

MINORÍAS, RESPETO A LA DISIDENCIA E IGUALDAD SUSTANCIAL*

1. Sobre el concepto de minoría

Tal vez una de las enseñanzas más reiteradamente expuestas por Elías Díaz haya sido la fundamentación de la legitimidad democrática en torno al criterio de las mayorías. Ello era perfectamente comprensible (y valiente) en 1966 (E. Díaz, 1966), pero no dejó de serlo en 1984 (E. Díaz, 1984) y todavía conviene recordarlo en la década de los 90: la legitimidad democrática se apoya y se construye sobre la libertad individual, sobre el principio de la soberanía popular «y después, desde ahí, sobre la regla de la decisión por mayorías como criterio -no único, ni absoluto, adviértase enseguida- para crear normas jurídicas o para tomar decisiones políticas» (E. Díaz, 1990, pág. 45). Pero la noción de mayoría lleva implícita su contraria, la de minoría, y con ello el problema de la obediencia a normas y decisiones por parte de quienes no han prestado su consentimiento y eventualmente las consideran injustas, e, incluso más, el problema de la mera existencia de las minorías como grupos diferenciados. Pero, ¿quiénes son minoría?

Con ironía, pero no sin cierta justificación, se ha podido escribir que si minorías dignas de especial protección son las mujeres, los niños, los ancianos, los drogadictos, las minorías étnicas, los expresidarios y los parados (y aun cabría añadir alguna otra) resulta que la presunta mayoría constituye en realidad una exigua minoría (I. C. Ibán, 1990, pág. 15 y ss.). Con todo, esta aproximación algo escéptica al concepto de minoría permite obtener una primera conclusión, y es que no existe en el lenguaje común un solo elemento definidor de minoría; no existe una minoría en singular, sino muchas

* Una versión ampliada de este trabajo se presentó como ponencia al II Seminario Internacional sobre minorías, Valencia, marzo, 1994.

minorías en plural, que se definen además según los más heterogéneos criterios, algunos inmodificables como la raza, otros de fortuna como la pobreza, y otros más o menos voluntarios, como el consumo de drogas. Por otra parte, el problema no reside sólo en la ambigüedad del término, sino también en las distintas implicaciones que presenta cuando se conecta a la noción de igualdad: minoría y exigencia de no discriminación, minoría como razón relevante para reclamar un tratamiento diferenciado, ya sea en el plano individual o en el colectivo, ya se traduzca en la exención de un deber jurídico o en la prestación de ciertos bienes o servicios, etc.

A fin de esclarecer un poco el panorama, tal vez podamos tomar como punto de partida la definición que se deduce del artículo 27 del Pacto de Naciones Unidas sobre derechos civiles y políticos: «En los Estados en que existan minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se negará a las personas que pertenezcan a dichas minorías el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo a tener su propia vida cultural, a profesar y practicar su propia religión y a emplear su propio idioma». Estos serían, pues, los rasgos característicos de una minoría:

a) Se trata de una colectividad humana diferenciada dentro del territorio del Estado, presumiblemente minoritaria en número y, desde luego, que se halla en posición no dominante. En realidad, el elemento cuantitativo resulta secundario y así, por ejemplo, cabe decir que bajo el régimen de apartheid en Sudáfrica la mayoría negra fue también una minoría (de «mayorías minoritarias» habla J. de Lucas, 1993, pág. 101). Lo que importa es, en consecuencia, que la colectividad no ejerza un papel dominante, que su religión, sus costumbres e instituciones, en suma, que su cultura resulte distinta y disidente frente a la que domina.

b) En la definición del Pacto de Naciones Unidas, la noción de minoría parece tener como base un sustrato de hecho a partir de características relativamente inmodificables, es decir, de características que no dependen en absoluto o que principalmente no dependen de la conducta o de la voluntad de los individuos que forman la colectividad: etnia, religión y lengua. (Estos suelen ser los únicos criterios definidores de las minorías en los documentos internacionales (Vid. F. M. Mariño, 1994). Cada uno de estos elementos puede dar lugar a una minoría, si bien cabe decir que cuando se suman las tres se acentúa notablemente ese carácter minoritario e inmodificable; sería el caso, por ejemplo, de las poblaciones indígenas.

c) Este sustrato de hecho ha de traducirse en una cultura más o menos diferenciada, alguno de cuyos elementos, al menos, ha de resultar discordante o conflictivo con las instituciones dominantes.

Dicho conflicto puede presentar una dimensión jurídica, en cuyo caso procede hablar de minoría de iure o en sentido estricto; o puede presentar una dimensión simplemente sociológica, de manera que las creencias, los ritos o las costumbres minoritarias vengan a definir un grupo humano en posición de desventaja o con dificultades para acceder a los núcleos de poder político, económico o cultural. Así, Estados Unidos es una nación pluriconfesional donde en líneas generales las distintas confesiones actúan con plena autonomía y gozan de un estatus equiparable; no son, por tanto, minorías de iure, al menos no lo son la mayor parte de las iglesias (Vid. M. Tedeschi, 1984, págs. 83 y ss.), aunque sociológicamente parece innegable que las iglesias cristianas, en particular protestantes, se identifican con el grupo que de hecho ejerce una hegemonía económica, social y política.

En cualquier caso, esto pone de relieve que el concepto de minoría no es un concepto autónomo, sino relacional y conflictivo. La mera diferencia racial o religiosa no da lugar a una minoría, mientras el grupo humano correspondiente no entra en relación y, más concretamente, en conflicto con otro grupo mayoritario; mayoritario, no tanto en el sentido cuantitativo, sino en el sentido de dominante desde una perspectiva económica, cultural o política. Como escribe J. de Lucas, «lo que define a las minorías es que constituyen grupos de individuos que son como los demás (que pertenecen a un grupo más amplio: el Estado como marco común, del que son ciudadanos también los miembros de la minoría), pero que, sin embargo, no quieren / no pueden / no son asimilados en todo a ellos» (J. de Lucas, 1993, págs. 100 y ss.).

Como todo intento de definición, el que propone el Pacto de Naciones Unidas tal vez ayude a aclarar las cosas, pero, en contrapartida, presenta una dimensión estipulativa que restringe el amplio significado que el término minoría suele asumir en el lenguaje ordinario. En particular, esa restricción opera aquí de dos formas, que pudiéramos llamar interna y externa. La primera viene dada porque, en la definición propuesta, la disidencia cultural aparece unida a un determinado sustrato étnico, religioso o lingüístico, que obviamente no agota las posibles culturas minoritarias. Piénsese en ejemplos tan dispares como la masonería u otros grupos ideológicos no religiosos, las llamadas «tribus urbanas», los homosexuales, etc.; cada uno de ellos presenta algunas costumbres, modos de vida y valores diferenciados y muchas veces conflictivos -social o también jurídicamente- con los de la mayoría dominante, y, sin embargo, no serían minorías si nos atenemos a la óptica del documento internacional.

La restricción que he llamado externa se refiere al hecho de que, con frecuencia, la expresión minoría no se aplica a ninguna colectividad

humana definida en función de rasgos culturales más o menos homogéneos. Así, cuando se dice que los niños, las mujeres, los ancianos, los extranjeros o los pobres constituyen otras tantas minorías, es evidente que no se piensa en tradiciones, lengua, costumbres o valores diferenciados, sino en grupos que sufren algún tipo de desigualdad o que padecen una situación que les impide o dificulta el ejercicio de los derechos. Lo mismo ocurre con los que algunos han llamado «sujetos frágiles», como los enfermos psíquicos, los drogadictos, los presos y, en general, quienes se integran en alguna de las categorías de la desviación social (Vid. J. Varela y E. Álvarez-Uría, 1989). Se trata, en suma, de grupos de un modo u otro discriminados, aunque no forman una categoría unitaria.

Como casi siempre en estos casos, no existe una definición mejor que otra, sino sólo la obligación de aclarar en cada caso en qué sentido usamos la expresión minoría. A mi juicio, los grupos que hemos citado en este epígrafe pueden dividirse en tres grandes categorías: primero, los que presentan unos rasgos culturales propios más o menos disonantes con los de la mayoría o incluso abiertamente antijurídicos; segundo, las minorías que, cabe decir, son construidas por el propio Derecho a partir de criterios jurídicos y no fácticos, como ocurre con los extranjeros, que constituyen una minoría definida a partir del rasgo «no español»; tercero, los grupos que sufren una discriminación de hecho o una posición de desventaja generalmente traducida o traducible en términos de carencias físicas, económicas o culturales. Ciertamente, la perspectiva adoptada resulta tan amplia y da entrada a rasgos tan heterogéneos que resulta difícil proponer un elemento definidor del concepto de minoría preciso y bien delimitado; lo cual en este caso me parece que tampoco constituye un infortunio conceptual, pues dicha amplitud permite conectar mejor la noción de minoría con las distintas implicaciones del principio de igualdad. En concreto, lo que tienen en común los grupos que se han mencionado es únicamente que ocupan una posición de desventaja, y sólo en la medida en que ocupen dicha posición constituyen una minoría; ya sea de desventaja jurídica o institucional, ya de desventaja económica o social (Vid. P. Comanducci, 1994, págs. 5 y ss.).

Pues bien, dejando a un lado el caso particular de aquellas minorías que son directamente construidas por el Derecho sin un fundamento de orden cultural o socioeconómico, como la categoría de los extranjeros, la cuestión se reduce a saber si las demás minorías pueden o deben representar una razón justificadora de alguna diferenciación normativa. En particular, se trata de determinar si el rasgo «minoría» puede servir de fundamento a un régimen jurídico diferenciado en alguno de los sentidos siguientes: diferenciación jurídica como exigencia o traducción de una desigualdad fáctica que se acepta

como hecho objetivo de inamovible (desigualdad jurídica *porque existe* una desigualdad fáctica) y esto resulta especialmente relevante para las minorías culturales; y diferenciación jurídica como vehículo o instrumento para combatir la desigualdad fáctica (desigualdad jurídica *para que deje de existir* una desigualdad fáctica), lo que interesa sobre todo a las minorías socioeconómicas. A su vez, por lo que se refiere al primer sentido, se plantean dos problemas que, en realidad, son caras de la misma moneda, a saber: si la desigualdad fáctica puede ser fundamento de discriminación, de pérdida o restricción de derechos, de estatus, etc.; o si, al contrario, dicha desigualdad puede ser una razón para la atribución de privilegios, exenciones o derechos específicos. El primero es el problema de discriminación; el segundo, el de la uniformidad. O, visto desde otra perspectiva, el primero es el problema del universalismo ético y jurídico, esto es, de la universalidad de los derechos *por encima* de las diferencias; el segundo es el problema del relativismo ético, del respeto a la diversidad cultural que nace de las diferencias.

2. Las minorías culturales

a) Igualdad y no discriminación

Me parece una verdad bastante obvia que, desde la perspectiva de la filosofía moral y política que subyace y se expresa en la Constitución española, las que genéricamente hemos llamado minorías culturales, tengan o no una base étnica, religiosa o lingüística, no pueden representar nunca el fundamento de un tratamiento discriminatorio; las costumbres, las creencias religiosas, las opiniones o la cultura no son elementos que, en principio, proporcionen una razón que permita establecer límites o restricciones al ejercicio de los derechos o a la adquisición de cualquier estatus jurídico. El principio de libertad (art. 10,1) y los derechos fundamentales garantizan el ejercicio de la autonomía individual y hacen de ésta la justificación misma de la organización política; a su vez, la igualdad impide condicionar el disfrute de los derechos o el estatus jurídico a la concreta orientación que tenga el ejercicio de esa libertad; por último, el laicismo asegura un Estado neutral, que no hace suya ninguna de las particulares concepciones de la virtud ni, por tanto, pretende orientar las opciones éticas de los ciudadanos.

En realidad, creo que si hoy la exigencia de no discriminación por motivos religiosos, ideológicos o en general culturales presenta algún aspecto polémico, éste se sitúa en el ámbito de las relaciones horizontales o entre particulares. No parece que pueda formularse

una respuesta categórica (Vid. L. Prieto, 1990, págs. 205 y ss.), pero con todo conviene recordar que en alguna ocasión el Tribunal Constitucional ha considerado que el principio de igualdad obliga también al conjunto de los ciudadanos, constituyendo un atentado contra el honor (colectivo) las expresiones de menosprecio contra un grupo étnico; así, «ni el ejercicio de la libertad ideológica, ni la de expresión pueden amparar manifestaciones de hostilidad contra determinados grupos étnicos, de extranjeros o inmigrantes, religiosos o sociales, pues en un Estado como el español... los integrantes de aquellas colectividades tienen el derecho a convivir pacíficamente y a ser plenamente respetados por los demás miembros de la comunidad social» (STC 11-XI-1991).

b) Igualdad y uniformidad

La filosofía política igualitaria corre el riesgo de incurrir en excesos jacobinos o uniformadores, y es que la idea de que las minorías culturales no pueden ser objeto de discriminación genera una idea correlativa: que tampoco parecen lícitos los privilegios o exenciones, que el régimen común en materia penal, civil, tributaria, educativa, etc., no puede quedar exceptuado en atención a las peculiaridades culturales de los individuos. Como se ha dicho, las «clasificaciones» legales no deben basarse en las creencias, opiniones o costumbres de los destinatarios del Derecho, y esto vale tanto para «lo bueno» como para «lo malo», para las cargas igual que para las ventajas; en suma, los derechos y los deberes se distribuyen en función de otros criterios. Con lo cual puede ocurrir que la no discriminación de las minorías haya de pagar un alto precio: su eliminación por vía de asimilación; una ley igual para todos puede conducir justamente a la supresión de las particularidades que definen a la minoría, pero ¿cómo evitarlo sin abandonar las premisas del Estado liberal e igualitario?

Respeto a la diferencia y defensa de la tolerancia son dos ideas difícilmente escindibles; además, la tolerancia aparece íntimamente unida a una de las primeras minorías que registra la historia europea, las minorías religiosas (Vid. G. Peces-Barba, 1988, págs. 119 y ss.). Por tanto, parece razonable que entre los mecanismos que se proponen para la efectiva protección de las minorías figure precisamente la «institucionalización de la tolerancia», esto es, el respeto por «las creencias y opiniones de los otros y el reconocimiento de la diferencia y de la diversidad de forma de vida» (E. Fernández, 1992, págs. 78 y ss.). Con todo, tampoco cabe olvidar que, de acuerdo con su sentido histórico, la tolerancia no es todavía libertad ni, mucho

menos, igualdad; se tolera aquello que se considera un mal, aunque un mal tolerable, y, sobre todo, quien tolera adopta una posición de superioridad respecto del tolerado (Vid. J. de Lucas, 1993 (b), págs. 269 y ss.).

Ciertamente, es posible que la idea actual de tolerancia se haya independizado de esas connotaciones históricas y que pueda identificarse sin más con el pluralismo, es decir, con aquella actitud que reconoce y aprueba la variedad y la diferenciación religiosa, cultural, social y política (Vid. O. Höffe, 1988, pág. 134). Así lo hace Ferrajoli cuando dice que la tolerancia *moderna* «consiste en el respeto de todas las posibles identidades personales y de todos los puntos de vista», pudiéndose definir «como la atribución a cada persona de un mismo valor» (L. Ferrajoli, 1989, pág. 948). Por tanto, cualquiera que sea la denominación que usemos (tolerancia o, mejor, pluralismo), la exigencia consiste en respetar y aprobar las diferencias; un modelo pluralista es aquel que protege por igual las distintas concepciones éticas o religiosas, que acepta indistintamente la variedad de creencias y proyectos de vida, considerándolos incluso como un elemento enriquecedor que facilita el ejercicio de la libertad.

El «pluralismo político» aparece reconocido como «valor superior» en el artículo 1,1.º, si bien el Tribunal Constitucional no ha tenido inconveniente en extenderlo a otras áreas, como la educativa (STC. 13-II-1981) o la de los medios de comunicación (STC. 31-III-1982). Con todo, el problema no reside en el reconocimiento del principio, sino en su concreta articulación jurídica cuando las prácticas o costumbres de los grupos minoritarios resultan, no ya exóticas, sino en abierto conflicto con el Derecho: comisión de delitos, conductas discriminatorias, restricción de derechos fundamentales, etc. Sin necesidad de aportar documentación, pensemos en algunos ejemplos bien conocidos: negativa a realizar el servicio militar u otras prestaciones obligatorias, rechazo del juramento, de las transfusiones de sangre o, en general de tratamientos médicos, bigamia, repudio, falta de autonomía para contraer matrimonio, prácticas discriminatorias sobre la mujer, manipulación de los órganos sexuales de menores, violación más o menos consentida de la correspondencia, de la intimidad o de otros derechos fundamentales, etc. No hace falta añadir que cuanto más confesional o fundamentalista se muestra un orden jurídico tanto mayores serán las posibilidades de conflicto.

Parece que, en línea de principio, el Derecho sólo puede adoptar alguna de estas tres respuestas: olvidarse de la tolerancia y aplicar la sanción o consecuencia jurídica que corresponda; considerar lícita la conducta, lo que equivale a olvidarse del deber jurídico; o, en fin, recurrir a una solución intermedia, la llamada objeción de conciencia,

que transforma en permitido un comportamiento de otro modo prohibido u ordenado, y que lo hace precisamente con carácter excepcional en atención a los motivos religiosos, morales o de conciencia del individuo disidente, de la minoría. Es probable que, según los casos, las tres respuestas estén justificadas.

Comenzando por la última, es fuerte la tentación de ver en la objeción de conciencia un modo satisfactorio de garantizar el pluralismo y la posición de las minorías (así lo hace E. Fernández, 1992, pág. 79), pues con ella se consigue que las mayorías sigan observando sus propias reglas sin detrimento de las diferencias culturales que caracterizan a los grupos disidentes (Vid. M. Gascón, 1990, pág. 249). Sin embargo, hay dos motivos que desaconsejan o que exigen actuar con cautela a la hora de diseñar o aceptar objeciones de conciencia. El primero es la, desde antiguo, conocida incapacidad de las técnicas jurídicas para penetrar en el mundo de la conciencia, de su sinceridad y de sus motivaciones últimas; incapacidad de hecho y también dificultad jurídica si no se desea una fiscalización intolerable para la intimidad, como lo prueba la ineficacia del examen que realiza el Consejo de la Objeción de Conciencia en materia de servicio militar, o simplemente la inexistencia de todo control en la objeción al aborto (STC. 53/1985). La segunda razón es que mantener la exención de un deber jurídico o de la responsabilidad correspondiente en atención a motivos ideológicos, religiosos o, en general de conciencia, equivale a erigir dichos elementos en un factor de desigualdad, lo que puede entrar en conflicto con el artículo 14 de la Constitución. La objeción de conciencia responde al principio de que «hay que tratar de forma desigual lo que es desigual», pero las razones que militan en favor de la diferenciación han de superar una tan fuerte como la que postula el trato igualitario, máxime cuando el criterio clasificador pretende ser la ideología, que es uno de los contemplados en dicho artículo 14.

Naturalmente, esto no significa que la objeción de conciencia sea una institución inservible como modo de articular el respeto al pluralismo y a la diferencia; significa tan sólo que hay que administrarla con cautela, sin perder de vista la importancia de los bienes jurídicos tutelados por la norma objetada y las exigencias que derivan del principio de igualdad. Por eso, la objeción constituye una fórmula particularmente adecuada para exonerar de aquellos deberes jurídicos que reúnan estas dos características: a) que sean deberes establecidos en beneficio de un interés público o colectivo cuya satisfacción requiere de pequeñas contribuciones por parte de numerosos individuos, no en favor de bienes jurídicos de personas determinadas cuya protección exige el cumplimiento del deber por parte de todos y cada uno de los obligados (Vid. J. Raz, 1979, pág. 347 y ss.); b) que tales deberes no

comprometan el principio de igualdad o que, de hacerlo, puedan ser sustituidos por otras prestaciones equivalentes.

Pero deducir de estas dificultades el triunfo del deber y el desprecio de las diferencias sería de todo punto inadecuado. Precisamente, lo que pone de relieve la argumentación anterior es que, cuando aceptamos que una conciencia disidente *debería ser* exonerada frente a un mandato legal y que la única razón que se opone es el respeto al principio de igualdad entre todos los ciudadanos, dicho mandato *no debería existir*. Ciertamente, no parece que todo conflicto entre la ley y la conciencia haya de resolverse en favor de ésta. Pero que el triunfo de la conciencia no pueda sostenerse siempre, tampoco significa que no deba defenderse nunca: ¿en qué casos cabe otorgar una preferencia jurídica a la conciencia sobre la ley? Detrás de esta pregunta se esconden decisiones cardinales del modelo de convivencia pues, en suma, se trata de saber cuándo el Derecho puede imponer deberes jurídicos y limitar de un modo u otro la libertad de las personas, cuándo puede o debe amenazar con una sanción ciertos comportamientos.

No podemos despejar aquí tan difíciles interrogantes, pero tampoco ocultaré mi simpatía por la propuesta de Mill: «la única razón legítima para usar la fuerza contra un miembro de una comunidad civilizada es la de impedirle perjudicar a otros; pero el bien de este individuo, sea físico, sea moral, no es razón suficiente» (J. S. Mill, 1859, pág. 32). Si bien se mira, muchas objeciones desaparecerían de seguir este criterio, y con ello numerosas minorías culturales *de iure* dejarían de serlo. Es cierto, no obstante, que el criterio del daño a terceros deja abiertas algunas interrogantes o casos dudosos. Por ejemplo, el del papel del consentimiento y su virtualidad en la renuncia al ejercicio de derechos fundamentales, o el de la posición de los menores, donde confluyen las facultades de patria potestad y las competencias protectoras del Estado. Con todo, me parece que en línea de principio no cabe avanzar mucho más: el criterio comentado marca una frontera entre el respeto al pluralismo y a la disidencia y la protección de bienes jurídicos fundamentales.

Tampoco cabe ocultar, sin embargo, que en estos casos dudosos se encuentra actualmente el núcleo del conflicto. Porque, en efecto, la tesis de Mill, que expresa el punto de vista liberal, presenta un límite evidente al pluralismo: la protección de terceros y, en especial, de los menores. Su premisa es el valor absoluto del individuo y de su autonomía o, como diría Kant, que nadie puede ser tomado como medio, sino sólo como fin en sí mismo (Vid. I. Kant, 1785, pág. 84 y ss.). Ahora bien, parece claro que estos valores son propios de la cultura occidental, pero no de otras más «comunitaristas», donde el individuo se concibe como un instrumento al servicio de un plan

general; y que, por consiguiente, mantener esta tesis equivale en último término a defender la superioridad de nuestra civilización sobre las demás; equivale a reconocer que, al menos en este punto, no hay respeto a la diferencia. Según creo, la tesis de E. Garzón expresa muy bien las que pudiéramos llamar razones del antirrelativismo: las diferencias que incrementan la coacción y el engaño no merecen ser conservadas [Vid. E. Garzón, 1992 (b), pág. 519 y ss.]. El liberalismo es, pues, muy liberal, pero sólo con quienes aceptan sus premisas fundamentales, y acaso existan razones muy fuertes para mantener su superioridad, pero, al menos, sin añadir que nuestra cultura liberal se caracteriza porque en ella tienen cabida todas las demás, pues sencillamente tal cosa no es cierta.

c) Igualdad y función promocional

Hemos indicado que en un sistema constitucional como el español rige el principio de no discriminación por motivos ideológicos o culturales. Sin embargo, la igualdad no se lesiona sólo cuando se establecen desventajas o limitaciones en contra de un grupo, sino también cuando se arbitran privilegios en favor de otro grupo «competitivo» o del mismo carácter, al que convencionalmente podemos llamar mayoría. Este es un problema que guarda alguna relación con el de la discriminación inversa, pues se trata de ayudar o fomentar la realización de ciertos fines o la actividad de determinados grupos, pero presenta una importante diferencia: aquí no se trata de arbitrar una desigualdad *de iure* para eliminar una previa desigualdad de facto, sino al contrario, de acentuar esta última bajo la justificación de que los grupos más numerosos y fuertes requieren una particular tutela del poder público; todo ello según una discutible aplicación del principio del Estado social al ámbito de los derechos civiles y políticos.

Un ejemplo paradigmático lo ofrece el Derecho eclesiástico español, en cuyo régimen de confesiones es posible distinguir las siguientes categorías: la Iglesia católica, las confesiones inscritas y que hayan concluido un acuerdo de cooperación con el Estado, las demás confesiones inscritas, aquellas comunidades que no merecen (o no desean) el calificativo de confesión y que desarrollan su actividad en el marco ordinario de la licitud jurídica, los individuos y grupos que no profesan ninguna religión y que se definen negativamente frente a los grupos anteriores, y, por último, las sectas o minorías perseguidas (Vid. L. Prieto, 1993). Prescindiendo de estas últimas, cuya ilegalidad implica un conflicto con el Derecho y que, por tanto, han sido implícitamente estudiadas en el epígrafe anterior,

¿cuál es el criterio de esta clasificación? ¿en qué radica la desigualdad de trato?

Pues bien, dicha desigualdad no se proyecta sobre el ejercicio de los derechos que son propios de la libertad ideológica y religiosa; cualquier manifestación de religiosidad, mayoritaria o minoritaria, de ateísmo, agnosticismo o indiferentismo se halla en lo sustancial equiparada. No hay, por tanto, discriminación en el viejo sentido de privación de derechos o estatus. Las diferencias, en cambio, se cifran en las múltiples facetas que adopta el llamado principio de cooperación, que recoge el artículo 16,3.º de la Constitución: dotaciones presupuestarias y beneficios fiscales, asistencia religiosa en las Fuerzas Armadas, hospitales y cárceles, acceso a los medios de comunicación, reconocimiento de un estatus particular a los ministros de culto, eficacia civil de los matrimonios religiosos, presencia de la catequesis en las escuelas públicas y apoyo a la enseñanza confesional, etc.; cooperación que -no hace falta añadir- se dirige muy principalmente a la Iglesia católica y que, en todo caso, es directamente proporcional al carácter mayoritario de la confesión, según se deduce del artículo 7,1.º de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. Todo lo cual viene a poner de relieve que el grueso del Derecho eclesiástico está constituido por normas especiales que establecen privilegios en favor de determinados grupos, justamente de los mayoritarios; el principio de cooperación se traduce así en una posición «de ventaja con respecto a otras agrupaciones sociales por el simple hecho de ser confesiones» (I. C. Ibán 1987, pág. 209).

Si bien el caso comentado puede ser uno de los mejor articulados jurídicamente, seguramente no es el único en el que el ejercicio de la libertad pretende ser subvencionado; piénsese, por ejemplo, en los partidos políticos, en el mecenazgo público de opciones éticas o estéticas, etc. Ciertamente, nada habría que objetar si esa ayuda se repartiese por igual entre todas las opciones, pues cualquier otro criterio de reparto encuentra una difícil justificación: si se escoge el elemento minoritario o no dominante de la opción ideológica o religiosa, se estará premiando como presuntamente injusta esa posición cuando tal vez es minoritaria porque, desde cualquier punto de vista de moral social o de moral crítica, merece serlo; y si, al revés, se toma como criterio el carácter mayoritario o dominante, además de reproducir esa presunción ahora no menos injustificada, se vendrá a acentuar por vía institucional una desigualdad de hecho; en todo caso, cualquiera que sea el criterio que se adopte, la subvención de la libertad concluye en una subvención de las opciones éticas, políticas o religiosas que constituyen el resultado o la finalidad de su ejercicio. Lo cierto es que en la práctica se ha preferido privilegiar a las mayorías: así como en los derechos sociales el criterio es la *necesidad*

del sujeto, entendiendo que a peor posición de hecho debe corresponder una mejor posición de Derecho, en el caso de las libertades el criterio es la necesidad del grupo, entiendo que, cuando más amplio, poderoso e influyente resulte, mayores serán sus necesidades. De este modo, el Estado social proyectado sobre los derechos que no son por naturaleza prestacionales produce un efecto perverso, ya que el trato desigual, en lugar de servir para eliminar o aminorar una desigualdad de hecho, sirve justamente para incrementarla.

Recapitulando a propósito de la posición jurídica de las minorías culturales, hemos llegado en lo sustancial a las siguientes conclusiones: primero, no existe discriminación si por tal se entiende tomar la pertenencia a una minoría como criterio de restricción o limitación en el ejercicio de los derechos o en la adquisición de cualquier estatus jurídico. Segundo, la identidad de toda minoría cultural se halla salvaguardada con el único límite de la protección de los bienes o derechos de terceros, dado que, con carácter general, el orden jurídico no puede imponer comportamientos por el mero hecho de que los considere virtuosos o acordes con las pautas culturales dominantes; sólo en los casos límite donde se ponga en juego la autonomía de otras personas el conflicto deviene insuperable y entonces la tendencia hacia la uniformidad que alienta el universalismo triunfa o se impone sobre el respeto a las diferencias que estimula el relativismo. Tercero, las mayorías culturales gozan de un tratamiento privilegiado en atención a las presuntas «mayores necesidades» que genera su posición dominante. De aquí cabe deducir una última conclusión: el viejo Derecho discriminaba a las minorías por la vía negativa de limitar su libertad o sus derechos, mientras que el nuevo Derecho sigue discriminando pero por la vía positiva de subvencionar, fortalecer o, de cualquier manera, ayudar a las mayorías; para decirlo brevemente, la discriminación se ha trasladado de la estructura del Estado de Derecho a la lógica del Estado social.

3. Las minorías económicas. Nota sobre las razones de la igualdad sustancial

a) Un cambio de perspectiva

Hasta aquí hemos venido utilizando una noción de minoría basada en rasgos culturales, como la religión, las costumbres, la lengua, etcétera, entendiendo que la minoría es un grupo humano relativamente cohesionado que, dentro de una comunidad más amplia, ocupa un papel no dominante o sufre incluso discriminación social o jurídica en atención precisamente a esos rasgos culturales; esto es, la

naturaleza no dominante o discriminatoria obedece *sólo* a la religión, la lengua, etc. Sin embargo, nada se ha dicho aún de las posiciones de desventaja socioeconómica, del nivel de riqueza o bienestar.

Sin embargo, como se indicó en un epígrafe anterior, existe una acepción de minoría donde ese dato de «grupo no dominante» se hace girar en torno, no a rasgos culturales, sino a elementos económicos, o bien a carencias o minusvalías de hecho más o menos traducibles en términos económicos; por ejemplo, niños y ancianos, enfermos y disminuidos físicos, pobres en general, etc. Ciertamente, se trata de una categoría heterogénea, pues agrupa a minorías que se definen en función de muy distintos elementos. Con todo, cabe decir que presentan un punto en común, y es que se hallan en una situación de desventaja de hecho frente a la media del conjunto de la población; situación que puede ser eliminada o paliada mediante la prestación de bienes o servicios, en suma, mediante una intervención social o económica que implica un trato formalmente desigual. Por ello, las minorías socioeconómicas, tanto si coinciden con las minorías culturales como si no lo hacen, plantean un problema de igualdad de hecho o sustancial, o también de discriminación inversa; esto es, se trata de decidir si el rasgo o elemento que da vida a la minoría (edad, enfermedad, pobreza) autoriza o justifica una diferenciación normativa -un trato desigual en sentido estricto- tendente u orientada precisamente a la eliminación de dicha desigualdad fáctica.

Naturalmente, no es éste un tema que podamos abordar aquí, ni en términos generales (Vid. M. Rosenfeld, 1991), ni mucho menos, en relación con los rasgos que definen a las distintas minorías socioeconómicas. Sin embargo, creo que al menos conviene esbozar una respuesta a dos interrogantes fundamentales: primero, qué tipo de justificación cabe alegar en favor de la igualdad sustancial, qué clase de argumentos pueden avalar una quiebra de la igualdad jurídica que tenga como fin recomponer la igualdad de hecho. Y segundo, si tales argumentos pueden llegar a fundamentar una obligación constitucional de los poderes públicos efectiva y concretamente exigible. El primero es un problema de filosofía constitucional, mientras que el segundo plantea dificultades de técnica constitucional.

b) La justificación de la igualdad sustancial

Como es sabido, las filas del pensamiento liberal cuentan desde antiguo con rigurosos críticos de la igualdad material y de los derechos sociales (Vid. L. Prieto, 1990, pág. 43 y ss.; M. E. Fernández, 1993, págs. 59 y ss.). Hayek, en un libro que significativamente titula *Camino de servidumbre* y que dedica «a los socialistas de todos

los partidos» (todos los partidos socialistas de 1994, claro está), expresa perfectamente este punto de vista: «la igualdad formal ante la ley está en pugna y de hecho es incompatible con toda actividad del Estado dirigida deliberadamente a la igualdad material o sustantiva de los individuos... toda política dirigida a un ideal sustantivo de justicia distributiva tiene que conducir a la destrucción del Estado de Derecho» (F. Hayek, 1944, pág. 111).

Bien es cierto que el propio pensamiento liberal ha alumbrado posiciones más igualitarias; por citar sólo algunos ejemplos bien conocidos, Rawls o Dworkin. Sin embargo, interesa advertir que en estos autores la justificación de los derechos sociales y de las medidas igualitarias no aparece nunca imbricada con la justificación de la libertad y de los derechos básicos (civiles), entre ellos la propia igualdad formal o *de iure*, sino que responde a consideraciones distintas y, desde un punto de vista moral, de «segundo nivel»: la compensación de las desigualdades, confiesa Rawls, es sólo un principio *prima facie* que debe ser ponderado «con los principios del mejoramiento del nivel medio de vida o de la promoción del bien común» (J. Rawls, 1971, pág. 123), justo al contrario de lo que ocurre con la libertad, que «sólo puede ser limitada en aras de la libertad misma» (J. Rawls, 1971, pág. 122). Los derechos sociales son para Dworkin derechos «putativos», pues funcionan únicamente como expresiones del utilitarismo, «para confirmar la justificación colectiva y no para triunfar sobre ella» (R. Dworkin, 1977, pág. 494).

Desde mi punto de vista, ésta es una justificación débil o devaluadora de la igualdad material y de los derechos sociales, que escinde artificialmente el universo humano en dos dimensiones separadas, la jurídico-política y la socioeconómica, la del hombre abstracto y la del individuo histórico-concreto. De ahí que una justificación fuerte de la igualdad material haya de entroncar con los principios de dignidad y de autonomía que constituyen el fundamento de la igualdad formal y del conjunto de derechos básicos; si éstos se proponen como universales o comunes a toda la familia humana, precisamente porque la dignidad y la autonomía son ideales indivisibles, es preciso mostrar que al menos algunas medidas de discriminación inversa constituyen un requisito o condición de dicha universalidad. Como escribe Pérez Luño, existe una «continuidad entre las dimensiones formal y material de la igualdad. Ambos aspectos de este valor fundamental no pueden concebirse como compartimentos estancos, o como ideales contradictorios» (A. E. Pérez Luño, 1981, pág. 274). El argumento me parece especialmente poderoso por cuanto no apela a consideraciones finalistas o de utilidad social, propias del marco económico, sino a los propios derechos fundamentales.

Kant ha sido probablemente uno de los principales responsables

teóricos del triunfo de la igualdad formal o jurídica en detrimento de cualquier medida favorable a la igualdad fáctica o sustancial, y baste recordar su duro juicio sobre el Estado paternalista como «el más despótico de todos» (I. Kant, 1797, pág. 147). Sin embargo, bien mirado, será el propio Kant quien proporcione indirectamente un buen fundamento teórico de la igualdad material: la independencia, esto es, un cierto nivel de bienestar que permita «no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro» (I. Kant, 1797, pág. 143) constituye un requisito indispensable para el ejercicio de los derechos políticos, para el ejercicio de la autonomía en el ámbito colectivo. En el fondo, Kant no se equivocaba: no se puede ser ciudadano activo sin independencia; no cabe concebir los derechos básicos como efectivamente universales, «innatos e inalienables» (Declaración Universal, 1948) sin un cierto grado de independencia kantiana -de bienestar y de autonomía efectiva- y, por tanto, si tales derechos *deben ser* universales, entonces la independencia también *debe ser*. En palabras de Elías Díaz existe «una ineludible interconexión entre libertad e igualdad, y entre libertad e igualdad real. Los obstáculos a la igualdad son también obstáculos a la libertad y viceversa»; y de ahí que el Derecho deba ser igual en lo que se refiere a la libertad, «pero deberá ser igual para lograr la igualdad, para superar la necesidad» (E. Díaz, 1978, págs. 136 y 138).

Naturalmente, que la independencia kantiana *deba ser* no constituye una justificación absoluta, pues la discriminación inversa ha de conjugarse con las exigencias de igualdad formal y con el respeto a otros derechos fundamentales. Sin embargo, lo importante es mostrar que la igualdad material se adscribe a la misma constelación de valores que el conjunto de los derechos; por tanto, que dicha igualdad representa una exigencia del artículo 14 y, con ello, una exigencia iusfundamental. Como escribe Alexy a propósito de la Constitución alemana, «una ascripción exclusiva al principio del Estado social no ofrecería ni siquiera la posibilidad de la fundamentación iusfundamental de derechos subjetivos concretos a la igualdad de hecho, cualquiera que sea su delimitación. Pero... no existe ningún motivo para renunciar a esta posibilidad; al contrario» (R. Alexy, 1986, pág. 414 y ss.).

c) La articulación jurídica de la igualdad sustancial

Esta última consideración nos permite plantear un segundo interrogante: ¿en qué medida la igualdad material puede dar lugar a pretensiones concretas e inmediatamente exigibles?; con base en el artículo 14 y sin mediación legislativa, ¿es posible reclamar una discriminación

inversa del mismo modo que se reclama la eliminación de una discriminación directa?; si cabe exigir que «los iguales sean tratados como iguales», ¿cabe exigir también que «los desiguales sean tratados como desiguales»?; según se deduce de la célebre definición aristotélica (Aristóteles, 1983, pág. 83).

Ciertamente, existe una dificultad inicial de no pequeño alcance, y es que la igualdad de hecho se presta a múltiples interpretaciones y concepciones, sin que la Constitución contenga un programa preciso de distribución, ni una prelación exacta de las necesidades atendibles. Una «política social» desarrollada por el Tribunal Constitucional cercenaría la libertad de configuración que en este campo se reconoce al legislador, único sujeto legitimado para escoger, de entre las distintas concepciones, la que en cada ocasión debe imperar. Además, y ésta es la otra cara de la misma moneda, la igualdad material requiere importantes recursos financieros, escasos por definición, cuyo reparto forma parte también de la libertad política de quien representa la voluntad popular. Por tanto, un reconocimiento concreto de pretensiones de discriminación activa con base únicamente en la Constitución, y sin mediación legislativa, supondría una intromisión exorbitante del Tribunal Constitucional en el ámbito de la discrecionalidad legislativa (Vid. R. Alexy, 1986, pág. 410 y ss.).

Por otra parte, aunque unido a lo anterior, desde el punto de vista de la jurisdicción constitucional, la igualdad formal opera de un modo muy distinto a como lo hace la igualdad material. Porque la primera, en efecto, se traduce en una exigencia negativa que se acomoda bien a la propia naturaleza del Tribunal concebido como legislador negativo; éste, cuando declara que una ley, una sentencia o una decisión viola la igualdad ante la ley desarrolla generalmente una tarea de anulación, supresión o eliminación, en suma, de depuración del ordenamiento. En cambio, reconocer que alguien tiene derecho a una prestación porque así lo exige la igualdad material implica una tarea positiva, propiamente normativa, donde el Tribunal sustituye al legislador dado que ha de crear una norma que vincule determinada prestación con cierta posición de hecho.

Sin embargo, que la articulación jurisdiccional de la igualdad sustancial tropiece con serias dificultades no significa que sea por completo imposible. Desde luego, un reconocimiento abierto o general de pretensiones de esta naturaleza parece inviable, pero un reconocimiento matizado no debe excluirse. En concreto, creo que esta viabilidad se da en tres supuestos. Primero, cuando la igualdad material viene apoyada por un derecho fundamental de naturaleza prestacional directamente exigible (por ejemplo, art. 27 C. E.), lo que supone una toma de posición constitucional que elimina toda ulterior

discusión: se tiene derecho a la educación gratuita en ciertos niveles sin necesidad de invocar el artículo 14.

El segundo supuesto tiene lugar cuando una pretensión de igualdad sustancial concurre con otro derecho fundamental, aun cuando no sea de naturaleza prestacional: la garantía de la tutela judicial efectiva, en verdad no genera un derecho universal al asesoramiento gratuito de abogado, pero sí puede fundamentar una pretensión de esa naturaleza cuando el sujeto, además de hallarse en una situación de necesidad económica, resulta acreedor a la tutela que ofrece el artículo 24 (Vid. STC. 42/1982, de 5 de julio). Se trata, por tanto, de una cierta presunción de que el bien tutelado es valioso y merece protección; esto es, de que entre los múltiples objetivos que pueden perseguir las acciones de discriminación inversa, hay algunos que aparecen privilegiados por la Constitución (los derechos fundamentales), representando en consecuencia una razón fuerte en favor de la adopción de medidas de igualación material.

Finalmente, el último supuesto se produce cuando una exigencia de igualdad material viene acompañada o apoyada por una exigencia de igualdad formal. Porque, en efecto, uno de los problemas que presenta la discriminación inversa es que suele faltar un *tertium comparationis* suficientemente sólido o convincente: que el Estado subvencione la educación o atienda las situaciones de extrema necesidad no puede ser invocado como discriminatorio por quien pretende una vivienda gratuita, pues, según hemos dicho, la Constitución carece de un programa ordenado de distribución de los recursos. Otra cosa sucede, sin embargo, si los poderes públicos deciden entregar viviendas gratuitas a una cierta categoría de personas y utiliza en la delimitación de esa categoría de personas un criterio irracional, falto de proporción o de cualquier modo infundado; entonces, una pretensión de igualdad material, en principio no exigible ante el Tribunal Constitucional, se fortalece o adquiere virtualidad gracias al concurso de la igualdad formal: el legislador *decide* que esa pretensión está justificada, pero «clasifica» mal el núcleo de destinatarios merecedores de la misma y, por tanto, quienes resultan discriminados pueden reclamar unos beneficios a los que, de otro modo, no tendrían derecho. Esta es la razón de ser de muchas de las llamadas sentencias aditivas del Tribunal Constitucional, es decir, de aquellas decisiones en las que el Tribunal extiende a sujetos no mencionados en la norma los «beneficios» en ella previstos (así, STC. 103/1993, de 22 de noviembre, 116/1987, de 7 de julio. Vid. F. Rubio, 1988, pág. 38; M. Gascón, 1994).

La conclusión es, pues, que tanto desde una perspectiva de filosofía política como desde un punto de vista constitucional no hay ninguna razón para expulsar a la igualdad material a las tinieblas de

unos evanescentes buenos propósitos de la acción estatal. La igualdad de hecho constituye una dimensión de la igualdad a secas (art. 14 C.E.) y se alimenta de los mismos valores de dignidad y autonomía que constituyen el fundamento de los derechos básicos. Su exigibilidad jurisdiccional, aunque compleja, no es imposible, pues la Constitución ampara posiciones iusfundamentales de igualdad de hecho, si bien con un carácter fragmentario que exige el concurso de otras razones, es decir, de otros derechos o de la propia igualdad formal. Pero, sobre todo, su plasmación y desarrollo encuentran un indudable respaldo constitucional, que ofrece cobertura al legislador a fin de que éste diseñe las desigualdades jurídicas o formales necesarias para satisfacer las exigencias de la igualdad sustancial.

4. Observación sobre la especial protección de las diferencias

Una minoría cultural en el sentido del Pacto de Naciones Unidas puede coincidir con una minoría socioeconómica; es más, parece casi intuitivo pensar que sólo se forma parte de una minoría cuando se padece la pobreza, y tanto peor si el sujeto pertenece a cualquier corriente heterodoxa o diferente. Ahora bien, esta «coincidencia» entre minoría cultural y pobreza o marginación plantea un problema ulterior y, al mismo tiempo, una posible confusión de planos. Me refiero al hecho, ya aludido anteriormente, de si las actuaciones de promoción y prestación pueden o deben proyectarse, no sobre bienes y servicios de naturaleza económica, sino sobre las propias peculiaridades culturales; es decir, si las técnicas del Estado social son aplicables a las minorías culturales, pero no en lo que eventualmente padecen desde una perspectiva material o económica, sino en aquello que les caracteriza como grupos culturalmente diferenciados. En cierto modo, este es el problema de los derechos de las minorías, pero no de los derechos individuales de quienes pertenecen a las mismas, sino de los derechos especiales de las minorías como tales; se trata de las que algunos llaman minorías «by will», esto es, de aquellos grupos culturales que no sólo reclaman la igualdad liberal o la no discriminación, sino que exigen un derecho al mantenimiento de la diferencia, concebida ésta como un valor que es preciso preservar de un modo positivo (Vid. P. Comanducci, 1994, pág. 5 y ss.). La cuestión resulta excesivamente compleja como para abordarla al final de este trabajo, pero intentaré aventurar una opinión.

Escribe J. de Lucas que «frente a las minorías con voluntad de pervivencia es preciso garantizar los derechos que aseguren la plena libertad y la igual oportunidad al desarrollo cultural y al papel activo en la vida social de las minorías en cuanto tales» (J. de Lucas, 1993, pág. 17). Sin embargo, me parece que esta afirmación puede entenderse

de dos maneras: una primera, indiscutible, según la cual las minorías tienen derecho a practicar su religión y costumbres, a hablar su lengua, a formar partidos y asociaciones propias, etc., de acuerdo con las exigencias de igualdad y no discriminación normativa que ya conocemos. Y una segunda, más discutible, según la cual dicha religión o lengua constituye un «bien» que debe ser especialmente tutelado o promovido; que debe ser, al menos, más y mejor promovido que cualquier otra religión o lengua existente en la sociedad. En ambos supuestos cabe hablar de una «voluntad de pervivencia»; sólo que en el primero se trata de una voluntad autónoma que reclama igualdad jurídica, y en el segundo de una voluntad «frágil» que reclama igualdad material.

Por las razones que ya se vieron, creo que en un modelo laico, neutral y pluralista resultan muy discutibles las actuaciones de fomento de una determinada religión, ideología o cultura, incluso de todas ellas. De cualquier manera, en caso de conflicto entre los derechos individuales, singularmente la igualdad formal o jurídica, y los derechos culturales prestacionales dirigidos a grupos, existen muy buenas razones en favor de los primeros (Vid. E. Garzón, 1992, pág. 519 y ss.; P. Comanducci, 1994, pág. 8 y ss.).

Dicho esto, tampoco cabe ocultar que, en tanto subsistan manifiestas desigualdades de hecho en contra de grupos diferenciados, la promoción o protección especial de la cultura minoritaria puede estar justificada como una técnica sustitutiva y transitoria. Sustitutiva, porque se trataría de preservar unas peculiaridades culturales -étnicas, lingüísticas, etc.- amenazadas por una discriminación de hecho, operando no directamente sobre ésta (que es la verdadera causa de la amenaza), sino sobre aquéllas; y transitoria, porque su justificación sólo persiste en tanto se mantengan los efectos de dicha discriminación material. Del mismo modo, una desigualdad jurídica prolongada en perjuicio de una minoría cultural puede justificar seguidamente la adopción de medidas de protección transitorias orientadas a compensar tal desigualdad. Este es el caso, por ejemplo, de los pueblos indígenas en algunos países de América donde no fueron sin más asimilados o exterminados; de minorías nacionales largo tiempo discriminadas, etc.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexy, R. (1986), *Teoría de los derechos fundamentales*, trad. de E. Garzón Valdés, C.E.C., Madrid, 1993.
- Aristóteles (1983), *Política*, Ed. de J. Marías y M. Araujo, C.E.C., Madrid.
- Comanducci, P. (1994), «Diritti umani e minoranze: un approccio analitico e neo-illuminista», *Ragion pratica*, n.º 2.

- Díaz, E. (1966), *Estado de Derecho y sociedad democrática*, 8.ª ed., Taurus, Madrid, 1981.
- (1978), «Socialismo democrático y derechos humanos», en *Legalidad-legitimidad en el socialismo democrático*, Civitas, Madrid.
 - (1984), «Razón práctica y legitimidad democrática», en *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Debate, Madrid.
 - (1990), «La justificación de la democracia», en *Ética contra política. Los intelectuales y el poder*, C.E.C., Madrid.
- Dworkin, R. (1977), *Los derechos en serio*, trad. de M. Gustavino, Ariel, Barcelona, 1984.
- Fernández, E. (1992), «Identidad y diferencias en la Europa democrática: la protección jurídica de las minorías», *Sistema*, n.º 106.
- Fernández, M. E. (1993), «Igualdad, diferencia y desigualdad. A propósito de la crítica liberal de la igualdad», *Anuario de Filosofía del Derecho*, vol. X.
- Ferrajoli, L. (1989), *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, Laterza, Bari, 2.ª ed., 1990.
- Garzón, E. (1992), «El problema ético de las minorías étnicas», en *Derecho, Ética y Política*, C.E.C., Madrid, 1993.
- Gascón, M. (1990), *Obediencia al Derecho y objeción de conciencia*, C.E.C., Madrid.
- (1994), «La Justicia Constitucional: entre legislación y jurisdicción», *Revista Española de Derecho Constitucional*.
- Hayek, F. A. (1994), *Camino de servidumbre*, trad. de J. Vergara, Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- Höffe, O. (1988), «Pluralismo y tolerancia: acerca de la legitimidad de dos condiciones de la modernidad», en *Estudios sobre teoría del Derecho y, la justicia*, trad. de Jorge M. Seña, Ed. Alfa, Barcelona.
- Ibán, I. C. (1987), *Lecciones de Derecho eclesiástico*, con L. Prieto, 2.ª ed., Tecnos, Madrid.
- (1990), «Prólogo al libro de A. Motilla, *Sectas y Derecho en España*, Edersa, Madrid.
- Kant, I. (1785), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, 8.ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1983.
- (1797), *La metafísica de las costumbres*, trad. de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989.
- Lucas, J. de (1993), «Algunos problemas del estatuto jurídico de las minorías. Especial atención a la situación en Europa», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, n.º 15.
- (1993) (b), «El reconocimiento de los derechos. ¿Camino de ida y vuelta? (A propósito de los derechos de las minorías)», en *Derechos y Libertades*, n.º 1.
- Mariño, F. M. (1994), «Protección de las minorías y Derecho internacional» (en prensa).
- Mill, J. S. (1859), *Sobre la libertad*, trad. de G. Sainz Pulido, Ed. Orbis, Barcelona, 1985.
- Peces-Barba, G. (1988), *Escritos sobre derechos fundamentales*, Eudema, Madrid.

- Pérez Luño, A. E. (1981), «El concepto de igualdad como fundamento de los derechos económicos, sociales y culturales», *Anuario de Derechos Humanos*, vol. I.
- Prieto, L. (1990), *Estudios sobre derechos fundamentales*, Debate, Madrid.
- (1993), «Las minorías religiosas», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. IX.
- Rawls, J. (1971), *Teoría de la Justicia*, trad. de M. D. González, F.C.E., Madrid, 1979.
- Rosenfeld, M. (1991), *Affirmative Action and Justice. A Philosophical and Constitutional Inquiry*, Yale University Press, London.
- Rubio Llorente, F. (1988), «La jurisdicción constitucional como forma de creación de Derecho», *Revista Española de Derecho Constitucional*, n.º 22.
- Tedeschi, M. (1984), «Alle radici del separatismo americano», *Il Diritto ecclesiastico*, n.º, 1-2.
- Varela, J. y Álvarez-Uría, F. (1989), *Sujetos frágiles. Ensayos de sociología de la desviación*, F.E.C., México.

DOXA 15-16 (1994)

