
CARLOS RUIZ MIGUEL
(Universidad de Santiago de Compostela)

Multiculturalismo y Constitución

I. Interés de la cuestión y propósito del estudio. II. Cultura y multiculturalismo. III. Cultura y Derecho. IV. Cultura y constitución: A) La cultura constitucional; B) El constitucionalismo cultural. V. Multiculturalismo y constitución: A) ¿Multiculturalismo constitucional?; B) ¿Constitucionalismo multicultural? VI. Conclusión.

I. INTERÉS DE LA CUESTIÓN Y PROPÓSITO DEL ESTUDIO

El mundo occidental está asistiendo a una transformación social extraordinaria. Esta transformación tiene su causa última en razones demográficas y económicas. El estancamiento, cuando no la disminución, del número de pobladores de Europa y del espacio occidental conocido como “Primer Mundo” en general ha contrastado con el espectacular crecimiento del número de individuos en las áreas geográficas menos occidentalizadas distintas de ese “Primer Mundo”. Este desequilibrio demográfico se halla en una relación inversamente proporcional al aumento del “bienestar” en el Occidente o “Primer Mundo” y en el mundo no occidental o “Tercer Mundo”. El resultado ha sido una emigración desde los espacios del tercer mundo hacia el primero. El hecho de las emigraciones de un determinado espacio geo-cultural hacia otro no es nuevo. Sin embargo, sí creemos que es nuevo el hecho de que esta emigración se produzca en un volumen tan alto y en tan corto período de tiempo. El elevado volumen de las nuevas poblaciones y la rapidez con la que llegan ha producido un impacto en el “primer mundo” de amplias consecuencias sociales, económicas, políticas y culturales. El Derecho en general, y la constitución en particular, se encuentran ante un reto inesperado e imprevisto. Instituciones del llamado “Derecho privado” de las áreas de la familia o las sucesiones, e instituciones de Derecho público como los propios derechos fundamentales tal y como han cristalizado en el Estado moderno occidental, se han visto así cuestionados.

El propósito de este estudio es ofrecer una respuesta a la cuestión angustiosa de si la emergente ideología “multiculturalista” es compatible con la idea de constitución. Para ello, en primer lugar, se expondrá qué se entiende aquí por cultura y por multiculturalismo. A continuación, examinaremos las relaciones que guarda la cultura con el Derecho. En tercer lugar, reflexionaremos sobre la relación entre cultura y constitución. En este punto analizaremos, por un lado, cómo determinadas culturas han exigido o posibilitado la idea de constitución y, por otro, cómo la constitución ha promovido o salvaguardado una cultura. En cuarto lugar, intentaremos averiguar si la

Cuadernos Const. de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol nº 36/37. Valencia, 2001

existencia de “multiculturas” puede exigir o posibilitar la idea de constitución y si la constitución puede promover o salvaguardar cualesquiera culturas. Finalmente, se intentará argumentar por qué la idea de constitución podrá quizás sobrevivir desprendida de esa determinada idea de cultura que se halla en su origen, pero no podrá coexistir con la ideología del multiculturalismo o con alguna otra cultura esencialmente incompatible con la idea constitucional.

II. CULTURA Y MULTICULTURALISMO

No hay un acuerdo acerca de qué deba entenderse por *cultura*. Se han contabilizado cientos de definiciones¹ que se han intentado agrupar en torno a cuatro grupos de ideas: la de educación clásica griega; la combinación de resultados conjuntos de esfuerzos del espíritu; el ideal o finalidad espiritual; la solución que ofrecen los comportamientos de los hombres o grupos humanos en la vida, la naturaleza o la sociedad². Sin embargo, estas definiciones, como veremos, admiten solapamientos que las hacen poco prácticas a estos efectos: piénsese, por ejemplo, en el caso de un individuo que fortalezca su cultura (en el primer sentido) valiéndose de una serie de ideales o finalidades espirituales (tercer sentido). Por ello, aquí nos decantaremos por una noción de cultura distinta y que resulte debidamente operativa.

Esa idea de cultura que vamos a utilizar es la expuesta por el gran Hermann Heller. Para este autor la cultura aparece como “la inserción de fines humanos en la naturaleza”³. Este autor habla de la cultura en dos sentidos: como “cultura subjetiva” y como “cultura objetiva”. La “cultura subjetiva” es “aquella porción del mundo físico que cabe concebir como formación humana encaminada a un fin”. El hombre, al labrar la tierra, construir casas, crear obras de arte o formarse a sí mismo o a los demás de modo consciente o inconsciente, es portador de cultura: posee y crea cultura. La “cultura objetiva”, por su parte, es aquella en la que aparecen reunidas, como patrimonio cultural o como espíritu objetivo, todas las formaciones del hombre emanadas de la conexión de sus vivencias, siendo indiferente que se hayan proyectado fuera de la psique, insertándose en la naturaleza o no. Ahora bien, como afirma Heller, en última instancia, sólo existe “cultura subjetiva” pues todos los bienes culturales (“cultura objetiva”) sólo son una “posibilidad” de cultura. Así, por ejemplo, las objetivaciones técnicas de los griegos o de los romanos no constituyeron para los bárbaros un bien de cultura. De ahí que se pueda decir que “la cultura está en el hombre y sólo en él” y que “el espíritu objetivo sólo cobra realidad como espíritu subjetivo y carece, en absoluto, de existencia si no es vivido y comprendido, con realidad psíquica, por los hombres”⁴.

¹ Jesús PRIETO DE PEDRO: *Cultura, culturas y Constitución*, CEC, Madrid, 1983, pág. 25; Javier TAJADURA TEJADA: “La Constitución cultural”, *Revista de Derecho Político* n° 43 (1997), pág. 97 y ss. (en pág. 107 y ss.).

² George USCATESCU: *Breve teoría e historia de la cultura*, Reus, Madrid, 1973, págs. 30 y 31.

³ Hermann HELLER: *Teoría del Estado* (trad. esp. de Luis Tobío), FCE, México, 1942 (1ª ed. alemana, 1934), pág. 50.

⁴ Hermann HELLER: *Teoría del Estado*, cit., pág. 54.

Parece haber algo más de acuerdo en la noción de “*multiculturalismo*”. Siguiendo a Sartori, podemos entenderlo de dos maneras: por un lado, como un *hecho*, una expresión que registra la existencia de una multiplicidad de culturas; y por otro lado, como un *valor*, que implica una “política de reconocimiento” de las diversas culturas. Este “reconocimiento” exige que todas las culturas no sólo merezcan “respeto” (como en el pluralismo), sino un “mismo respeto”, por la sencilla razón de que para el multiculturalismo todas las culturas tienen “igual valor”⁵. Este postulado ha sido duramente criticado por Sartori con razonamientos difícilmente rebatibles: a saber, que atribuir a todas las culturas “igual valor” equivale a adoptar un relativismo absoluto que destruye la noción misma de valor pues “si todo vale, nada vale: el valor pierde todo valor”⁶.

III. CULTURA Y DERECHO

Una vez expuestos los conceptos de “cultura” y “multiculturalismo”, el siguiente paso es el de aclarar la relación que tiene la “Cultura” con el “Derecho”. Y para ello, lo primero que debe hacerse es aclarar qué entendemos aquí por Derecho. A partir de la idea de un destacado fenomenólogo de la política según la cual el Derecho es una “dialéctica de la Política y la Ética”⁷, hemos dado un paso más, proponiendo definir el Derecho como una decisión política con pretensiones éticas articulada en forma normativa⁸. El Derecho, por tanto, no es “cualquier” dialéctica entre Política y Ética, sino sólo la formulada de modo normativo. Pues bien, si el elemento formal del Derecho (la articulación del mismo normativamente) puede ser considerado como “neutro” culturalmente, no ocurre lo mismo con los otros dos elementos sustanciales del mismo: el político y el ético. Para comprobar la conexión que tiene la cultura con el Derecho intentaremos mostrar la conexión de la cultura con dos de los elementos de lo jurídico cual son lo político y lo ético.

El antes citado Freund ha advertido, recogiendo la tradición hobbesiana, que uno de los presupuestos de la política es la relación entre el mandato y la obediencia⁹. El mandato sólo es estable si establece profundas raíces en la sociedad a la que se dirige. Así pues, el mandato, si bien es cierto que con sus decisiones, leyes y demás instituciones modela el orden social, no lo es menos que la manera en que se hace obedecer y la forma del orden resultante pueden ora vivificar, ora deteriorar, su autoridad. De esta suerte, el mandato necesita, por una parte, el consentimiento tácito de la sociedad y, por otra, el apoyo directo o la participación más o menos activa de ciertas capas sociales convencidas de la justicia de su causa y de la orientación de su política. Al asiento social del mandato, en tanto que se apoya en una o varias clases sociales, se le llama “poder”. En la fenomenología política se encuentra la figura del “partidario” o “partisano” que es quien

⁵ Giovanni SARTORI: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (trad. esp. de Miguel Ángel Ruiz de Azúa), Taurus, Madrid, 2001, págs. 61 y 79.

⁶ Giovanni SARTORI: *La sociedad multiétnica...*, cit., págs. 79 y 80.

⁷ Julien FREUND: *L'essence du politique*, Sirey, París, 1965, pág. 5.

⁸ Carlos RUIZ MIGUEL: “La transformación del Derecho Constitucional Europeo”, *Anuario de Derecho Constitucional y Parlamentario* nº 14 (2002).

⁹ Julien FREUND: *L'essence du politique*, cit., págs. 101 y ss.

reivindica (justificadamente o no) la dominación privilegiada de tal o cual clase o capa social. El poder se encuentra en todos los lugares en los que existe una dominación del hombre por el hombre: no sólo a través de la coacción física, sino también mediante la dominación ideológica o espiritual de los medios de información o de cultura ¹⁰.

A tenor de lo dicho hasta ahora va perfilándose la relación entre política y cultura. Así, por un lado, sabemos que la “cultura subjetiva” es “aquella porción del mundo físico que cabe concebir como formación humana encaminada a un fin”; por otro lado, se ha dicho que la “política” tiene como uno de sus presupuestos la relación entre el mandato y la obediencia, que dicho mandato sólo adquiere una eficacia duradera cuando se apoya en unas capas sociales convencidas de la justicia de su causa, y que la dominación resultante no sólo se consigue por la coacción física sino también por la dominación cultural. La conclusión es que alguno de los fines a los que se encamina cierta acción humana sobre el mundo físico pueden coincidir con los fines de dominación establecidos en un mandato que reclama obediencia. Como afirma Heller, “un poder político es tanto más firme cuanto más consiga hacer que sea reconocida la pretensión de obligatoriedad para sus propias ideas y ordenaciones normativas y para las reglas de la costumbre, moral y derecho por él aceptadas y que son, al mismo tiempo, su fundamento”. En efecto, “su prestigio político crece si se logra que el tipo de cultura representado políticamente por él sea adoptado como modelo para la formación de la vida” y así, “las mismas formas del lenguaje, la literatura, la música y las artes plásticas pueden, en determinadas circunstancias, obrar eficazmente en provecho del poder político. La conclusión que deriva Heller entonces es que “ningún Estado puede renunciar a la utilización de los poderes espirituales para sus fines”¹¹. Así pues, la política no es lo mismo que la cultura, pero una política duradera pretende siempre asentarse en una cultura.

El dato fundamental del que parte la ética no es otro que la libertad, como se ha puesto de manifiesto por Savater en una obra ya clásica. Lo que vaya a ser nuestra vida es, al menos *en parte*, resultado de lo que quiera cada cual. Y, en efecto, si nuestra vida fuera algo completamente determinado y fatal, irremediable, todas las disquisiciones éticas carecerían del más mínimo sentido. No hay animales *malos* ni *buenos* en la naturaleza ¹². El ser humano, ciertamente, no puede hacer cualquier cosa que quiera, pero no es menos cierto que no está obligado a querer hacer una sola cosa. Savater precisa aún más el alcance de la libertad en dos sentidos. En primer lugar, si bien no somos libres de elegir lo que nos pasa, sí que lo somos para responder a lo que nos pasa de tal o cual modo. En segundo lugar, el ser libres para intentar algo no tiene nada que ver con lograrlo indefectiblemente, pues no es lo mismo la libertad que la omnipotencia: “hay cosas que dependen de mi voluntad (y eso es ser libre), pero no todo depende de mi voluntad (entonces sería omnipotente)”. Debe reconocerse que existen muchas fuerzas que limitan nuestra libertad, pero también que nuestra libertad es una fuerza en el mundo: nuestra fuerza ¹³.

Si el dato fundamental de la ética es la libertad, el “fin” de la misma es la felicidad. Ya en la obra clásica de Aristóteles se considera que cualquier arte, doctrina,

¹⁰ Julien FREUND: *L'essence du politique*, cit., págs. 246, 247 y 249.

¹¹ Hermann HELLER: *Teoría del Estado*, cit., pág. 225.

¹² Fernando SAVATER: *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona, 2000 (36ª ed.), pág. 23

¹³ Fernando SAVATER: *Ética para Amador*, cit., págs. 28 y 29.

acción o elección se endereza a algún bien, definiéndose éste como aquello a lo que todas las cosas se enderezan¹⁴. Para el estagirita, el último y sumo bien de todos nuestros hechos es la “felicidad”, el “vivir bien y el obrar bien”¹⁵. La felicidad es algo que “por su propio respecto la escogemos, y por respecto de otra cosa nunca”, la felicidad es usar del alma conforme a razón, es un “ejercicio del alma conforme a perfecta virtud”¹⁶. La virtud en materia de costumbres no es algo que esté naturalmente en nosotros, pues para Aristóteles lo que somos es naturalmente aptos para recibirlas; recibimos “potencias”, pero las mismas tenemos que desarrollarlas en “actos”. Así, obrando cosas justas nos hacemos justos, ya que los hábitos salen conformes a los actos¹⁷.

La cultura, tal y como se entiende en el sentido que le da Heller y que nosotros utilizamos, no se puede confundir con la ética. Recordemos que para este autor la “cultura subjetiva” es “aquella porción del mundo físico que cabe concebir como formación humana encaminada a un fin”. Pero si bien es cierto que la cultura no es equiparable a la ética, no por ello es ajena a la misma. En efecto, los “fines” a los que puede encaminar el ser humano ciertas porciones del mundo físico pueden ser fines éticos. La cultura puede ser creada, en consecuencia, para perseguir ese fin ético por excelencia que es la felicidad.

IV. CULTURA Y CONSTITUCIÓN

Se han formulado múltiples conceptos de constitución¹⁸ pero en nuestros días y en nuestra civilización ya nadie discute que la constitución es una norma jurídica, la norma jurídica *suprema* en las relaciones políticas. Como hemos dicho, el Derecho es a nuestro entender una dialéctica entre la Política, la Ética y la Lógica: es una decisión política de contenido intencionalmente ético formulada normativamente. En cuanto que “político”, todo Derecho tiene siempre presente a la cultura para intentar consolidar su presencia. En cuanto que “ético”, el Derecho puede perseguir fines que son los mismos a los que se encamina la creación de cultura. La constitución, precisamente por ser Derecho, es cultura, ya que “la cultura de hoy es una cultura jurídica” y consecuentemente “es la propia cultura la que, como cultura jurídica, devuelve, si preciso fuera, juridicidad a la constitución”¹⁹.

Se ha dicho también que la constitución no es una norma jurídica “ordinaria”, sino “peculiar”. Esa “peculiaridad” de la norma jurídica constitucional radica justamente en que es la norma más “política” y más “ética” del ordenamiento y, por eso mismo, también la más “cultural”. Estas ideas, no coinciden, pero se aproximan a las formuladas por Häberle, según el cual la constitución no es sólo un texto jurídico o un conjunto de reglas normativas, sino que también es expresión de un determinado nivel de desarrollo cultural,

¹⁴ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, (trad. esp. de Pedro Simón Abril), Orbis, Barcelona, 1984, vol I, pág. 47 (n° 1094a).

¹⁵ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, cit., vol I, pág. 50 (n° 1095a).

¹⁶ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, cit., págs. 57 (1097b), 58 (1098a) y 68 (1102a).

¹⁷ ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, cit., págs. 75 y 76 (1103a-1103b).

¹⁸ Carl SCHMITT: *Teoría de la Constitución*, (trad. esp. de Francisco Ayala), Alianza, Madrid, 1982 (1ª ed. alemana, 1928), pág. 29 ss.

¹⁹ Pedro CRUZ VILLALÓN: “Constitución y cultura constitucional”, *Revista de Occidente* n° 211 (1998), págs. 11 y ss., en pág. 21.

es expresión de la autorrepresentación cultural de un pueblo, espejo de su patrimonio cultural y fundamento de sus esperanzas ²⁰. En este sentido, toda constitución es cultura. Esto nos conduce a una paradoja.

Por un lado, una constitución es un objeto o creación de una determinada cultura y puede decirse, justamente, que la “idea de constitución” es una creación de la cultura occidental o que una determinada constitución (por ejemplo la Constitución de los Estados Unidos de Norteamérica) es la expresión de una determinada cultura (en el caso antecitado, de la cultura anglosajona). La expresión “Cultura constitucional” o “constitucionalista” nos aproxima a este entendimiento de la relación entre ambos.

Ahora bien, por otro lado, la cultura es objeto o creación de una determinada constitución y no es aventurado afirmar que el respeto por ciertos bienes culturales (en sentido amplio, por ejemplo, del patrimonio arqueológico) pueda ser creación de una determinada constitución o que una constitución cree en un país una “cultura” (cultura democrática, cultura participativa, etc.) que antes bien pudiera no existir. En este último sentido se puede hablar de “Constitución cultural”.

En el presente trabajo vamos a utilizar ambos conceptos, el de “Cultura constitucional” y el de “Constitución cultural” y en este sentido, intentaremos mostrar las interrelaciones que existen entre ambos y que explican el diverso modo en que se han producido las relaciones entre cultura y constitución en los dos últimos siglos.

A) La cultura constitucional

1.- El presupuesto ético-religioso de la cultura constitucional

Si, como hemos visto, la idea de constitución es la de una ley (esto es, una decisión política de inspiración ética formulada lógico-normativamente) con carácter supremo, la misma sólo será posible en una cultura que admita, precisamente, que una ley civil pueda tener carácter supremo, cuando menos, en los asuntos políticos. El hecho es que la cultura europea reunía las condiciones para que se pudiera desarrollar esa idea de constitución por tres razones. En primer lugar, en el ámbito europeo existía desde la antigüedad griega una tradición política de “gobierno limitado” y de intento de sustituir el “gobierno de los hombres” por el “gobierno de las leyes” que, al menos teóricamente, se mantuvo hasta el surgimiento del constitucionalismo. Esta tradición ciertamente hizo mucho más aceptable la idea de constitución entendida como un nuevo intento de garantizar ese “gobierno de las leyes” que permite evitar la arbitrariedad de los hombres. En segundo lugar, en Europa existió una tradición ética, también desde los griegos, que era plural, pues variadas fueron las propuestas acerca del mejor modo de alcanzar la felicidad. Esta pluralidad ética dio al Derecho y, como consecuencia, a la idea de constitución suficiente flexibilidad para desarrollarse. Finalmente, desde la aceptación del Cristianismo, se dio en Europa la premisa para que una religión tan unánimemente compartida no bloqueara el pensamiento político: esa premisa, fundamental, fue la

²⁰ Peter HÄBERLE: *Verfassungslehre als Kulturwissenschaft*, Duncker und Humblot, Berlín, 1982, pág. 19.

separación entre la esfera de la religión y la de la política, que se halla sentada en dos importantes textos neotestamentarios²¹ y se desarrolla en toda la Edad Media.

2.- La cultura constitucional liberal

El constitucionalismo, esto es, la idea conforme a la cual las relaciones políticas de una sociedad deben estar regidas por una constitución, nace a finales del siglo XVIII y es la cristalización en el ámbito de lo político de una serie de ideas dominantes en la cultura de la época, ideas que conformarán un ámbito específico de la misma que puede llamarse la “Cultura constitucional”.

La primera idea que preside esta fase es la de racionalidad. El paradigma filosófico de la Modernidad se fundamenta en un postulado básico: la separación de la *res cogitans* y la *res extensa* por obra de Descartes²². Dicha separación e independización de la *res cogitans* es un corolario del principio teológico del libre examen. La escisión se radicalizará hasta considerar a la *res extensa* como algo absolutamente subordinado a la *res cogitans*. Desde esta perspectiva, surgirá el constructivismo racionalista que considerará a la *res extensa* como algo inerte y *moldeable ilimitadamente* por la *res cogitans*, esto es, por la Razón. Este esquema de pensamiento dominará la Modernidad y se manifestará de múltiples formas según cómo se llene de contenido a los conceptos de *res cogitans* y *res extensa*. Además de la escisión cartesiana, otros postulados caracterizarán a la Modernidad, combinándose con aquél: el optimismo antropológico y su corolario, la idea del progreso, el mecanicismo, la técnica, etc., también configurarán este paradigma.

Por lo que respecta al Estado, es en Hobbes donde por primera vez ese enfoque cartesiano se proyecta sobre la teoría política²³. La consideración del legislador o gobernante como instrumento racionalizador (*res cogitans*) de la sociedad (*res extensa*), aparte de ser causa de la aparición de las ideologías y de las utopías, determinará, jurídicamente hablando, una determinada forma de entender el Derecho que otorga al Estado autonomía para la conformación activa, desde arriba, de la realidad social²⁴. La constitución será considerada como un “código escrito –racional, ordenado y sistemático–, que regula orgánica y funcionalmente el estatuto de los poderes del Estado, que emana del poder constituyente, que sólo puede ser modificado expresamente a través de un procedimiento de reforma previsto en el propio texto constitucional” y que contiene los “principios políticos fundamentales de una comunidad”²⁵. Por tanto, la constitución es, fundamentalmente, un intento “racional” de ordenar la comunidad política²⁶, lo cual no

²¹ “Dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César” (Mt. 22, 21; Mc. 12, 17; Lc. 20, 25). “Todos deben someterse a las autoridades, pues no hay autoridad que no venga de Dios y las magistraturas existen por voluntad de Dios” (Rom. 13, 1).

²² Renato DESCARTES: *Discurso del método. Reglas para la dirección de la mente*, (trad. esp. de Antonio Rodríguez Huéscar), Orbis, Barcelona, 1983, pág. 72.

²³ Julien FREUND: *L'aventure du politique*, Criterion, París, 1990, págs. 17 y 18.

²⁴ Antonio J. PORRAS NADALES: “El Derecho intervencionista del Estado”, *Revista de Estudios Políticos* n° 63 (1989), págs. 65 y ss., en pág. 70.

²⁵ Roberto L. BLANCO VALDÉS: “El estado social y el Derecho político de los norteamericanos”, *Fundamentos* n° 2 (2000), págs. 97 ss., en pág. 106.

²⁶ Roberto L. BLANCO VALDÉS: “El estado social...”, cit., págs. 98 y 104.

es sino la aplicación en el terreno político de una idea (el racionalismo) previamente formulada en el ámbito filosófico y que va a definir una nueva etapa de la Historia de la cultura a la que se le suele atribuir el nombre de “Modernidad”.

La segunda idea que preside la cultura de este momento histórico es la de la homogeneidad. La sociedad en la que se produce esta cultura, la sociedad europea, puede considerarse como “homogénea” en este momento histórico. Esta homogeneidad es, principalmente espiritual, pero también, de algún modo, socioeconómica. Si bien, el inicio del constitucionalismo significa una mutación en la sustancia de esa homogeneidad.

La “homogeneidad” espiritual estriba en una común aceptación de la idea de “orden”. Así, por más que unos tomen como unidad de referencia de la cultura a la “humanidad” y otros a un determinado “pueblo”²⁷, no cabe ninguna duda de que existe una aceptación voluntaria y espontánea de unos *principios* que son aceptados de forma general en la unidad de referencia considerada: hay *una* cultura humana, o *una* cultura española o *una* cultura alemana. La proclamación y el ejercicio de la *libertad* de pensamiento no constituye un óbice a la existencia de esta homogeneidad²⁸ pues tal homogeneidad constituye precisamente el *humus*, el marco previo en el que se desarrolla esa libertad. Y, en efecto, las proclamaciones de libertad de pensamiento van a ser consecuencias de una previa proclamación de libertad religiosa que, sin embargo, se produce como resultado de una diversidad de interpretaciones de la única religión generalmente aceptada en Europa, el Cristianismo. La libertad religiosa se proclama sobre un *pluralismo limitado* de religiones. En este pluralismo religioso también se encuentran *algunas* otras religiones: por un lado, el judaísmo cuya presencia en el solar europeo es incluso anterior al nacimiento del cristianismo con el que tiene vínculos de parentesco; por otro, el deísmo (en sus diversas manifestaciones). Pero el pluralismo no existe para *todas* las religiones. Cuando se proclama la libertad religiosa en Europa o en América no se hace pensando en el hinduismo o en el islam (pues precisamente en el mismo momento en que este derecho se proclama se está combatiendo contra esta religión que pretendía conquistar militarmente el viejo continente). Esto se pone de manifiesto claramente en el proceso de elaboración de la Constitución norteamericana. Así, Jay puede decir que la América independiente es un país unido por la existencia de los “mismos ancestros”, la “misma lengua”, la “*misma religión*” y los “mismos principios de gobierno”²⁹. Se podría argüir que Madison habla de la pluralidad de “opiniones religiosas” o “sectas” religiosas³⁰; sin embargo, una interpretación conjunta de las opiniones de Jay y de Madison nos revela que esa “pluralidad” de sectas o de opiniones religiosas comparten “algo en común” y no se hallan radicalmente opuestas.

²⁷ Javier TAJADURA TEJADA: “La Constitución cultural”, cit., págs. 107 y ss.

²⁸ Pablo LUCAS VERDÚ: *Curso de Derecho Político*, vol. IV, Tecnos, Madrid, 1984, pág. 356; Javier TAJADURA TEJADA: “La Constitución cultural”, cit., págs. 130, 131 y 133; parece que en contra, Agustín RUIZ ROBLEDO: “La Constitución cultural Española”, *La Ley* (1999), págs. 1.691 y ss., en pág. 1.694.

²⁹ James HAMILTON, John MADISON y John JAY: *The Federalist Papers*, Penguin, Nueva York, 1961, n° 2 (pág. 38).

³⁰ James HAMILTON, John MADISON y John JAY: *The Federalist Papers*, cit., n° 10 (pág. 79) y 51 (pág. 324).

Existe, en consecuencia, el reconocimiento de un orden divino como previo que constituyó el marco común, el elemento de homogeneidad, sobre el que se construyó la cultura europea de este momento histórico. Ahora bien, no es menos cierto que con el inicio del constitucionalismo ese orden va a ser interpretado de modos bien distintos por el Cristianismo, por un lado y por el deísmo, por otro. Esa creencia fundamental en un orden divino es la base sobre la que se sustentan, desde las constituciones democráticas liberales de esa época (por ejemplo la de los Estados Unidos de Norteamericana, hecha “el 17 de septiembre del año de Nuestro Señor de 1787” o la española de 1812 realizada “en el nombre de Dios Todopoderoso”) hasta los postulados antidemocráticos tradicionalistas.

Junto a esta homogeneidad espiritual básica, va a existir una ficción de homogeneidad socioeconómica. En efecto, aunque tanto en el Antiguo Régimen como en el Nuevo Régimen que afloraba existía una diversidad de status sociales y de situaciones económicas, la misma quedaba oculta por el hecho de que sólo las clases socioeconómicas dirigentes (en el Antiguo Régimen, la nobleza y el clero; en el Nuevo, la burguesía sumada a las anteriores) determinaban lo que debía entenderse por cultura de una sociedad. Las aportaciones de las clases socioeconómicamente dominadas eran marginadas y, por tanto, carecían de visibilidad, de repercusión y de relevancia, con lo cual la imagen ofrecida era de notoria homogeneidad, aunque la misma sólo fuera una ficción. Ahora bien, ya sabemos que las ficciones también son operativas sobre la realidad.

3.- La cultura constitucional socialista

Tras los momentos fundacionales del Estado constitucional nos vamos a encontrar que, durante el segundo tercio del siglo XIX, se irán produciendo cambios en los elementos básicos de la cultura constitucional del momento fundacional liberal: menos radicales en el elemento de la racionalidad, pero más en el de la homogeneidad.

La teoría marxista que se elevará contra las ideas liberales, sigue manteniendo la idea de racionalidad, pero mezclada con elementos que irán deteriorando la misma. El elemento de continuidad está expresado en la undécima de las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) de Marx, según la cual hasta entonces los filósofos se habían limitado a *interpretar* el mundo de modos diversos, pero había llegado el momento de *transformarlo*³¹. Esta tesis no es, en el fondo, más que una lógica derivación de la idea del racionalismo cartesiano: si el mundo tiene una lógica, el conocimiento de la misma puede ser utilizado para operar sobre el mundo. En este sentido, el marxismo no constituye propiamente hablando un momento de ruptura con la cultura que alumbró al constitucionalismo. Esta pretensión “transformadora” tendrá su acogida en la constitución con la inclusión en la misma de las llamadas “normas de fines del Estado” o “normas programáticas”. Estamos así ante lo que Gomes Canotilho llamó la “Constitución dirigente”³².

³¹ Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Ausgewählte Schriften*, Dietz Verlag, Berlín, 1985, t. II, pág. 372

³² José Joaquim GOMES CANOTILHO: *A Constituição dirigente e vinculação do legislador: contributo para a compreensão das normas constitucionais programáticas*, Coimbra Editora, Coimbra, 1982.

Ahora bien, el marxismo introducirá varias ideas que minarán la visión clásica de la idea racionalista. Así, en primer lugar, y contra la tradición anterior, la teoría del conocimiento de Marx (expresada en *La ideología alemana*, 1846) defenderá que no existe el razonamiento “puro” y que todo juicio racional, todo conocimiento, está “contaminado”, deliberada o inconscientemente, por la presencia y el servicio de unos intereses determinados: es el paso de la “racionalidad” a la “ideología”. En segundo lugar, y relacionada con la anterior, está la idea expresada en la *Crítica de la Economía política* (1859) de Marx de que la cultura, las ideas, no constituyen sino una “superestructura” que está determinada en todo momento por las condiciones económicas del momento, por la “infraestructura”³³. El determinismo económico y gnoseológico de estas proposiciones conduce a un grave cuestionamiento de la racionalidad como principio vertebrador de la cultura. Sin embargo, y aquí está el elemento que todavía vincula a Marx aún con la tradición, esas ideas contra la posición de la racionalidad en el mundo, están expuestas “racionalmente”.

El cambio sustancial en este momento se va a producir en relación con la idea de homogeneidad. Se va a poner en tela de juicio que la sociedad europea sea homogénea tanto espiritual como socioeconómicamente.

El cuestionamiento de la homogeneidad espiritual de la nueva sociedad vendrá dado por dos vías. Por un lado, los defensores del pensamiento tradicional y del mundo pre-constitucional estimarán que el constitucionalismo constituye un movimiento incompatible con los principios tradicionales. Esta lucha se percibe en múltiples modalidades y lugares, pero valga como botón de muestra la pugna de la que es testigo la tierra española entre los tradicionalistas (carlistas) y los liberales y que condujo a sangrientas guerras. Por otro lado, los defensores de las nuevas ideas socialistas, como Engels, van a considerar que el Estado (que es tanto como decir el constitucionalismo) es una creación no del pensamiento “humano” (desde una perspectiva universal), ni siquiera del pensamiento “nacional” de un determinado país, sino pura y sencillamente del pensamiento de la clase social dominante, la “burguesía”, contra los intereses de las demás clases sociales³⁴.

El cuestionamiento de la homogeneidad socioeconómica, vendrá dado por la importancia que el socialismo dará a la existencia de diversas clases sociales y, más en concreto, tal y como quedó expresado en *El manifiesto comunista* (1848), a la importancia que la “lucha de clases”, la contraposición entre ambas, tiene para la marcha de la Historia³⁵. Desde esta perspectiva, la constitución será entendida, como hizo Lassalle, como la expresión de la relación de las fuerzas de poder³⁶. En consecuencia, este cuestionamiento de la homogeneidad en el fondo se hace sobre la afirmación del mismo principio anterior, a saber, la posibilidad de definir *un* orden socio-político, nuevo, distinto, pero *uno*.

³³ Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Ausgewählte Schriften*, cit., t. I, págs. 335 y 336

³⁴ Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Ausgewählte Schriften*, cit., t. I, págs. 570 a 572.

³⁵ Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Ausgewählte Schriften*, cit., t. I, pág. 26.

³⁶ Ferdinand LASSALLE: *¿Qué es una Constitución?* (trad. esp. de Wenceslao Roces), Ariel, Barcelona, 1984.

4.– La cultura constitucional nihilista

El comienzo del siglo XX ha visto cómo en todos los órdenes de la cultura, en sentido amplio, se ha ido quebrando la idea de racionalismo y de orden. De esta suerte, el proceso iniciado en la fase del Estado social se acentúa. Aunque el desarrollo económico de los pueblos occidentales (el llamado “Primer Mundo”) mitigue las fracturas socioeconómicas, la quiebra en la homogeneidad espiritual se va a acentuar, quedando magnificados los efectos por la pérdida de la centralidad del elemento de la racionalidad. En efecto, las creaciones culturales que se van alumbrando en el siglo XX parecen conspirar para romper con las ideas vertebradoras del paradigma cultural anterior.

La idea de racionalidad va a verse atacada desde diversos frentes. Por un lado, por la teoría del psicoanálisis de Freud va a poner de manifiesto la importancia del subconsciente; por otro lado, por el desarrollo de nuevos medios de comunicación audiovisuales con una enorme capacidad para estructurar directamente el psiquismo del sujeto receptor de la imagen por la facilidad que tiene ésta para alcanzar la sensibilidad neurovegetativa anulando los filtros de lo racional ³⁷.

Por su parte, las ideas de “principio” y de “orden” quedarán seriamente dañadas por los ataques recibidos desde diversos ángulos. En primer lugar desde la filosofía del conocimiento, donde las aportaciones convergentes de Nietzsche y del pragmatismo tendrán efectos devastadores sobre la idea de “principio”. En el sistema del autor alemán, los puntos de vista o perspectivas humanas sobre la realidad son, de modo irreductible, tantos como individuos la contemplan o como situaciones desde las cuales se hace la contemplación ³⁸. Por su parte, el pragmatismo considera al hombre no como un ser racional o sujeto cognoscente, sino como un ser volitivo y activo cuyo cometido fundamental consiste en la acción ³⁹. En segundo lugar, desde el Arte, tanto el cubismo en la pintura (Picasso), como el dodecafonismo atonal en la música (Schönberg) prescinden completamente de la idea de un “principio” vertebrador de un “orden”.

La sustitución de la idea de “principio” por la de “relación” y la de “orden” por la de “caos”, en definitiva, la expansión del nihilismo, conduce a una pérdida de referentes. Este fenómeno será mucho más acentuado en Europa que en los Estados Unidos. Desde el punto de vista de la libertad religiosa, esto va a suponer una inusitada expansión ilimitada. Dado que no se acepta la existencia de una homogeneidad espiritual (ni positiva –afirmación del cristianismo como base–, ni negativa –afirmación del ateísmo–) el resultado será una postura que oscilará entre el “indiferentismo” religioso y la “cooperación” con las religiones, bien entendido que en ambos casos no se hacen distinciones “sustantivas” entre religiones sea cual sea su contenido. Se podría decir que desde esta perspectiva “todas las religiones son iguales” para el Estado, ya sea para ignorarlas ya sea para regularlas, con independencia de sus contenidos.

³⁷ Ignacio GÓMEZ DE LIAÑO: *La mentira social. Imágenes, mitos y conducta*, Tecnos, Madrid, 1989, págs. 193 a 195.

³⁸ Eustaquio GALÁN Y GUTIÉRREZ: *Introducción al estudio de la Filosofía jurídica*, Gráficas González, Madrid, 1947, pág. 345.

³⁹ Eustaquio GALÁN Y GUTIÉRREZ: *Introducción al estudio...*, cit., pág. 183.

El desarrollo de la cultura europea, en este contexto, conduce a una desintegración interna de las sociedades, faltas de un elemento de cohesión espiritual. En una situación así la constitución es entendida de dos modos.

En primer lugar, como una simple regla de juego (concepto “procedimental” de constitución); y en segundo lugar, como la fuente de valores, y no ya el producto de una idea ético-religiosa (concepto “sustantivo” de constitución). Ambas ideas de constitución fueron en su momento severamente criticadas por Schmitt. En el primer sentido, la constitución “procedimental” configura unas reglas de juego en las que el premio del ganador es la conquista del Estado. Un planteamiento de estas características supone un serio riesgo para la estabilidad del Estado y la propia pervivencia de la constitución⁴⁰. Un autor como Sartori afirma que, ciertamente, “el consenso más importante de todos es el consenso acerca de las reglas de resolución de los conflictos”, pero él mismo advierte que el “pluralismo” liberal-constitucional exige algo más: un consenso “en el terreno de los *fundamentals*, de los principios fundamentales”⁴¹.

En el segundo sentido, el recurso a los valores se plantea como una salida frente al legalismo positivista formalista o al normativismo puro. Ahora bien, la constitución “sustantiva” de valores plantea el problema de qué valores se establecen y quien los interpreta o incluso eventualmente los crea. En este terreno se presentan gravísimos problemas en torno al papel de los tribunales en la medida en la que al “normativizar” constitucionalmente unos determinados valores, los jueces pretenden erigirse en “autoridades éticas” al interpretar cláusulas valorativas imponiendo ciertas interpretaciones sobre otras que quizás son apoyadas por la mayoría del pueblo⁴². Por estas razones, el método “valorativo” de la interpretación constitucional ha producido grandes resistencias en atención a la seguridad jurídica, principalmente. Forsthoff, se ha enfrentado al método por él denominado “científico-espiritual” (que mana en última instancia de Smend) por considerar que reconduce el orden jurídico a un orden de valores, carente de contornos agudos, que está detrás de él y que, en su opinión, no permite una determinación suficientemente clara, por lo que no es adecuado para la interpretación de las normas jurídicas⁴³. A su juicio, al pasar a una interpretación dirigida a contenidos materiales, el Derecho constitucional ha perdido racionalidad y evidencia⁴⁴, lo que le lleva a una situación de disolución parcial⁴⁵.

⁴⁰ Para una crítica del concepto “procedimental” de Constitución es inexcusable la lectura de su *Legalidad y Legitimidad* (1932), ahora reproducido en la compilación de trabajos efectuada por Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la Política*, FCE, México, 2001.

⁴¹ Giovanni SARTORI: *La sociedad multiétnica...*, cit., pág. 36.

⁴² Parece que el primer crítico de los valores en la Constitución fue también Schmitt que aplicó al Derecho la crítica que Heidegger hizo a los valores en el plano filosófico. Cfr. Carl SCHMITT: “La tiranía de los valores”, *Revista de Estudios Políticos* n° 115 [primera época] (1961), pág. 65 y ss.

⁴³ Ernst FORSTHOFF: “Die Umbildung des Verfassungsgesetzes”, en VV.AA.: *Festschrift für Carl Schmitt*, Duncker und Humblot, Berlín, 1959, págs. 35 y ss., en pág. 40. No es casual que Forsthoff sea un discípulo de Schmitt.

⁴⁴ Ernst FORSTHOFF: “Die Umbildung...”, cit., págs. 51 y 60.

⁴⁵ Ernst FORSTHOFF: “Die Umbildung...”, cit., pág. 59.

B) El constitucionalismo cultural

1.– El constitucionalismo cultural liberal

Hemos analizado cuál es la “Cultura constitucional” de este momento histórico, pero ¿cuál es su “Constitución cultural”? Un análisis superficial podría llevarnos a una conclusión sorprendente, esto es, que no hay ninguna “Constitución cultural” por la sencilla razón de que la “Cultura” está completamente ausente de las constituciones de la época liberal⁴⁶. Podría incluso decirse que este momento existe un “Estado de cultura” entendido como de libertad estatal para la cultura⁴⁷. Partiendo de que una constitución es un “código escrito –racional, ordenado y sistemático–” que contiene los “principios políticos fundamentales de una comunidad”, el hecho de que en el mismo no se recojan *expresamente* menciones a la cultura (cuya conexión con lo político ya se ha puesto de relieve) puede dar lugar a dos interpretaciones opuestas.

En primer lugar, que precisamente el carácter espiritualmente “homogéneo” de las sociedades que se dan esas constituciones y el consiguiente carácter indiscutido de los principios que vertebran su cultura, hace innecesario proclamar con la solemnidad y garantías propias de una constitución lo que es comúnmente estimado como obvio. De esta suerte, la ausencia expresa en la constitución de la cultura, en realidad traduce una presencia presupuesta e indiscutida de esa misma cultura.

Pero, en segundo lugar, cabría entender que, precisamente porque la homogeneidad de la sociedad que se dota de constitución es sólo ficticia, las constituciones sí que positivizan una determinada cultura, pero lo hacen implícitamente. De esta forma, sería precisamente en el conjunto del diseño político del Estado donde se encontraría plasmada una determinada cultura, con exclusión precisamente de otras; y sería esta la causa del por qué combatirían tan radicalmente la constitución primero las posturas más tradicionalistas y luego las más socialistas.

Tanto una como otra interpretación permitirían explicar por qué la ausencia “constitucional” de la cultura no es ausencia “legal”, como se comprueba en el hecho de que en el ámbito menos “político” de la legalidad ordinaria, sí que se encuentran diversas normas relacionadas con el ámbito de la cultura⁴⁸.

2.– El constitucionalismo cultural socialista

La nueva realidad cultural producida por la formulación del socialismo no podrá dejar de tener en su momento un reflejo en la constitución y en la ley. No deja de ser significativo que las primeras menciones *expressis verbis* a la cultura en los textos constitucionales se produzcan en los textos que se conviene en considerar como esenciales para la conformación del “Estado social”: la Constitución mexicana de

⁴⁶ Jesús PRIETO DE PEDRO: *Cultura, culturas y Constitución*, cit., págs. 16 y 21.

⁴⁷ Ernst Rudolf HUBER: “Zur Problematik des Kulturstaats” (1958), en Peter HÄBERLE (comp.): *Kulturstaatlichkeit und Kulturverfassungsrecht*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982, págs. 122 y ss., en pág. 126.

⁴⁸ Jesús PRIETO DE PEDRO: *Cultura, culturas y Constitución*, cit., págs. 17 y 18; Juan Manuel ALEGRE ÁVILA: *Evolución y régimen jurídico del patrimonio histórico*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1994, t. I, págs. 41 y ss.

Querétaro de 1917, la Constitución alemana de Weimar de 1919 y la Constitución española de 1931 (a las que cabría añadir la Constitución peruana de 1920 y la polaca de 1921). El art. 3 de la Constitución mexicana de 1917 alude a la cultura en un contexto importante: el de la educación. De acuerdo con este precepto, la educación será “democrática” y “nacional”. Tanto lo democrático como lo nacional quedan definidos no sólo por referencia a lo político, sino también a lo económico, social y cultural. La educación y la cultura se convierten así en un fin del Estado, que busca de esta forma producir un consenso que ha quedado en peligro de desaparición por el deterioro de la homogeneidad interna. El art. 18 de la Constitución alemana de 1919, por su parte, también alude al factor cultural como criterio para determinar las unidades políticas de la Federación alemana. La Constitución española de 1931, finalmente, dará una amplia acogida al fenómeno cultural sintetizando y profundizando las dos aportaciones anteriores: por un lado, considera que la cultura es un fin del Estado, que será prestado a través de un sistema educativo unificado, lo cual permite reconstruir la homogeneidad socio-cultural que se hallaba en crisis (art. 48); por otro lado, considera a la cultura como un elemento importante para definir la estructura territorial del Estado (art. 11). Pero además de lo anterior, la cultura se convierte en un elemento de integración territorial interior e identificación respecto al exterior (art. 50).

El Estado liberal, amenazado en sus fundamentos por las nuevas ideas del socialismo y por importantes fracturas sociales intentará integrar en su seno a los sectores que se van alejando progresivamente de él. Ahí radica el “telos” del Estado social. La integración se efectuará, fundamentalmente a través del “servicio del Estado a la cultura”⁴⁹. El presupuesto de esta construcción es que existe una cultura, autónoma respecto al Estado, no creada por él, pero a la que se considera con virtualidad suficiente para dotar de homogeneidad social al mismo.

3.– El constitucionalismo cultural nihilista

Las consecuencias de la transformación de la cultura europea por obra del nihilismo se hicieron notar después sobre el Estado y la constitución –al fin y al cabo, una parte de la realidad cultural–. La irrupción de lo subconsciente en un terreno hasta entonces dominado por la idea de racionalidad tendrá su primer impacto en el art. 118 de la Constitución alemana de Weimar, que excluye del régimen general de la libertad de expresión al cinematógrafo. Esta exclusión no es casual ya que “el problema político del influjo de masas por el cinematógrafo es tan significativo que ningún Estado puede dejar sin control este poderoso instrumento psicotécnico; tiene que sustraerlo a la política, neutralizarlo, lo que en realidad significa –puesto que la política es inevitable– ponerlo al servicio del orden existente, aun cuando no tenga el ánimo de utilizarlo abiertamente como medio para la integración de una homogeneidad psicológico-social”⁵⁰.

El segundo y más brutal impacto (dejando al margen el caso de la Rusia soviética, no completamente subsumible en categorías europeas) de esta desintegración de las ideas clásicas se producirá con el advenimiento del Estado totalitario nacionalsocialista. Este Estado, que tuvo a gala ser un modelo del anticonstitucionalismo, se basó en el desprecio de la racionalidad (a diferencia de la Rusia soviética que cayó en el extremo opuesto) y

⁴⁹ Ernst Rudolf HUBER: “Zur Problematik des Kulturstaats”, cit., pág. 129

⁵⁰ Carl SCHMITT: *Teoría de la Constitución*, cit., pág. 173.

“el triunfo de la voluntad” (por utilizar el título de la famosa película de Leni Riefenstahl). En este cometido tuvo un papel importantísimo la utilización de la propaganda audiovisual.

Tras la derrota del nazismo el Estado europeo quiso volver al constitucionalismo, pero la cultura había cambiado sustancialmente y ello tuvo que traducirse en un nuevo modo de entender la constitución. Así, en primer lugar, se mantiene la idea de racionalidad, pero ya no se ignora la importancia que tiene el subconsciente y uno de los nuevos “temas” de la constitución va a ser el relativo al régimen de los medios de comunicación (en especial, audiovisuales), que serán uno de los vehículos fundamentales de creación, transmisión y recepción de la cultura susceptibles de llegar al subconsciente sin pasar por el filtro de lo racional. La constitución va a conferir al Estado poderes para controlar la cinematografía y, sobre todo, la televisión. Ya en un texto “cuasiconstitucional” como el Convenio Europeo de Derechos Humanos de 1950, a la par que se reconoce el derecho a la libertad de expresión, a la libertad de opinión y la libertad de recibir o de comunicar informaciones o ideas, se establece que ello “no impide que los Estados sometan a las empresas de radiodifusión, de cinematografía o de televisión a un régimen de autorización previa” (art. 10.1). Disposiciones similares o próximas se encontrarán en la Constitución irlandesa de 1937 (art. 40.6.1.i), la Ley Fundamental de Bonn alemana de 1949 (arts. 5 y 18), la griega de 1975 (art. 15), la portuguesa de 1976 (art. 38), la española de 1978 (art. 20.3), o la holandesa de 1983 (art. 7).

La sustitución de la idea de “principio” por la de “relación” y la de “orden” por la de “caos”, en definitiva, la expansión del nihilismo, conduce a una pérdida de referentes. El desarrollo de la cultura europea, en este contexto, conduce a una desintegración interna de las sociedades, faltas de un elemento de cohesión espiritual. En una situación así la constitución es entendida como una simple regla de juego en el que el premio del ganador es la conquista del Estado, que no sería otra cosa que un aparato represivo y recaudador. Un planteamiento de estas características supone un serio riesgo para la estabilidad del Estado y la propia pervivencia de la constitución. Triste ejemplo de ello lo constituye el destino sufrido por la Alemania de Weimar.

De ahí que, ante una situación como esta el Estado trate de suplir el déficit de homogeneidad producido por la cultura nihilista: a falta de una cultura autónoma y *previa* a la constitución que constituya el sustrato de la homogeneidad al Estado, será necesaria una cultura creada *a posteriori* por la constitución con el fin de conseguir la necesaria homogeneidad. Nos encontramos ante el Estado de cultura entendido como el Estado que lleva a cabo una “activa configuración de la cultura”⁵¹. Esta activa configuración se llevará a cabo, fundamentalmente, en el ámbito de la educación. Así, nos encontramos con textos que confieren al Estado la competencia de llevar a cabo una determinada educación o al menos de garantizar que en la misma existan ciertos “principios” o ideas de inexcusable respeto: la Constitución finlandesa de 1919 (art. 80), la irlandesa de 1937 (art. 42.3.2), la francesa de 1946 (Preámbulo), la italiana de 1947 (art. 33), la Ley Fundamental de Bonn de 1949 (art. 5.3), la Constitución griega de 1975 (art. 16.1 y 2), la portuguesa de 1976 (art. 23.2), la española de 1978 (art. 27.2), la holandesa de 1983 (art. 23.2), o la Constitución belga de 1994 (art. 24.3). De lo anterior se desprende que en la base del Estado democrático moderno, del actual Estado de cultura, no está solo el aparato coactivo, sino también el persuasivo. Así ha podido decirse que

⁵¹ Ernst Rudolf HUBER: “Zur Problematik des Kulturstaats”, cit., pág. 130.

“La cultura ha dejado de ser el mero adorno, confirmación y legitimación de un orden social que también sostenían procedimientos más violentos y coactivos; actualmente es el medio común necesario, el fluido vital [...], la atmósfera común mínima y única en que los miembros de la sociedad pueden respirar, sobrevivir y producir. Tratándose de una sociedad determinada, debe ser una atmósfera en que puedan hacerlo *todos*, de modo que debe ser una *misma* cultura”⁵².

V. MULTICULTURALISMO Y CONSTITUCIÓN

A) ¿Multicultura constitucional?

La aceptación del multiculturalismo implica la posibilidad de valorar igualmente todas las culturas. El problema es que, pese a la retórica y ya manida acusación de “etnocentrismo”, la libertad política y la idea constitucional nacieron en el contexto de una cultura (la cultura europea, occidental o cristiana) y sólo han sido asumidas por algunas culturas (la japonesa, por ejemplo), pero no por todas. No es ningún secreto que la cultura más resistente a las ideas de libertad política y constitución sea la islámica. Y se plantea la cuestión. El valorar *igualmente* la cultura europea y la cultura islámica, ¿constituye o puede constituir un presupuesto para crear una “cultura constitucional”? O, por decirlo en otros términos, ¿puede ser valorada la cultura islámica como “constitucionalmente adecuada”?

Sartori se ha pronunciado en contra de esta posibilidad. En la cultura islámica, “incluso cuando no hay fanatismo sigue siendo verdad que *la visión del mundo islámica es teocrática* (cursivas de Sartori) y que no acepta la separación entre Iglesia y Estado, entre política y religión”. Sin embargo, prosigue este autor, “esta separación es sobre la que se basa hoy –de manera verdaderamente constituyente– la ciudad occidental”. Del mismo modo, añade, “la ley coránica no reconoce los derechos del hombre (de la persona) como derechos individuales universales e inviolables” otro fundamento, añade Sartori “de la civilización liberal”. Como colofón, añade el italiano, “el occidental no ve al islámico como un ‘infiel’, pero para el islámico el occidental sí lo es”⁵³. El hecho cierto, innegable, es que la cultura islámica –tal y como se ha configurado hasta hoy– reconoce como ley suprema en *todos* los ámbitos de la vida la *sharia* (la “ley islámica” compuesta por el texto del Corán y *también* por los dichos y hechos de Mahoma)⁵⁴ y no admite que ninguna ley pueda ser superior a la misma. Y este hecho cierto, innegable, plantea la cuestión de si una cultura que no admite ninguna ley superior a la *sharia* en ningún ámbito de la vida puede admitir que la constitución sea ley suprema y, por tanto,

⁵² Ernst GELLNER: *Naciones y nacionalismo*, (trad. esp. de Javier Setó), Alianza, Madrid, 1988 (1ª ed. inglesa, 1983), pág. 56

⁵³ Giovanni SARTORI: *La sociedad multiétnica...*, cit., pág. 53.

⁵⁴ Aquí está la raíz de algunas prácticas musulmanas contrarias a los derechos humanos. En ocasiones se argumenta –con razón– que no están “en el Corán”, pero basta que las mismas hayan sido dichas o hechas por Mahoma para que tengan el mismo valor legal que si constaran en el Corán y por eso, precisamente, forman parte de la *sharia*. Sólo por ignorancia de verdades tan elementales sobre la religión musulmana o por mala fe se explica que algunos insistan en defender la compatibilidad de la religión islámica tal y como la conocemos hoy con los derechos constitucionales.

ley superior a la *sharia*, aunque sólo lo fuera en *algunos* aspectos de la vida. Porque aquí radica, precisamente la cuestión: mientras el cristianismo y otras religiones admiten que en algunos asuntos, como en la política, la ley civil, la Constitución pueda ser suprema; el islam no admite que ninguna ley civil pueda ser superior a la ley islámica en ningún asunto.

Que en el futuro esto vaya a seguir siendo así no se puede afirmar con seguridad. Siempre es posible (aunque, en este momento es altamente improbable) que se produzca una nueva lectura de la religión islámica que rompa con lo que han sido estos catorce siglos. Por lo demás, alguno podría aducir el ejemplo de Turquía, pero creo que quizá el ejemplo sea poco afortunado. No es en absoluto casual que Turquía, el único país que, sin lograrlo hasta ahora, se ha acercado a la cultura occidental, lo ha hecho al precio de reprimir duramente las manifestaciones públicas de la cultura islámica (prohibición del velo en todos los centros públicos, prohibición de la barba en funcionarios, autorización de la venta de alcohol, etc.). Y todo ello sin olvidar que, con carácter previo a esa “laicización” hay dos significativos hechos: el primer genocidio del siglo XX (el llevado a cabo contra los armenios, cristianos por cierto) y la masiva expulsión de la población griega (cristiana, casualmente también). Es decir, la “laicización” se opera tras una auténtica limpieza étnica de la población no musulmana del país.

B) ¿Constitucionalismo multicultural?

Como hemos tenido ocasión de ver, la constitución ha sido hasta ahora la salvaguarda jurídica de una cultura bien previamente existente, bien creada a su servicio por la propia constitución. En ambos supuestos, las disposiciones constitucionales protectoras de la cultura no han hecho sino reforzar los presupuestos culturales sin los cuales no existiría la propia idea de constitución. Sin embargo, el multiculturalismo critica tres principios básicos del constitucionalismo: la neutralidad del Estado, la separación del “cargo” de la “persona” que lo ocupa y la generalidad (omniinclusividad) de la ley⁵⁵. Este último es quizá el rasgo fundamental. La “política del reconocimiento” de las culturas que exige el multiculturalismo implica leyes “sectoriales” y, por tanto, desiguales. Así, en nombre del “multiculturalismo” se puede impedir que en las escuelas públicas todas las alumnas vistan igual, que en los comedores públicos (escolares, militares) se pueda impedir que todos los comensales coman el mismo menú o que las leyes sanitarias sobre sacrificios de animales no sean iguales para todos. El “respeto” a esas culturas se alega para introducir diferencias, pero lo cierto es que así se está quebrando el presupuesto de la propia idea de constitución, la igualdad jurídica de los ciudadanos. Y la cuestión ahora es, ¿puede la Constitución proteger culturas que no sólo refuerzan la idea de constitución sino que la anulan? Por poner un caso extremo. Imaginemos que el Estado firma un convenio con una determinada religión para que, en centros públicos y con cargo a fondos públicos, se adoctrine a los alumnos en la misma. ¿Qué ocurre cuando esos profesores difunden en escuelas públicas y con fondos públicos una cultura que niega que la constitución pueda ser la norma suprema?

⁵⁵ Giovanni SARTORI: *La sociedad multiétnica...*, cit., págs. 92 y ss.

VI. CONCLUSIÓN

La idea de constitución no ha surgido sobre la nada. Es una idea que ha sido posible en una determinada cultura. Y es una idea que se ha podido adaptar a alguna determinada cultura distinta de la que la gestó. Incluso, desaparecida aquella cultura que fue la “condición de posibilidad” de la idea de constitución, ésta ha podido pervivir creando su propia cultura. Lo que resulta mucho más discutible es que la idea de constitución pueda pervivir admitiendo, cobijando y protegiendo culturas que no admiten ni hasta ahora han demostrado que puedan admitir la idea de constitución. Si en el futuro lo podrán hacer es cosa que no sabemos. Lo que sí sabemos es que en las actuales configuraciones (por distintas que sean) de estas culturas la idea de constitución *no puede existir*.

Las consecuencias que se pueden derivar de estas ideas son múltiples. No es el momento de desarrollarlas aquí. Baste apuntar aquí que, si las conclusiones anteriores son ciertas, es urgentemente necesario revisar conceptos fundamentales de nuestro Derecho constitucional (como el derecho fundamental a la libertad religiosa, el derecho de la nacionalidad) que, pensados en un contexto *anterior* al multiculturalismo, pueden ser letales en la nueva situación post-multiculturalista. Letales para la idea de constitución, y letales también para nosotros.