Scheffler, Samuel (2001), *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford University Press.
- Shachar, Ayelet (1998), "Group Identity and Women's Rights in Family Law: The Perils of Multicultural Accommodation", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 6 (3), pp. 285-305.
- _____ (2000), "Should Church and State be joined at the Altar? Women's Rights and the Multicultural Dilemma", en W. Kymlicka y W. Norman, *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford University Press.
- Spinner-Halev, Jeff (2001), "Feminism, Multiculturalism, Oppression, and the State", *Ethics* 11 (Octubre 2001),
- Squires, Judith (2008), "Multiculturalism, Multiple Groups and Inequalities", *Social and Legal Studies*, vol. 17 (4),
- Verhaar, Odile and Sawitri Saharso (2004), "The weight of context: Headscarves in Holland", *Ethical Theory and Moral Practice* 7, pp. 179-195.
- Waldron, Jeremy (1995), "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", en Will Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press.
- _____ (1996), "Multiculturalism and melange", en Robert K. Fullinwider (ed.), *Public education in a multicultural society*, Cambridge University Press.

- _____ (2000), "What is Cosmopolitan?", *Journal of Political Philosophy* 8(2), pp. 227-243.
- Wenar, Leif (2005), "The Nature of Rights", *Philosophy & Public Affairs* 33, núm. 3, 2005.
- _____ (2007), "Rights", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Wolf, Susan (1992), "Two Levels of Pluralism", *Ethics* 102 (July 1992), pp. 785-798.
- Young, Iris M (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, N. J.
- Zucca, Lorenzo (2007), *Constitutional Dilemmas: Conflicts of Fundamental Legal Rights in Europe and the USA*, Oxford University Press.

Recepción: 26/07/2011

Aceptación: 11/11/2011