

**PROYECTO INTEGRADOS. CLAVES
JURÍDICAS. DERECHO A LA EDUCACIÓN,
DIVERSIDAD RELIGIOSA Y COHESIÓN SOCIAL**

**JORNADAS SOBRE EDUCACION
E INTEGRACIÓN SOCIAL
INTEGRA II**

Universidad Pablo de Olavide
26 y 27 noviembre 2019

Conferencia clausura

¿QUÉ VALORES HAY QUE ENSEÑAR EN UNA SOCIEDAD MULTICULTURAL? COHESIÓN, PLURALISMO Y DERECHOS HUMANOS

Javier de Lucas
IDHUV

ABSTRACT

1. Equívocos sobre la noción de cohesión en sociedades de "diversidad profunda". Cohesión, consenso y desigualdad.
2. ¿Qué enseñar? La necesidad de una asignatura de educación cívica no se debe identificar, necesariamente, con la enseñanza de "la ética" y los "valores cívicos". Quizá más bien habría que convenir que, en una sociedad plural, la única ética pública que se puede proponer sin que plantee problemas de respeto a los diferentes sistemas o representaciones del mundo y de los valores, son los derechos humanos.
3. ¿Qué enseñar? La introducción de una asignatura de valores cívicos o éticos en la ESO debe sostenerse en aprender que las instituciones jurídicas y políticas adquieren sentido, si sirven a la mejor garantía de la igual libertad de todos.

SOBRE LA EXIGENCIA DE COHESIÓN EN SOCIEDADES DE DIVERSIDAD PROFUNDA

El núcleo de lo que podríamos denominar el principio del pluralismo, tal y como lo enuncia la tradición liberal que es a su vez el núcleo a mi juicio irrenunciable de la democracia liberal (y que aceptaré calificar como pluralismo clásico o viejo pluralismo, sin pretensión peyorativa), consiste en sostener que hay una pluralidad de concepciones de bien, legítimas, en la esfera privada, pero que es imprescindible establecer un consenso sobre valores en la esfera pública, lo que supone admitir que existen algo así como verdades morales (al menos procedimentales) en las que se fundamenta la posibilidad de coexistencia de esas diferentes visiones del

mundo, es decir, con el objetivo que antes se llamó “concordia social” y hoy se presenta como “cohesión social”. Se resolvería, así, el problema de la *concordia discors*, de la *ungesellige Geselligkeit*, tan descriptivamente ejemplificada en la imagen de los erizos o, en el decir de sus apologetas, en la fórmula que sintetiza el modelo que supuestamente representan los EEUU: *e pluribus unum*, con el que guarda cierta relación el muy difundido principio del *overlapping consensus* propuesto por Rawls.

Creo que sobre la cuestión del equilibrio entre diversidad y cohesión pesan algunos malentendidos. Permítanme que me detenga sólo en éste: contra lo que suele afirmarse, a mi juicio la exigencia de cohesión, al menos en sociedades de diversidad cultural en sentido amplio (no digamos aquellas que pueden encajar en la noción de *Deep diversity* de Taylor), en las que una condición sine qua non es el respeto del pluralismo, no se juega tanto en el terreno cultural (que sí, que es preciso un acuerdo sobre el mínimo de valores transculturales, lo que es difícil, pero no imposible: los derechos humanos), como en el de la igualdad social. Por explicar de entrada mi propuesta: no hay que confundir cohesión con monismo cultural o homogeneidad cultural. La clave la entendió Aristóteles y la explicitó Durkheim. Lo acaba de recordar Piketty. La cohesión precisa de una homogeneidad socioeconómica, que se concreta en una clase media fuerte, extensa, y en una potente y accesible movilidad social ascendente. Eso quiere decir reducir la desigualdad y no digamos la precariedad, en el acceso a los bienes comunes: educación, salud, trabajo, vivienda, salario, cultura. Y exige actuar sobre los indicadores que muestran que hay grupos sociales que bajo la coartada de su diversidad cultural, son presentados como inintegrables y por eso se justifica u status de subordinación en el espacio público y en el acceso a esos bienes básicos. Es el sentido del “nosotros primero” que gritan, más que argumentan, los Trump, Salvini, Le Pen, Farage y Abascal.

Insistiré. Las nociones de cohesión social e integración tienen un campo semántico confuso y unos presupuestos que deben ser explicitados. En el contexto actual de las políticas europeas (de la UE y de sus Estados miembros) de gestión de la diversidad, focalizadas en la inmigración, el retorno al concepto de cohesión hoy me parece expresión de la deriva centrípeta, de la tentación de la homogeneidad y el retorno al planteamiento patológico de la diversidad. La cohesión (y la integración, sobre todo entendida en términos de asimilación cultural, como lo muestran las invocaciones al “contrato de integración”) aparece como una exigencia,

una condición *sine qua non* de la supervivencia de nuestras sociedades (del modelo social del que estamos orgullosos), que estarían en peligro ante la amenaza que supondría la presencia de esa manifestación aguda de la diversidad que sería la inmigración, sobre todo de la visiblemente diferente, la extracomunitaria. Triple amenaza: competencia desleal en el mercado de trabajo, que implicaría el riesgo de paro para nuestros trabajadores, incubación de un “ejército de reserva” de la delincuencia, con peligro de la seguridad y orden público; reivindicación de identidades diferentes e incompatibles con nuestra propia identidad que se vería amenazada de desaparición.

Por eso se plantea en términos casi agónicos la discusión sobre las posibilidades de mantener la cohesión entendida como consistencia, como unión (o, peor, unidad) de nuestras sociedades. Y es entonces, insisto, cuando aparece la fórmula mágica de la integración, presentada como la vía para garantizar la ansiada cohesión. En efecto, la amenaza que significan esos otros presentes entre nosotros solo podría neutralizarse por una de estas dos vías:

- a) asegurándose de que esa presencia sea provisional, que se vayan en cuanto “cese su utilidad”. La cohesión es así producto de la expulsión del cuerpo extraño. Bien es cierto que hoy no se plantea en sus formas extremas de eliminación, que han dado lugar históricamente a genocidios o a expulsiones masivas (en España, el caso de los moriscos es una muestra clara).
- b) imponiendo una cohesión entendida como homogeneidad, a costa de la aculturación, o de la segregación unida a la invisibilidad.

Una y otra vía tienen en común un prejuicio, un mal presupuesto, que se expresa en uno de los mitos fundacionales de nuestra cultura tal y como lo desvelara Cassirer, la idea muy asentada (hasta el punto de que se presenta como un postulado) según la cual la supervivencia de un grupo solo es posible allí donde hay homogeneidad social, donde no hay diferencia sustantiva, diversidad, y, menos aún disidencia. Ese modelo monista (central en todo proyecto de estado-nación, pero también en los antecedentes de las ciudades-Estado en Grecia y en el Renacimiento) es el que subyace al mito de Babel, donde la soberbia del rey Nemrod es castigada precisamente con el mal en que consiste la diversidad. La diferencia es, por tanto, un castigo, un status negativo, frente al ideal de la homogeneidad. Como tal mal, el status de la diferencia debe ser la des-

igualdad, la dominación, cuya justificación es precisamente la visión de la diversidad como un mal.

La homogeneidad, que es la condición de la supervivencia y aun del progreso (según nos dice a sensu contrario el mito: si Nemrod es castigado es porque constituye una amenaza para la divinidad y ello porque ha conseguido unir en un proyecto común a los pueblos lo que quiere decir que la homogeneidad es el motor del progreso). Pero ¿cómo recuperar esa cohesión en un mundo caracterizado por la globalización y por tanto por la circulación y aun la presencia estable de individuos y grupos portadores del virus de la diversidad? La clave, insisto, estaría en la integración, que se nos receta como un mantra.

Y ¿cuál es el concepto de integración que se maneja y que da pie hoy a proyectos como los contratos de integración? Al menos podríamos hablar de dos, que corresponden a su vez a dos nociones de cohesión social.

De un lado, hay quienes sostienen la versión light de la cohesión y por tanto de la integración, aquella ingenua idea (casi mágica, como lo es el dogma de la Trinidad: tres dioses en uno, unidad desde la pluralidad) del mestizaje como feliz arcadia de policromía, música, moda y gastronomía, la que se ejemplifica en los conciertos de fusión o los días de fiesta de la diversidad, donde se muestra cada país del que haya inmigrante en la escuela, en el barrio, o en la escalera. Es lo que nos sugieren los spots de Benetton o Dove, las pasarelas de alta costura en las que nos muestran las “creaciones inspiradas en países exóticos” o las páginas de los semanales en las que nos informan del éxito de la cocina de fusión que reúne sabores mediterráneos, japoneses y mejicanos. O aquel estribillo buenoi-de —contamíname— escrito, creo, por Pedro Guerra y cantado por uno de los emblemas de lo políticamente correcto, Ana Belén.

Hay otra versión, la visión hard de la cohesión y de la integración: la que exige elaborar programas para que “los otros” aprendan a aceptar nuestro modo de vida y valores, nuestra visión del mundo, que parece comportar también “nuestros usos y costumbres” porque son las verdaderas, las civilizadas, las únicas compatibles con los derechos y con el progreso. Por cierto, ¿alguien se ha preguntado cuáles y por qué, es decir, con qué criterio han de elegir las costumbres cuya observancia sería el test de integración? ¿Deben, por ejemplo, aprender a tirar petardos día sí y día también? ¿Han de aprender a gritar y apretujarse en la plaza de la virgen del pueblo el día de su celebración? O deben aprender a blasfemar

y decir tacos con gracejo, o apalear a la mujer, que son también costumbres muy arraigadas entre nosotros, aunque a veces les valga el reproche de la gente bien educada?

Si se piensa bien, uno y otro tipo de cohesión e integración tienen en común pensar en los otros como inferiores, si no como enemigos, una visión paternalista o, peor, maniquea, o las dos cosas a la vez. Y no. Es hora de dejar de pensar en la integración como una continuación del socorro de pobres de J L Vives o de la asistencia a los locos del padre Jofre.

Concretemos en lo que se refiere a modelos de políticas de inmigración. Hay que dejar de entender la inmigración en términos paternalistas y bien pensantes, o meramente utilitaristas y pragmáticos, siempre unilaterales (uno más de los ejercicios de dominación del otro). No son aceptables los modelos que trasladan el patrón de la asistencia para marginados, en el marco de políticas que parecen más de limosna que de bienestar.

Digámoslo ya: la integración es muy sencilla: quiere decir igualdad. Por eso lo que trato de recordarles es esto: que la integración no es sólo ni aun primordialmente una cuestión cultural, ni solo laboral o económica. Es social y por ello, política. Es una cuestión de igualdad en los derechos y en el acceso y la participación en las decisiones, en el poder. Pero es también una cuestión de reconocimiento, de lucha contra la indiferencia y el menosprecio. No entender ambas exigencias lleva a delirios como los del contrato de integración o el examen cívico...

Una democracia pluralista, en serio, no debe renunciar a la cohesión, a la integración, pero no la reducirá a un remedo de asimilación que exige abjurar de cualquier manifestación de diversidad, en la medida en que no se ajuste al canon de lo verdadero, que es lo mayoritario. Una democracia pluralista en serio debe aceptar, muy al contrario, la necesidad de negociar todas las posiciones en el espacio público desde la particularidad de cada una de ellas y por ello extenderá la inclusión, más allá del vínculo de la nacionalidad y de la identidad cultural, no sólo de la idea de la *Kulturnation*, sino incluso de la idea de la *Leitkultur*. Una democracia pluralista en serio debe tener en cuenta las asimetrías existentes entre los miembros de la comunidad política en razón de la diversidad cultural o nacional, pero no renuncia a discriminar entre ellas, a distinguir entre diversidad como hecho y la igualdad como respuesta normativa, igualdad que en esas

sociedades multiculturales será igualdad compleja¹, la que exige tratar de modo desigual situaciones que lo son, en aras de una igualdad que no sea ni homogeneidad ni pura fórmula vacía (igualdad puramente formal)

Dicho esto, creo que conviene revisar este pluralismo, acertadamente calificado como débil o cómodo, se muestra incapaz de hacer frente a los desafíos de la nueva pluralidad social que comienzan por poner en cuestión los presupuestos sobre los que se asienta y nos ofrecen el argumento de un déficit democrático que debemos corregir. Ese viejo pluralismo afronta los retos de la sociedad multicultural a base de poner el acento en la ampliación del abanico de preferencias individuales que pueden aspirar a ser satisfechas en el marco de un espacio público plural. Por eso es incapaz de responder a los problemas, las deficiencias, de las democracias construidas desde el molde del Estado nación y desde la presunción de homogeneidad social, o, al menos de consenso de valores claramente definido y aceptado (irreversible). En resumen, incapaz de hacer frente al desafío de gestionar democráticamente los retos de la *pluralidad social profunda*, la que hoy nos caracteriza (aunque ello no signifique negar la evidencia de la compulsión a la homogeneidad que es uno de los ingredientes del proyecto de globalización imperante), retos que no son sólo los de la multiculturalidad, aunque estos resulten los más visibles.

Una incapacidad que nace en primer lugar de la falta del acuerdo más elemental sobre el principio de *pluralismo deseable*. Porque todavía hoy en Europa y en particular en nuestro país, no existe el acuerdo pacífico imprescindible en el debate acerca de los modelos de gestión de las sociedades multiculturales, y sostener esa afirmación no es una muestra de pesimismo exacerbado, sino una exigencia del mínimo imprescindible de realismo.

Aún más, no sólo no existe consenso en torno a los modelos sino que, sobre todo —o quizá precisamente por eso— lo que no conoce tregua es la discusión social y política sobre los principios, los programas y los instrumentos que permitirían hacer frente al indiscutible incremento de la multiculturalidad, tanto en términos de su visibilidad como de su importancia cuantitativa y cualitativa, sin abdicar de las exigencias de la legitimidad democrática, y, en primer lugar, del reconocimiento y garantía

¹ Cfr. la explicación de FERRAJOLI en *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid, 1999, capítulo 3, pp. 73-97.

de los derechos humanos que proclamamos universales, cláusula que se esgrime como solución mágica a todas las dificultades que plantea la extensión e intensidad de las reivindicaciones que se vinculan al pluralismo.

La expresión misma “democracia multicultural” es objeto de crítica, porque en este debate tiene mucha fuerza la tesis de quienes sostienen que se trataría de una contradicción, incluso de la más grave amenaza para la democracia plural: allí donde avanza la multiculturalidad, nos dicen, peligra la democracia, porque *peligra el pluralismo*. Pero, otra vez, ¿de qué principio de pluralismo político hablamos?

Creo que en buena medida la clave de nuestra dificultad reside en un déficit teórico e institucional que no es privativo de las democracias europeas y que nace de una paradoja de la democracia liberal relativa al estrechamiento del concepto de pluralismo, a una versión del pluralismo que no denominaré restringida, porque no es un pluralismo *strictu sensu*, sino parcial, ya que se trata de una noción lastrada por un prejuicio ideológico.

En efecto, la teoría de la democracia liberal presume el principio del pluralismo en términos de postulado. Dicho de otra forma, al proclamar el pluralismo como una condición de la democracia, lo proclama como una suerte de *condición trascendental*, un requisito sin el que no cabe pensar en la posibilidad misma de la democracia. El pluralismo, pues, se da por descontado, resuelto, y en ese sentido es casi una tautología. Y frente a una tautología, nadie se preocupa de argumentar: es evidente que la democracia liberal no puede no ser pluralista, ergo cualquier desafío que provenga del pluralismo, por novedoso que parezca, por contradictorio que resulte, está (debe estar) previsto dentro de sus reglas de juego, como sucede, según Kelsen, con las aparentes lagunas o antinomias que puede encontrar el jurista y que debe resolver desde la dinamicidad de la noción de ordenamiento.

La clave estaría en la conjugación de los tres principios en los que se basa la consagración del pluralismo —un pluralismo que no pone en riesgo la cohesión— como postulado de la democracia:

- La garantía de los derechos humanos individuales. El primero, el de la autonomía individual y la libertad, que se corresponde con el despliegue individual del reconocimiento del pluralismo. Aunque el problema es, de un lado, el lastre de una concepción individualista/atomista de los derechos y, de otro, que la afirmación de esos

derechos no excluye —al contrario— su conflicto y la subsiguiente necesidad de ponderarlos remite a la noción de interpretación.

- La neutralidad respecto a las ideas de bien o, si se quiere, a la manera de Rawls, con los matices que se deben señalar, la existencia de un consenso por superposición. Pero esa pretensión de neutralidad se revela vacía de fundamento y en el momento en que la reconocemos como pretensión de imposible cumplimiento es evidente que siempre habrá exclusión (al menos, conciencia de exclusión, percepción de privación del acceso a lo justo). No hay comunidad política sin exclusión. La cuestión está en los mecanismos de revisión de la exclusión y en el reconocimiento y la aceptación de ese déficit constitutivo que impide consagrar como justo (por naturaleza, o por necesidad de la razón) el orden establecido.
- El principio de tolerancia, que actuaría como una suerte de *aceite* que permite desplazar la agresividad de los conflictos (aunque sabemos que ese principio es manifiestamente insuficiente. Desde luego, como *tolerancia negativa* y sabemos también, como ha mostrado Zolo, que la noción de *tolerancia positiva* es un oxímoron, frente a principios como el del respeto del reconocimiento).

Pero sucede que esa capacidad por decirlo así, autopoyética, esa autosuficiencia, se revela ilusoria. Lo diré de otra forma para continuar con la analogía kelseniana: frente a la pretensión del Derecho como sistema cerrado, coherente y autosuficiente de normas e instituciones, la clave es que el Derecho es, también y sobre todo, proceso e interpretación, lo que hace de todo edificio jurídico un sistema inevitablemente complejo y abierto, en el que todos los agentes están legitimados para intervenir y aportar su razonable (que no racional, en el sentido de la única respuesta correcta) interpretación, con la única limitación del respeto de las reglas de juego y por tanto la aceptación del veredicto al que se atribuye la última palabra (un veredicto que no es puramente jurídico, sino jurídicopolítico, como lo atestigua la característica del Tribunal Constitucional). Y creo que las paradojas de la democracia plural, como advirtiera ya Dahl, nos conducen a una conclusión semejante. Como sostiene Gray (*Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*), siguiendo las tesis de Berlin (en su imprescindible *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*), parece imposible eliminar la inconmensurabilidad entre valores, ni aun el carácter internamente plural de los

mismos (por ejemplo, en la forma en que los seres humanos, los agentes morales, construimos nuestros razonamientos morales). Inconmensurabilidad ineliminable porque hay diferentes catálogos y jerarquías de bienes, porque el mismo bien puede ser interpretado de forma diversa, porque la noción de bien está ligada a convenciones morales diferentes. Eso no quiere decir que no podamos y debamos intentar la ponderación, pero el resultado de esa ponderación no siempre se podrá formular en términos de consenso racional no discutible, sino en los de una decisión hasta cierto punto negociada y finalmente impuesta, cuyo valor como criterio para gestionar una coexistencia pacífica basada en negociaciones acerca del *modus vivendi* plural dependerá en buena medida de la amplitud con la que los diferentes agentes hayan podido manifestarse, *participar* en el espacio público. Eso no quiere decir que sea inviable la fundamentación racional del consenso en el que se apoya la vida ética, política. Pero sí que hay que modificar la idea de razón basada en el modelo intelectualista platónico, que debe ser sustituida por la noción de lo razonable. Conforme a la tesis kantiana, la razón práctica es constitutivamente deficiente y por eso más que *recta ratio* es *correcta ratio*, una razón que nos ofrece resultados razonables sometidos a revisión, a rectificación y adecuación y de ahí precisamente la idea del “fuste torcido de la humanidad, del que no sale una cosa recta”.

Dicho de otro modo. El consenso de valores en el que se basa la viabilidad de la convivencia en la democracia no es un edificio cerrado, acabado, un sistema inalterable que hay que aceptar en su totalidad tal y como lo heredamos. Hablamos de productos históricos y las manifestaciones del pluralismo (sus agentes, sus pretensiones, sus conflictos y sus propuestas de resolución), inevitablemente tienen la misma característica. Se trata de recorridos históricos en los que, a poco que se escarbe, resulta fácil de apreciar las condiciones que configuran las vías de fuerza en las que se resuelve en cada momento la tensión entre las exigencias de la libertad —las reglas de juego de la democracia— y los requisitos de la cohesión social, de la supervivencia como grupo organizado, por no decir nada de la aspiración de hegemonía.

Creo que la vía más fructífera es la llamada al realismo (que no al pragmatismo) que nos proponen algunos de los críticos de las teorías del consenso racional/ideal que dan soporte teórico a los modelos de democracia deliberativa. Porque me parece que hay una coincidencia de análisis y de propuestas entre las tesis que formula, por ejemplo, una concepción

agonista o antagonista de la democracia, como la que nos proponen Connolly o Mouffe, la noción de *pluralismo constitucional* que corresponde a la *strange multiplicity* de la que habla Tully, la corrección del pluralismo liberal por parte de lo que se ha denominado el pluralismo trágico como lo sostiene Innerarity, próximo al *pluralismo agonista* de Berlin o Gray, y el núcleo de la idea de *la lucha por los derechos* que debemos a Lhering y que ha reformulado Ferrajoli.

Lo que me parece más interesante en esas posiciones es que no implican la aceptación de un relativismo normativo, ni metaético, sino que, partiendo de un relativismo descriptivo (la constatación de la pluralidad de ideas de bien y valores), de la toma de conciencia de la amplitud e intensidad de la pluralidad constitutiva de nuestras sociedades, y sin negar que existan valores objetivos, se sostiene que éstos entran en conflicto y que las situaciones de inconmensurabilidad son posibles. Los valores están en conflicto y además son internamente plurales. Y el problema es más grave cuando la vía de definición de los valores constitutivos del consenso remite a los valores comunes que tienen una matriz cultural, comunitaria. Aunque la vía de un consenso que apunta a valores de carácter procedimental que permitirían a su vez establecer un catálogo y jerarquía de derechos tampoco está exenta de dificultades.

Todo lo anterior comporta que el conflicto no puede ser siempre resuelto en los términos finalmente armónicos —es decir, un consenso racional aceptado por las partes— de la democracia deliberativa. En una sociedad de *diversidad profunda*, como ha mostrado Taylor, el consenso absoluto (por más que mayoritario: obviamente no hablo de unanimidad) es inalcanzable y el conflicto ineliminable, porque afecta a los términos mismos del planteamiento y no sólo a la idea de bien: por ejemplo, a la definición previa de los espacios de lo público y lo privado, que es una distinción clave en el modelo del pluralismo liberal (consenso de valores en la esfera pública y pluralidad de concepciones de bien en la privada). Para eso está el papel del Derecho —su autoridad, porque lo deseable es que no sólo sea mero ejercicio de *potestas*— como garantía mínima que pone punto, que cierra lo que de otro modo sería un proceso inagotable de discusión. Pero el caso es que se trata de un punto seguido, de un fin que no es el final. El peligro está en que consideremos que la voz del Derecho (de la última instancia del Derecho que es siempre la de un Tribunal, como el Constitucional), esa instancia arbitral, ese mal menor que aceptamos, es la expresión de la razón necesaria y suficiente, de la verdad, que formula

la única respuesta correcta y deja todo atado y bien atado una vez que se ha producido su pronunciamiento. Que esa voz consagra de una vez para siempre la verdad jurídica y política. Porque eso no existe en un mundo en el que la incertidumbre no puede ser eliminada y menos aún en el ámbito jurídico y político. De ahí que tiene razón quien sostiene (Innerarity, Connolly, Mouffe) que para la democracia (para la democracia que se quiere pluralista en serio) lo decisivo no es la obtención de un consenso racional, esa especie de grail que algunos creen que se puede llegar a descubrir y que habría que preservar como un tesoro frente a sus enemigos, sino “la cultura del desacuerdo razonable”. Por eso, la mejor forma de gestionar esta situación es un principio de pluralismo que propone llegar a acuerdos de *modus vivendi* para gestionar esa pluralidad. Y la clave en esa tarea es la amplitud con la que se adopte la imagen, la presencia, el reconocimiento del otro. De ahí el interés que tiene concretar nuestra discusión en ese ejemplo de consideración del otro que nos ofrece nuestra respuesta ante los movimientos migratorios, un caso particularmente complejo cuando se trata desde un contexto a su vez de pluralidad nacional.

Creo que lo que nos debemos plantear en nuestra discusión sobre pluralismo no son tanto discusiones de antropología filosófica, ni, menos aún, planteamientos esencialistas —atomistas u holistas— sobre los modelos de gestión de la diversidad. Lo que interesa es sobre todo saber qué hay que reformar en la estructura jurídico-constitucional de nuestros Estados nacionales para acomodar una diversidad que no ponga en peligro los principios básicos de la legitimidad democrática y que no ponga en riesgo en primer lugar su presupuesto elemental, la *condición trascendental*—si se me permite otra vez la analogía kelseniana— de la sociedad política: establecer lo que es común con carácter imprescindible. Aunque esa tarea entraña muchas más dificultades de lo que parece, sobre todo si no se entiende —si no se acepta— que el establecimiento de lo común no significa el descubrimiento de la verdad irrenunciable, de la esencia del cuerpo social, que hay que preservar de todo cambio. Para decirlo de la forma más clara, mi posición se concreta en las siguientes tesis:

1. Una democracia plural e inclusiva es la única propuesta que permite gestionar de forma legítima y eficaz los problemas y conflictos propios de los desafíos de la *diversidad profunda*, también en materia religiosa.

2. Ese modelo de democracia exige, en primer lugar, abandonar el recurso a la tolerancia y el paternalismo, así como la confesionalidad encubierta bajo la multiconfesionalidad. Pero es asimismo imprescindible combatir con todos los medios legales toda forma de dogmatismo y fundamentalismo, también los religiosos.
3. La democracia plural e inclusiva consagra tres principios básicos en relación con la gestión del fenómeno religioso: el pluralismo, la libertad de conciencia (que es mucho más amplia que la libertad religiosa) y la laicidad.
4. Pero convendría precisar o incluso reformular esta última, frente a propuestas como la de "laicidad positiva" que redefinen en uno u otro sentido la noción original de laicidad que encontramos por ejemplo en la ley francesa de 1905.

Creo que una de las dificultades más graves con las que nos enfrentamos en esta discusión nace precisamente de aceptar para esa condición trascendental la misma característica de postulado que Kelsen propusiera para su teoría pura del derecho (y, por cierto, del Estado). Me refiero a la pretensión de que ese núcleo sin el cual no podemos pensar una sociedad viable y, menos aún, una comunidad política viable, es una suerte de coto vedado, trascendental y evidente, que queda al margen de toda discusión y que debemos, o, por decirlo más claramente, *deben* aceptar sin discusión todos aquellos que se incorporan a nuestra sociedad. Aún más: creo que si podemos hablar de nuestras democracias como democracias *demediadas* en términos del pluralismo, ello se debe a la falacia de sostener que hay una verdad indiscutible respecto a la que los demás, los *otros*, no pueden ni deben hacer otra cosa que aceptarla y proclamarla, porque no son sus titulares auténticos, sino adheridos, sobrevenidos. Y esos otros tienen aún más el carácter de sobrevenidos en la medida en que no comulgan con los presupuestos que permiten formular esa verdad. Dicho sea de paso, cuáles sean esos presupuestos es también una tarea a abordar. Hay, por tanto, un problema, un déficit de extensión no sólo de los contenidos y procedimientos, sino de los sujetos del pluralismo. Los otros, los que llegan después y sobre todo como visiblemente otros, no tienen legitimidad para establecer/definir los términos y alcance del pluralismo. En todo caso, podrán llegar a beneficiarse de esa definición si es que sitúan dentro del abanico de opciones previamente establecido y que permanece como incuestionable, al menos para ellos.

En esta misma línea de advertencias probablemente reiterativas, quisiera señalar una vez más la necesidad de evitar la tentación de los planteamientos esencialistas —ya sean atomistas u holistas— sobre los modelos de gestión de la diversidad, porque lo que interesa es sobre todo saber qué hay que reformar en la estructura jurídicoconstitucional de nuestros Estados nacionales para acomodar una diversidad que no ponga en peligro los principios básicos de la legitimidad democrática. Y para evitar esa tentación es necesario también salir de la *jaula de hierro de la discusión culturalista*, si se me permite la expresión, esto es, de un debate que se fija obsesivamente en la comparación, peor, en el contraste, en el choque de las culturas. Esa jaula de hierro consiste en poner en términos de comparación unas y otras culturas entre sí y cada una de ellas a su vez con la línea roja en la que suele cifrarse el fundamento y límite de la discusión, esto es, la universalidad de los derechos humanos (antes que las exigencias de la democracia), para acabar estableciendo jerarquías de bondad y compatibilidad, según el manido planteamiento de Huntington —pero también de Sartori—. Se trata de una propuesta absolutamente incongruente con los propios principios de la teoría liberal, que nos exige hablar de comportamientos concretos, de juicios sobre conductas, y no de generalizaciones que son hipóstasis, y que suponen adoptar de forma ilegítima y contradictoria un punto de vista holista, incurriendo en una falacia de generalización por pertenencia, para justificar la estigmatización, la criminalización.

Esto debería llevarnos a revisar lo que algunos presentan en términos de incompatibilidad o incongruencia, la que se daría entre las reivindicaciones de la multiculturalidad, de un lado, y el mantenimiento de las exigencias del modelo de Derecho acorde con los principios de Estado de Derecho y con la legitimidad democrática. Ya me he referido en otras ocasiones a la versión más extrema de ese argumento, la de quienes ven en el avance de la multiculturalidad —una condición de hecho que estos críticos suelen confundir con un modelo de gestión de la misma que suele denominarse comunitarismo— un cáncer incompatible con nuestra cultura jurídica de la igualdad en el reconocimiento de las libertades a todos los individuos como tales, como seres humanos. En suma, por decirlo brutalmente, quienes denuncian que ese incremento de la multiculturalidad pone en riesgo ese humus de la cultura jurídica que serían los derechos humanos, y a esos efectos multiplican hasta la saciedad los ejemplos de puesta en peligro de derechos fundamentales: desde la li-

bertad sexual a la integridad física, desde la igualdad en la educación a la equiparación de los sexos, desde la neutralidad religiosa (la auténtica libertad religiosa e ideológica) a la libertad de expresión. En estos últimos años, episodios como el famoso affaire de las caricaturas inicialmente publicadas en el diario danés *Jyllands Posten*, la polémica sobre el discurso de Benedicto XVI en Ratisbona o la anulación de la representación de la ópera *Idomeneo* en Berlín, serían (siguiendo su argumentación) claras manifestaciones de esa ola fundamentalista y fragmentadora que el multiculturalismo propiciaría.

Sin embargo, creo que la mayor parte de los conflictos jurídicos derivados del incremento de multiculturalidad no son novedosos, y tampoco son básicamente conflictos culturales, sino que nos enfrentan con viejas cuestiones de técnica jurídica, de interpretación, relativas sobre todo a dos órdenes de problemas. El primero y fundamental, el del modelo jurídico de la igualdad y la diferencia, o, para decirlo con más claridad, la gestión y justificación del trato otorgado a la diferencia. La cuestión aquí es si podemos seguir manteniendo los criterios que hasta ahora hemos utilizado para justificar un trato discriminatorio, cuyo espejo fundamental quizá sea el de la distinción entre nacional y extranjero en punto a la atribución de derechos. El problema, a mi entender, reside sobre todo en el requisito de abstracción impuesto al principio de igualdad, que expresa tan gráficamente la fórmula norteamericana de un Derecho *blind-coloured*, en el fondo no tan lejana de la venda que debe cegar la justicia si quiere ser imparcial y con ello otorgar un trato igual: abstraer las cuestiones de identidad etnonacional parece condición sine qua non de la igualdad. Pero ese individualismo abstracto, que es más bien atomismo, no sólo es un presupuesto metodológica y deontológicamente reprochable sino inviable, desmentido por los hechos. Y esa es la fuerza de cierto tipo de posiciones multiculturalistas. Podemos formularlo diciendo que ante preguntas como las relativas a quién y por qué se ve privado del derecho a decidir, a construir la ley, el Derecho, la pertenencia a un grupo es una cuestión relevante si sabemos que la supuesta razón de esa discriminación, de esa exclusión jurídica y política (que va todavía más allá de la discriminación) es la alegación identitaria, por más que en el debate público ello se plantee en términos simplificadores de humillación/victimismo y de riesgo/amenaza de cohesión.

La segunda cuestión es también muy conocida. Se trata de la conjugación de los límites en los derechos, lo que nos lleva a la *vexata quaestio* de la ponderación de derechos, de bienes jurídicos, de argumentos

jurídico-constitucionales. Lo diré de otra manera. No creo que, hablando de inmigración como fuente de pluralidad social y cultural, el problema consista en conflictos derivados de la reivindicación de nuevos derechos. No niego que los haya y creo que la cuestión de la identidad cultural y en particular la del derecho a la lengua y cultura propias y a sus prácticas, valores e instituciones, junto a la revisión del lugar público de las creencias religiosas y al estatuto de la laicidad, por decirlo en términos generales, son dos ejemplos particularmente difícil y destacados. Pero hay poco más. Y menos aún creo que la cuestión consista, como tan a menudo se dice, en la generalización de la violación de derechos como consecuencia de la carta de naturaleza que habría que otorgar a prácticas culturales bárbaras por el hecho de ser diferentes. Si nos dejamos de ejemplos de laboratorio y de fantasmas, es fácil advertir que en la mayoría de los casos los conflictos son relativamente sencillos de decidir en línea de principio, aunque quizá no lo sea tanto gestionar su resolución. Y por eso la dificultad mayor en la gestión de la multiculturalidad recae sobre los jueces, porque el legislador tiende a no advertir la necesidad de esa finura en el trato y porque la gestión de la diferencia es sobre todo tarea del juez.

Lo que he tratado de apuntar, insisto, con carácter introductorio y muy general, podría resumirse en algunas sugerencias modestas. Enunciaré tres, que condensan lo dicho hasta aquí, porque, a mi juicio, toda discusión acerca de los desafíos que plantean las sociedades multiculturales en el orden jurídico y político que pretenda ir más allá de la retórica y hacer posible la adopción de soluciones aceptables para todos requiere tres condiciones: realismo, paciencia, y voluntad de negociación sin exclusiones, en el marco de los principios de legitimidad democrática.

- (a) Realismo para no dramatizar de forma superflua (como cuando se identifica la multiculturalidad como barbarie, como cáncer de la democracia), para entender a las demandas reales y no sus caricaturas (las que equiparan siempre las reivindicaciones multiculturales con exigencias incompatibles con los derechos humanos), para evitar discusiones esencialistas. Realismo para reconocer que las sociedades multiculturales plantean sobre todo viejos problemas, aunque las exigencias en que estos se concretan varían según los agentes de cada forma de manifestarse la multiculturalidad (flujos migratorios, minorías nacionales, lingüísticas, culturales, poblaciones indígenas, pueblos sin estado, etc). Realismo para admitir, finalmente, que como ya nos sucedía, hay conflictos frente a los

cuales no queda más alternativa que dirimirlos de una forma que, con toda la fuerza argumentativa o justificatoria de que se les trate de dotar, no será convincente para todas las partes.

Porque lo que plantean las demandas de reconocimiento de la multiculturalidad no es tanto elaborar el catálogo de las *verdaderas identidades* con derecho de presencia en nuestra sociedad, sino algo mucho más importante y no precisamente novedoso: los problemas de acceso y participación política, económica y cultural de los diferentes grupos sociales y en particular de aquellos que no consiguen igual integración en la distribución del poder y de la riqueza, debido a su diferencia cultural, real o presunta. La conciencia de este trato injusto, de este déficit de reconocimiento que va más allá de la mera discriminación y que no puede ser satisfecho con el sucedáneo de la tolerancia ni con el sofisma de la neutralidad que deja intacta la desigualdad constitutiva, es lo que cuestiona la suficiencia e idoneidad de los mecanismos de la democracia liberal para hacer frente a la gestión de la sociedad multicultural.

- b) Paciencia, que significa la necesidad de comenzar por aceptar el carácter multicultural de nuestras propias sociedades y prepararse para gestionar democráticamente sus consecuencias. Y eso obliga ante todo a descubrir su multiculturalidad interna —previa pero soterrada—, pues la gestión política de la diversidad cultural ha consistido sobre todo en negar, en eliminar esa diversidad, desde un modelo —el de los Estados nacionales— que en la mayoría de sus manifestaciones históricas obedece a la obsesión de la homogeneidad y de unidad e ignora la distinción entre diferencia y desigualdad, entre igualdad y uniformidad, entre cohesión y homogeneidad, entre unión y unidad. Paciencia, porque obliga además a aceptar la complejidad, lo que añade dificultad a la gestión democrática de esas sociedades. No valen las recetas simples, los atajos (el del asimilacionismo brutal o el del ciego relativismo que ignora los conflictos), y por eso aquí no hay soluciones mágicas, a corto plazo. No todas las instituciones y prácticas culturales son la cliteroctomía, ni todas las reivindicaciones de reconocimiento de derechos específicos consisten en quemar a la viuda en la pira funeraria del marido. Pero tampoco cualquier hecho añejo comporta derecho. Y además, la primacía de los derechos no es una receta simplista. Baste con pensar un momento, sin salir de nuestra tra-

dición cultural, en los dilemas que plantea el reconocimiento del derecho a la vida y a la libertad personal.

- c) **Negociación sin exclusiones.** La democracia pluralista exige una lógica garantista e inclusiva, que postula la noción de igualdad compleja, de soberanía compartida o consociativa, de ciudadanía diferenciada o multilateral, que cumpla con la función identitaria sin eliminar la igualdad básica en soberanía y derechos. Postula asimismo tomar en serio cultura y reconocimiento como bienes primarios, como necesidades dignas de satisfacción, con consecuencias jurídicas y políticas. Y eso nos obliga a discutir acerca de las condiciones para **negociar** la participación igualitaria en el espacio público, **desde la pluralidad**, sin que ello destruya ni la cohesión ni la igualdad. Todo esto exige un debate sosegado, político y jurídico, no metafísico o religioso, como he recordado en ocasiones, evocando a Rawls, es decir, un debate que se aleje del dogmatismo y del prejuicio de quienes predicán en favor o abominan en contra como si fuesen virtudes teologales o pecados capitales. Un debate acerca de la conveniencia de medidas de discriminación positiva o acción afirmativa para conseguir la integración de quienes, por el hecho de su diferencia, se ven privados de participar en el espacio público en términos de igualdad. Un debate que permita garantizar la voz y la capacidad de participar en la decisión (también como minoría discrepante) a todos. Es importante asegurar que se pueda obtener acuerdos desde el respeto a los derechos y a las reglas de juego democrático, pero aún lo es más garantizar ante todo el respeto por el disenso, que es el punto de partida y no un molesto coste subsidiario. Porque, como luego tendré ocasión de insistir, lo más valioso en términos democráticos es el mantenimiento del espacio de disenso razonable, que es la garantía de que todos pueden intervenir en el espacio público con un mínimo de condiciones de equidad. Y a ese propósito, creo que la noción de igualdad compleja, que trata de combinar redistribución y reconocimiento frente a la desigualdad y la desventaja (la exclusión), tal y como la formulan entre otros L Ferrajoli o B Santos, es útil. Podríamos resumirla en el criterio formulado por el segundo: "las personas y los grupos sociales tienen el derecho de ser iguales cuando las diferencias les hacen inferiores y derecho a ser diferentes cuando la norma de igualdad les homologa indebidamente de forma uniforme".

LA EDUCACIÓN CÍVICA, UN IMPERATIVO

La necesidad de una asignatura de educación cívica desde los primeros años de enseñanza obligatoria (ESO) parece difícilmente discutible, y un gobierno progresista debe considerarla como objetivo prioritario. Así lo ha entendido el Gobierno Sánchez, por boca de su portavoz y ministra de educación, la señora Celaa. Al mismo tiempo, a nadie se le ocultan las dificultades para obtener un consenso sobre ello. Esas dificultades no nacen sólo del obstáculo mayor que siempre supone la perspectiva partidista —factor decisivo del fracaso de las reformas educativas—, sino también de un argumento que se debe atender: cómo definir los contenidos, cuando resulta obvia la exigencia de respetar el legítimo pluralismo social, ideológico, doctrinal. Dicho de otra manera, en una sociedad democrática, es decir, plural, donde es perfectamente legítimo sostener diferentes principios, valores, concepciones éticas ¿cómo determinar cuáles son los valores cívicos, éticos, que nos dicen que hay que enseñar? ¿Dónde encontramos esa ética cívica común de la que nos hablan? ¿Cómo se establece ese consenso de valores y principios? Porque el problema de esas recetas éticas es que, en el fondo, chocan siempre con el problema del cognoscitivism ético y, sobre todo, con una tesis básica de la democracia liberal, la que proscribe imponer una idea particular de bien.

A mi juicio, probablemente la vía más adecuada para construir, para hacer viable ese consenso necesario sobre valores, pasa por superar la identificación habitual de ese proyecto pedagógico exclusivamente con la enseñanza (sic) de “la ética” y (sic) los “valores cívicos y éticos”. Es una solución más sencilla, más civil, más laica y con referentes objetivables que van más allá de la sabiduría de nuevos clérigos, sabios o gurús que nos aleccionan sobre los verdaderos valores y principios.

La propuesta que sostendré arranca precisamente de recordar que, en una sociedad plural, la única ética pública que puede aspirar a un reconocimiento oficial y, por tanto, a ser enseñada y aun impuesta sin que ello plantee problemas de libertad, son los derechos humanos. No quiero decir que la tesis de su universalidad no sea criticable —desde luego, matizable—, pero en democracia imponer valores choca con el respeto al pluralismo y por tanto hay que ir con tiento. Y si debemos respeto a los diferentes y legítimos sistemas o representaciones del mundo y de los valores, los únicos valores y principios éticos que pueden y deben ser contenido educativo indiscutible, porque son los únicos que cabe refor-

zar con imposición exigible bajo sanción, están claros. Son los derechos humanos.

LA ÚNICA ÉTICA PÚBLICA EXIGIBLE ES LA QUE LOS CIUDADANOS ACUERDAN DEFENDER Y PROTEGER

Me parece que esa es la conclusión a la que conduce la acertada tesis habermasiana de la “emigración de la ética pública a la Constitución”. En una sociedad democrática, plural, deben poder tener derecho a expresión todas las diferentes ideas de bien, las propuestas éticas, las diferentes teorías de la virtud (sobre todo, de las virtudes que deben contar en el espacio público). Pero ¿cómo elegir entre ellas? ¿Cabe imponer una sobre otras? ¿Con qué criterio? La respuesta de Habermas me parece convincente: en la medida en que las Constituciones, en su parte programática, incluyen ese contenido de ética pública de aspiración universal y con fuerza de exigir que son los derechos humanos, no cabe discusión. Y, además, esta solución cuenta a su favor con la característica de certeza que otorgan unas fuentes positivizadas difícilmente discutibles. El ejemplo de la Constitución española de 1978 es claro: junto a un catálogo de derechos inspirado en la arquitectura universal del sistema de derechos que ha construido la ONU y en el sistema regional europeo de derechos humanos, hay una remisión interpretativa al propio sistema, que no es entendido como un catálogo cerrado, algo sobre lo que volveré después. Por tanto, a la pregunta ¿qué enseñar?, la respuesta es sencilla: los derechos humanos contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, los Pactos de derechos humanos de Naciones Unidas de 1966, el sistema de Convenios de las propias Naciones Unidas, comenzando por el primero, el Convenio para la eliminación de todas las formas de discriminación de las mujeres (CEDAW). Y, tal y como resulta evidente, en un Estado europeo, cabe añadir para mayor precisión el Convenio europeo de derechos y la Carta Social europea.

Esta “solución” no es ningún descubrimiento copernicano. Se trata, por lo demás, de un mandato reiterado por la propia ONU, desde el propio artículo 26.2 de la Declaración de 1948, en el que se señala precisamente la enseñanza de los derechos humanos como contenido del derecho a la educación: “La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales”. La Agencia especializada de

la ONU para la educación, UNESCO, ha insistido en el enfoque de una educación para los derechos humanos.

Por eso propongo la introducción en la ESO de una asignatura obligatoria de derechos humanos, que ponga el foco de modo específico no sólo en la dimensión cognitiva (aprender una lista de derechos y su contenido), sino sobre todo en su verdadera razón de ser, en su utilidad: el empoderamiento en los derechos humanos desde niños. Se trata de hacer ver que los derechos humanos son un *work in progress* y que esa tarea nos concierne a todos. También a los niños. En otras palabras, los derechos humanos no han de ser vistos sólo como una cuestión a discutir en foros institucionales, sino como parte de las competencias que los niños deben adquirir para poderlos ejercer, para luchar por ellos, para poder ser ciudadanos activos y críticos.

LA CULTURA DE LOS DERECHOS HUMANOS CONSISTE EN APRENDER A LUCHAR POR LOS DERECHOS DE TODOS

Algunos han podido argüir que esa enseñanza debe ser transversal y está implícita en el propio modelo de educación pública, en la medida en que los derechos humanos inspiran (deben inspirar) todos los contenidos curriculares y tienen (deben tener) reflejo en la práctica docente misma. Pero parece claro que eso es insuficiente a la hora de transmitir conocimiento y formación en la cultura de los derechos humanos.

Conviene insistir en ello. La cultura de los derechos humanos no consiste sólo en el conocimiento de declaraciones, convenios o textos constitucionales sobre derechos humanos. Se trata de entender por qué y para qué existen los derechos humanos. Para eso, hay que explicar

la lucha por el reconocimiento y garantía de los derechos humanos, comenzando por los derechos de los más vulnerables, la necesidad de la igual libertad en ese reconocimiento y garantía de los derechos, los instrumentos para luchar contra las violaciones más graves de los derechos de los niños, derechos de las mujeres, de la lucha contra la explotación infantil y la violencia de género, por citar ámbitos prioritarios. Pero también contra las muy frecuentes manifestaciones de acoso, violencia y discriminación en la escuela. Esa es la manera de combatir la falta de respeto y reconocimiento a todo otro y, por tanto, amenazas como la xenofobia, el racismo, el machismo, el desprecio al otro. Prejuicio y discriminación se combaten con conocimiento práctico de los derechos

humanos. Por eso su enseñanza debe constituir un instrumento prioritario de cualquier sistema público educativo.

Hablo de cultura de los derechos y, por definición, eso implica la oposición a cualquier fundamentalismo. También el fundamentalismo de los derechos humanos que pretende que existe un catálogo cerrado, que se ha formulado de una vez para siempre y por tanto no caben nuevos derechos ni nuevos sujetos de derechos. El fundamentalismo de quien sostiene que los derechos humanos —mis derechos— son verdaderos y absolutos y, por tanto, que no hay conflictos de derechos que no tengan solución objetiva en ese verdadero catálogo. No es así: no hay, por definición, ningún derecho absoluto. Ni siquiera lo es el sabio principio propuesto por John Stuart Mill en *On Liberty* (“evitar el daño a otro”), porque a veces hay que enfrentarse a decisiones que implican siempre un daño para alguien. Y a menudo nos encontramos ante conflictos de derechos que son verdaderos casos difíciles, en los que la solución, la prioridad de este o aquel derecho, no es para nada evidente. Sobre todo si, para poner un ejemplo, no tenemos claro que el primero de los derechos no es la vida, entendida como obligación, sino la libertad. Y si tenemos en cuenta también que, incluso en la declaración universal, hay matices culturales (entre otros, de la cultura patriarcal) que deben ser objeto de deliberación y revisión. No: la enseñanza de los derechos humanos no debe ser una especie de catecismo laico en el que los dogmas de esta o aquella iglesia son sustituidos por los dogmas de 1948. No es así porque, como siempre que entra en juego la razón práctica, tal y como enseñó Kant, esta no nos ofrece un contenido de verdad necesaria e intemporal, sino de razonabilidad, para decidir, juzgar, justificar nuestras acciones. Y la razonabilidad apela a la aceptabilidad de argumentos, es decir, al protagonismo del público en una discusión abierta a toda crítica.

Consiste en aprender a luchar por los derechos, que son nuestros, de todos: los señores de los derechos no son esta o aquella institución, este o aquel sabio (académicos, legisladores, jueces). Es de los seres humanos, organizados como ciudadanos, de donde nace la necesidad de ensanchar esa condición para que sea lo más plural e inclusiva posible.

Se trata, en fin, de aprender que las instituciones jurídicas y políticas (comenzando por leyes y tribunales) adquieren sentido si sirven a ese objetivo, la mejor garantía de la igual libertad de todos. Entender así los derechos no como barreras para el espléndido aislamiento de unos cuantos

privilegiados (tal y como con toda justicia denunciara Marx en la *Sobre la cuestión judía*), sino como puentes que nos ayuden a convivir y construir una sociedad cada vez más decente, sin exclusiones.

En ese sentido, la tesis habermasiana de la emigración de la ética pública a las Constituciones, adquiere un sentido preciso: en la medida en que las Constituciones, en su parte programática, incluyen ese contenido de ética pública de aspiración universal y con fuerza de exigir que son los derechos humanos, cuyas fuentes positivizadas son indiscutibles, la respuesta a los valores cívicos que hay que enseñar resulta evidente. La arquitectura universal del sistema de derechos que ha construido la ONU es la referencia más sencilla: la Declaración universal de los derechos humanos, los Pactos de derechos humanos de Naciones Unidas de 1966, el sistema de Convenios de las propias Naciones Unidas, comenzando por el primero, El Convenio para la eliminación de todas las formas de discriminación de las mujeres (CEDAW).

Por otra parte, se trata de un mandato reiterado por la propia ONU, desde el propio artículo 26.2 de la Declaración en el que se señala precisamente la enseñanza de los derechos humanos como contenido del derecho a la educación: "La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales;"

La Agencia especializada de la ONU para la educación, UNESCO, ha insistido en el enfoque de una educación para los derechos humanos (así, por ejemplo, <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001318/131836s.pdf>).

En ese sentido, la introducción de una asignatura de derechos humanos, que ponga el foco de modo específico en la lucha por el reconocimiento y garantía de los derechos humanos de los más vulnerables y en la necesidad de la igual libertad en ese reconocimiento y garantía de los derechos, y en los instrumentos para luchar contra las violaciones más graves de los mismos, comenzando por los derechos de los niños, por los derechos de las mujeres, por la lucha contra la explotación infantil y la violencia de género, por citar dos ámbitos prioritarios, constituye un instrumento prioritario de cualquier sistema público educativo.