

LA «CULTURA JURÍDICA» Y EL «PLURALISMO JURÍDICO». PROBLEMAS DE DEFINICIÓN.

MARÍA LEONOR SUÁREZ LLANOS

1. Existen términos especialmente elegantes. Uno de ellos es el de «cultura». Esa elegancia adquiere aún mayor brillo cuando es adjetivada para definir a la «cultura jurídica», por mucho que no se sepa muy bien en qué consiste.

En este trabajo argumentaremos en favor de la siguiente propuesta (que puede inicialmente aparentarse un tanto conflictiva). La apelación en el marco jurídico al término cultural responde, bien a cierta inconsciencia acerca del entramado substantivo que el término cultura pretende objetivar; bien al interés, encubierto tras un término emotivo, de imponer normativamente particulares contenidos valorativos propios a los grupos de poder tradicionalmente establecidos; bien a un recurso estético que no incorpora ni pretende nada. Como los dos primeros propósitos nos parecen inaceptables, y el tercero, además de nada, sólo agrega confusión, proponemos que, la comprensión y el desarrollo político-jurídicos se aparten del concepto objetivo de la «cultura jurídica» para vincularse a una concepción actualizada de «pluralismo jurídico».

El debate que nos interesa, no pretende descubrir ni el origen, ni la evolución histórica, ni una definición para el término cultura, sólo cuestiona problemáticamente algunas de las proyecciones actuales de esa cultura en el marco político-jurídico.

2. Las definiciones del término «cultura» son tantas y tan diversas que abarcan casi cualquier pretensión denotativa. La cultura pue-

de entenderse: como definición étnica y antropológica¹. Como «costumbres, perspectivas o *ethos* de un grupo o asociación; por ejemplo... cultura gay, cultura burocrática» (Kymlicka, 1996, 35). Como «conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época o grupo». Como «sistema social complejo»². Como «(t)ransformación planificada (racional) del entorno»³. Como «léxico compartido de tradición y convención»⁴ (Dworkin, 1985, 231). Como «civilización moderna, urbana, secular e industrializada, en contraste con el mundo feudal, agrícola, teocrático...»⁵ (Kymlicka, 1996, 35). Como acto y efecto del aprendizaje subjetivo de las capacidades y hábitos que distinguen al individuo «de las personas rústicas, incultas, ineducadas» (García Sierra, 2000, 408). Como satisfacción individual de las necesidades fundamentales⁶. Como forma normativa de civilización humanista o que expresa un pasado cultural bondadoso. Como conjunto de contenidos (literatura, teatro, música, folclore,...) circunscritos para su promoción por instituciones públicas y privadas (p.ej., la «cultura» del Ministerio de Cultura, la «cultura» de las casas de «cultura», diría MALRAUX, las «catedrales del siglo XX», la «cultura» de las concejalías de cultura)...

¹ Se trata del «complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, Derecho, costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad» (Tylor, 1996, 14, 226) de cada círculo de cultura en sentido etnográfico, p.ej., la cultura maya o egipcia.

² «(S)istema común de vida de un pueblo que resulta de su historia, de la adaptación entre esa población humana y el medio ambiente en que habita, y transmitido socialmente... mediante técnicas productivas... estructuras organizativas a nivel económico, social y político, y concepciones de vida, de tipo científico, mitológico, ético, religioso... operantes de modo consciente e inconsciente» (Gómez García, 1991, 171).

³ Al respecto, González García, 2000, 127).

⁴ Por eso, «los pueblos, aunque no pasen por cultivados, tendrían una cultura» (Hell, 1994, 19).

⁵ La cultura como «civilización» es segmentada por la noción de «progreso», universal y único, porque se considera «a la civilización» como «la fase final... y madura de las diversas culturas, algo así como el <<punto y final>> en el que todas las culturas en desarrollo terminarían por confluir» (García Sierra, 1996, 411). La relación entre cultura y civilización es problemática, ya no sólo porque para un sector la cultura no se puede identificar sólo con la cultura civilizada, sino porque para muchos, debido a la gran influencia germánica del anti-Ilustración HERDER, «cultura» y «civilización» son términos antagónicos.

⁶ «(R)etendremos cuatro: comer, habitar, hablar y comunicar, amar» (Hell, 1994, 25).

El problema de estas definiciones de cultura y de otras muchas con las que podríamos continuar —cultura religiosa, política, científica,..., del *body form*, del ministerio de turno, culinaria, del Mac-Donald, de la mutilación femenina, de Whitman, nacional, jurídica, de la guerra, de la ayuda humanitaria, de la tolerancia, de fronteras— es que proponen deslumbrantes figuraciones poéticas pero no definen con rigor ni la cultura⁷, ni sus adjetivizaciones, ni por qué y cuál es el grupo culturalmente vinculado.

Simplificando la taxonomía cultural, proponemos una clasificación cruzada que diferencia, de un lado, la cultura «en sentido fuerte» y «en sentido débil». Y, de otro, la «cultura en sentido objetivo», moderno, y «en sentido subjetivo» o antiguo.

La «cultura en sentido fuerte» refiere una comprensión centrada en un único foco de significaciones previa y homogéneamente definido.

La «cultura en sentido débil» reconoce diversos y dispersos focos significativos y gran amplitud de influencias y posibilidades de pertenencia individual. Entender la cultura en sentido débil supone cruzarse con la caracterización antigua de la misma que, proveniente de la ubérrima época griega, denota su significado subjetivo (subjetal).

La evolución del sentido antiguo y subjetivo de la cultura da lugar a la acepción moderna de la «cultura», que poseerá un significado objetivo (objetual)⁸.

El sentido de la cultura que a nosotros aquí nos interesa, y que limita nuestros argumentos, se refiere a su significación moderna y se solapa con el sentido fuerte de la cultura buscando una proyección político-jurídica.

Contra la primera ilustración, sofista, fría y cuestionadora y retando el afán racionalista de la segunda ilustración de homogeneizar y civilizar el mundo conforme a una perspectiva cosmopolita de presupuestos racional-individualistas, se proclamó una reacción

⁷ Véase complementariamente Hell, 1994, 21.

⁸ Y permite su uso gramatical substantivizado, p.ej., Filosofía de la cultura. La noción objetual de cultura requiere, para definirse, oponerse a la noción subjetal (al respecto, García Sierra, 2000, 408).

rehabilitadora de la particularidad-contextualizada⁹. El romanticismo y el historicismo sirven a SAVIGNY y HERDER y a BURKE, BONALD y De MAISTRE para defender la diversidad e identidad de las naciones, los pueblos y las etnias sobre la base de un concepto de «cultura» referido a las maneras de pensar, obrar y sentir comunes al particular grupo humano¹⁰. La cultura se refunda, pero ya no en el individuo, sino en la cadena supraindividual que da lugar a la «tradicición»¹¹. Los conceptos de origen, historia, prejuicio, autoridad y propiedad se aúnan en un esfuerzo reconstructivo de la tradición, como clave cultural objetiva y de función reivindicativa.

Esta moderna concepción fuerte de la cultura se caracteriza por su función ideológico-reivindicativa de la unidad y la homogeneización normativa frente al enemigo cultural. Pues bien, nuestro interés no se centra en sus virtudes como guión de tragedia o de comedia. Sino en sus defectos como argumento político-jurídico¹².

3. La conexión del concepto moderno de cultura con el de producción clarifica el sentido en el que apelamos a la función ideológica de la cultura¹³.

El vínculo cultura-producción destaca que la cultura resulta en sus sentidos públicos relevantes de las condiciones fácticas —socia-

⁹ MONTESQUIEU, ROUSSEAU y KANT son los portadores de una comprensión universalizadora, evolucionada y civilizada de la cultura. El problema, se dice, es que «se ha lanzado al niño fuera de la bañera... se ha creado un monstruo: un individuo universalizado que es ajeno a todo lo que hace a la gente humana, por lo que ésta condenado a ser una mera abstracción» (Raz, 1998, 194)

¹⁰ «(L)a "concauidad subjetiva individual", hipostasiada o sustancializada, ya podría quedar definitivamente desbordada o "reabsorvida"» (Bueno, 1996, 58).

¹¹ Para HERDER, existen múltiples líneas de desarrollo tradicional que dan lugar a la aparición de las diversas culturas. Como existen múltiples tradiciones, existen múltiples culturas que caracterizan a los distintos pueblos y dan sentido y definen a los hombres. Si bien, en HERDER la defensa de lo local y particular frente al universalismo ilustrado, precedente del nacionalismo y el populismo, aún no tiene el carácter reaccionario y conservador del curso del s.XIX (Berlin, 1992, 211) —aunque «no está tan lejos de ello. Porque... llega a defender la necesidad del despotismo y de los prejuicios...» (Lamo de Espinosa, 1995, 40)— (véase Meinecke, 1983, 372-373 y Kohn, 1984, 358).

¹² Y que han servido a la dominación imperialista, a la resistencia colonial y a las dictaduras totalitarias.

¹³ Atiéndase al respecto a Bueno, 1996, 82-ss.

les, económicas, políticas, religiosas...— que se superponen conforme a las condiciones de mantenimiento del sistema más propicio. La cultura es el cultivo o producción del sistema global mismo¹⁴.

La cultura en sentido objetivo no se sostiene sólo, porque no puede, por su eficacia privada, sino por las funciones públicas que satisface. Su función ideológico-pública fundamental consiste en su reivindicación de las condiciones materiales que dan sentido y continuidad al substrato sustantivo proclamado culturalmente¹⁵. Para ello se refuerza valiéndose de su «hipotético» asiento tradicional, afirmándose como resultado del proceso histórico de sedimentación de la identidad esencial y valorativa de un grupo. De esta forma, las funciones que cumple la cultura en sentido objetivo se vinculan a las funciones de la tradición —normativa, hermenéutica, de legitimación de la institucionalización política de la comunidad particular y de definición de la identidad colectiva e individual¹⁶—. Es decir, la cultura proyecta en sentido moderno sus funciones normativa, envolvente, identificatoria, orgánico-viviente y excluyente.

Consecuencia. La cultura en sentido objetivo se desvincula de la universalidad conforme al argumento del relativismo cultural. Y, al justificarse su función reivindicativa, en virtud de su mismo substrato, su pretensión se vuelve normativa. Se trata de: primero, establecer los grupos políticos a los que considerar propiamente étnicos de raza o religión. Luego, se vincula esa particularidad a una forma de folclore y de patrón normativa que se considera valioso respecto

¹⁴ Véase en este sentido, Harris, 1987, 312-313.

¹⁵ Siguiendo el criterio de van DIJK de asimilar la idea del grupo a la cultura de los grupos, se dirá que la cultura victoriosa es grupal, reivindicativa dominante e implica oposición a la comprensión cultural de otro grupo dominado. Pues, «cada grupo social o formación que ejerza una forma de poder o dominación sobre otros grupos podría asociarse con una ideología que funcionaría específicamente como un medio para legitimar o disimular tal poder... (T)ambién los grupos que resisten tal dominación tendrían una ideología para organizar sus prácticas sociales» (van Dijk/1999, 181). «(N)o existen ideologías privadas» (*idem.*). «(L)as ideologías y la condición de grupo parecen definirse mutuamente» (*idem.*, 183).

La fe, la religión o el cristianismo, la política, la economía, no son en sí mismas cultura. Son manifestaciones que concretan y regulan las condiciones materiales sobre las que se organiza el entramado de los denominados grupos culturales ofreciéndoles, en su conjunto, el paraguas ideológico que sirve de parámetro valorativo de las disidencias individuales (véase, Hell, 1994, 21-22).

¹⁶ Complementariamente, Suárez Llanos, 2001, 25-ss.

de todos los miembros del grupo político, por lo que merece ser reivindicado¹⁷. E inmediatamente después se proclama el *status* de igualdad de toda política ético-folclórica por ser inconmensurable para todo patrón racionalista, imperialista y etnocéntrico. La consecuencia colateral es que las diferencias internas al grupo cultural se vuelven normativamente inaceptables, pues «la identidad implica unidad en sí y diferencia de los demás»¹⁸ (Bueno, 1996, 174).

Tras la II Guerra Mundial, y las profundas reorganizaciones políticas y éticas a que dio lugar, y que animaron el uso del concepto de identidad cultural de un pueblo, la ideología y las funciones de la cultura se desarrollan con especial intensidad y a distintos niveles, pero finalmente centradas en torno al concepto de nación. La cultura, ahora vinculada al concepto de nación, que atrajo hacia sí al del Estado para moldearlo substantivamente, justificará particulares selecciones normativas respecto de cada grupo humano. El problema, nos aparece, es que esta definición objetivista, nacional, de la cultura «se basa en una concepción sustancial de la cultura que le impide responder a las demandas de los miembros de los grupos que se enfrentan a la discriminación»¹⁹ (Gianni, 2002, 41).

4. La controvertida definición moderna de la cultura multiplica su dificultad cuando se trata de centrar una noción de la «cultura jurídica» que, así, pasa a enfrentarse a «importantes problemas metodológicos y conceptuales» (Nelken, 1996 a), 2).

Los conceptos de «cultura legal» y «cultura jurídica» son bien conocidos en la Europa continental, en amplia medida, gracias a la influencia de la Escuela Histórica y su visión de Europa y el mundo

²⁰ Se trata de hacer cierta la extendida consideración sociológica acerca de la diferencia entre el Derecho escrito y el Derecho en acción (véase complementariamente, Ehrmann, 1976, 4-ss.).

²¹ En este último sentido, Erh-Soon Tay, 1985, 166.

¹⁷ Al respecto, García Sierra, 2000, 428-429.

¹⁸ Consecuentemente, el individuo que trata de reformar lo que cree una normación cultural desvaliosa (p.ej., una discriminación) no se considera un reformador, sino un transgresor (Tulley, 1998, 276-277).

¹⁹ Ratifica el carácter esencialista y descriptivamente incorrecto de la cultura, Tully, 1995, 7-17. Y es que, «la reflexión sobre las limitaciones de un *nosotros* historiográfico, arrojado hacia atrás en el tiempo, da como resultado una línea argumental de afinidades y contrastes, de herencias y repudios sin otro fundamento que el capricho, el interés o los prejuicios de quien escribe el relato» (Ridao, 2000, 259).

como un lugar de convivencia de múltiples culturas que incorporan y dan sentido a particulares sistemas jurídicos de espíritu cultural propio y diferenciado. Allí donde el brillo de la nación tuvo mayor esplendor y el nacionalismo venció, el concepto de «cultura legal» adquirió un más fructífero uso inicial. Sin embargo, en parte es novedoso en el marco del *Common Law* y de su *Jurisprudence*. En éste marco han tenido gran repercusión los trabajos de L.M.FRIEDMAN.

La actualidad del concepto de «cultura legal», dice FRIEDMAN, se deriva de su aspiración por superar la visión positivista y exclusiva del Derecho formalizado. Se trata ahora de promover una contextualización y una materialización que enriquezca el sentido de la juridicidad²⁰. Para ello se destaca el carácter ideológico de la visión racional-positivista, formal y avalorativa del Derecho y de su afán de imponerse sobre culturas tradicionales²¹. Y se procura responder constructivamente a la promesa de una ciencia jurídica rigurosa, universal, objetiva y verificable, pero ahora substantiva.

4.1. Las definiciones de la cultura jurídica son muy diversas. Lo reconoce, p.ej., TAMANAHA, antes de definirla como «las ideas acerca del Derecho, el conocimiento, las creencias y las actitudes de los especialistas jurídicos» (Tamanaha, 2001, 127).

4.1.1. Una de las vías que recurrentemente recorren los defensores y cultivadores de la «cultura legal» es la apelación a «la dimensión tácita del Derecho» que brota al considerar el vínculo constitutivo entre el Derecho y la tradición cultural. Así, destacan que, «tanto en las sociedades primitivas como en las desarrolladas, la cultura legal es un vehículo fundamental para transmitir los valores de la tradición» (Ehrmann, 1976, 8). Que la cultura jurídica se define como «un conjunto de actitudes fuertemente vinculadas e históricamente condicionadas acerca de la naturaleza del Derecho, su rol social y político, la organización y operatividad del sistema legal, el modo en el que el Derecho es o debería ser elaborado, aplicado, estudiado, perfeccionado y enseñado. La tradición legal relaciona al sistema legal con la cultura de la que es una expresión parcial» (Merryman, 1969, 2). Que la tradición legal adquiere presencia autoritativa a partir de su «transmisión», institucionalizada o no, «de continuidades reales o imaginadas entre el pasado y el presente» (Krygier, 1986, 250).

²⁰ Se trata de hacer cierta la extendida consideración sociológica acerca de la diferencia entre el Derecho escrito y el Derecho en acción (véase complementariamente, Ehrmann, 1976, 4-ss.).

²¹ En este último sentido, Erh-Soon Tay, 1985, 166.

Conforme a tales planteamiento se confirma que para conocer el Derecho no hay que realizar novedosos descubrimientos, sino sacar a la luz, como pretendiera DWORKIN, lo ya evidente, lo que forma parte de la tradición que conforma el modelo de razonamiento y valoración. Porque «el Derecho es una práctica profundamente tradicional y debe continuar siéndolo» (Krygier, 1986, 239). En particular, para KRYGIER, un aspecto central del Derecho es la tradición legal, al estar constituida por un pasado real o imaginario fundamental para constituir y comprender el presente legal al poner de manifiesto las creencias, opciones, valores, decisiones, mitos y rituales cimentados durante generaciones. El pasado real o imaginario de la tradición jurídica justificaría, a su vez, su carácter obvia y naturalmente autoritativo²². No se trata de negar radicalmente la posibilidad de cambio, sino de comprender que el Derecho es interpretación que sólo puede darse hermenéuticamente en la tradición a la que texto e intérprete pertenecen. El análisis de la tradición jurídica exige contemplar y acoplar su complejidad, aunque sin negarla. Y, esto, a su vez, exige contemplarla como proceso o actividad de comunicación y transmisión de elementos culturales entre generaciones y, también, como objetivización de depósitos históricos, de herencias actuales de pasado²³. Es verdad que KRYGER reconoce que existen muchas tradiciones inaceptables pero, en cualquier caso, afirma una presunción en favor del valor objetivo y de comunicación de la tradición, aunque con ella se contradiga una valoración subjetiva de la misma²⁴. Afirmaciones éstas, nos parece, que pueden verse abocadas a renunciar a la crítica de las formas degeneradas de actuar y valorar, es decir, de la injusticia, la explotación, la tiranía...

Aún es preciso continuar desgranando el sentido de la «cultura jurídica». Y al respecto nos será útil el planteamiento y las concreciones de FRIEDMAN.

Para FRIEDMAN, el concepto de «legalidad» es amplio, a lo que se une la imposibilidad de ofrecer una definición «verdadera» de

²² Y es que, «(l)as tradiciones legales ofrecen sustancia, modelos, ejemplos y un lenguaje en el que hablar dentro de y sobre el Derecho» (Krygier, 1986, 244). Por eso es tan difícil para el participante dar un paso atrás respecto de esas tradiciones y para el extraño incorporarse a ellas y entenderlas. Y, por eso, ningún buen jurista confía en la positividad, sino que indaga en la «dimensión tácita del Derecho» que alberga la tradición. Porque es ésta la que adquiere verdadera normatividad (al respecto, *idem.*, 246-250).

²³ Sigue aquí a SZACKI, en Szacki, 1971, 97-ss., véase Krygier, 1986, 254-ss.

²⁴ Al respecto, Krygier, 1986, 257, 261-262.

Derecho²⁵ y de una ciencia del Derecho, dada la naturaleza de éste (aunque si quepa aplicar la ciencia al Derecho).

El sistema jurídico tendría tres elementos: la «estructura», la «substancia»²⁶ y el «mundo social». El «mundo social», a su vez, resulta del sistema legal, y está determinado por las «fuerzas sociales» que, como a FRIEDMAN, nos interesan especialmente porque dan sentido y origen al sistema jurídico en cuestión.

Las «fuerzas sociales» son «en sí una abstracción» (Friedman, 1975, 15), porque no actúan mecánica y directamente sobre el sistema legal, sino como factores derivados de lo que la gente quiere, espera o actúa respecto de ese sistema legal. La «cultura legal» interactúa con la estructura y la substancia concretando el sistema legal al especificar lo que está bien y mal y es más o menos útil. Por eso, la cultura legal es: «aquella parte de la cultura general (costumbres, opiniones, formas de hacer y de pensar) que conduce a las fuerzas sociales hacia o lejos del Derecho en diversas formas» (*idem.*, 15).

El problema de esta difusa visión de la cultura legal es que se vuelve confusa, cargando a los argumentos con importantes responsabilidades de indefinición.

Concretamos el objeto de nuestras preocupaciones. El concepto de cultura legal, igual que el de cultura en general, puede carecer del imprescindible rigor hasta transformarse, respecto de los aspectos cruciales, en teóricamente incoherente. Esto es el resultado, no del defecto de una argumentación en particular, sino de «problemas generales que acompañan el uso del concepto «cultura» como un concepto explicatorio de los análisis teóricos del Derecho» (Cotterrell, 1996, 14). A modo de apunte, y aunque no es éste el momento de discutir el sentido de los principios y *standards* valorativos que se pretenden actuando en el marco del sistema jurídico, pensemos en la intrincada discusión sobre, ya no la valoración, sino la consistencia misma de los *standards* culturales, jurídicos, su diferencia de los hábi-

²⁵ Al respecto, Friedman, 1975, 10-15.

²⁶ La «estructura» es la delimitación formal que resulta del cuerpo institucional del sistema manteniendo al proceso dentro de sus límites, la existencia de tribunales y la asignación de sus funciones es una manifestación de la estructura del sistema. La «substancia», por su parte, se integraría por el conjunto de reglas substantivas y referidas a cómo las instituciones deberían comportarse (véase Friedman, 1975, 14).

tos, su vinculación a las costumbres, su derivación de la ley, su función, a pesar de todo, de completar la ley cuando ésta dice poco e incluso contradecirla si dijera algo impertinente, su naturaleza crítica de las conductas sociales, aunque su fundamentación se encuentra en esas mismas conductas sociales, porque incorporan una pretensión de corrección frente a conductas incorrectas...²⁷.

4.1.2. Tras este, aunque breve, entrometido *excursus* volvemos a donde estábamos, la objeción a cuanto de confuso presentaba la definición de cultura jurídica de FRIEDMAN. Respondiendo a la misma, tratará el acusado de limitar el exceso de vaguedad de su narración. Para ello, destaca que los individuos y los grupos poseen intereses, valores y demandas que dan lugar a las fuerzas sociales relevantes para conformar el sistema legal. Por eso, «el Derecho de cada país es único, porque las culturas legales constituyen cuerpos de costumbres orgánicamente vinculadas a una cultura considerada como un conjunto»²⁸ (Friedman, 1975, 194-195). Aparentemente, se ha controlado la vaporización del concepto. Ahora, ya, la cultura legal, es el conjunto de patrones de comportamiento cultural proclamado por el sistema legal del país al que éste define. Pues, «(c)ada nación... tiene su cultura legal distintiva» (Friedman, 1995, 209). Así, es el concepto de «nación» el que ultima el esfuerzo de definición jurídico-cultural.

La cuestión que nos preocupa ahora es el precio a pagar por la reducción de la confusión, por la concreción del concepto jurídico-cultural en torno a la definición de la nación. Pues puede estar argumentándose a favor de la legitimación de todo sistema jurídico impuesto²⁹, a la par que se ofrecería una justificación de un conservadurismo fiel al patrón tradicional de conducta victoriosa o vinculada al poder establecido³⁰.

²⁷ Es por ejemplo representativo al respecto, Pattaro/1994, 177-ss.

²⁸ Si se prefiere: «(l)a cultura construye estructuras y éstas delimitan actitudes porque definen lo que es posible, establecen lo que es usual y describen el círculo dentro del que debe rotar el entendimiento en esa cultura. Más aún, la estructura es una evidencia valiosa de una actitud» (Friedman, 1975, 209).

²⁹ Idea ésta que, sobre la noción de «proceso de estructuración» de GUIDENS, como estabilización de las respuestas culturales en estructuras sociales, maneja GESSNER (al respecto Gessner, 1994, 132-ss.).

³⁰ «Así, por ejemplo, el pasado peninsular suele relatarse diciendo que los españoles expulsan a los judíos y moriscos, cuando la simetría de la oposición, la coherencia del campo semántico, exigiría que se dijera que son los cristianos encaramados en el poder, no los españoles, los que provocan el exilio de los fieles de los otros dos credos» (Ridao, 2000, 58).

Es decir, y concretando. Que los problemas de definición de la cultura jurídica no se habrían resuelto. Porque ahora se enfrentan a los de definición y justificación de las culturas jurídico culturales nacionales. Es más, el problema se agrava al introducir el presupuesto nacionalista. Porque las valoraciones, aspiraciones y patrones compartidos de una sociedad son difíciles de significar. El mismo FRIEDMAN lo reconoce. La sociedad está estratificada, la base del Derecho es el conflicto, y cuanto más libre es la sociedad mayor diversidad y pluralidad exhibe. Por eso, la sociedad de las fuerzas sociales y la cultura jurídica que FRIEDMAN reclama es, también lo reconoce, «una abstracción, en ocasiones peligrosa... Igual que el sistema legal» (Friedman, 1975, 17). Todo ello además de que cuando el término nación es sacado de los lindes de la definición jurídico-positiva es conflictivo y sólo consigue definirse a través de una relación circular con aquello que no se había conseguido definir previamente, el espíritu de sentimiento y valoración compartidos de un pueblo.

El carácter abstracto de la cultura legal y del sistema legal orientan a FRIEDMAN a una aún mayor «idealización» o abstracción del concepto de cultura legal por la que paulatinamente irá decantándose. Pues si hasta ahora viene reconociendo una cierta base material, fáctica respecto de la «cultura jurídica», sucesivamente y enfrentado a los problemas que genera su planteamiento nacionalista, debe retomar su abstracción, «gaseando» a la cultura jurídica para privarla del elemento fáctico del comportamiento y definirla como «el conjunto de ideas, actitudes, valores y creencias que la población sostiene sobre el sistema legal» (Friedman, 1986, 17). Definición ésta permanentemente reiterada por FRIEDMAN en los 90s³¹ y que consolida su reformada perspectiva desmaterializadora e idealizante. Pero cuando se le acusa de servirse de un recurso estético, relacionado con «los pensamientos e ideas sostenidos por algún público», poco contrastado y carente de rigor, responderá, nuevamente un paso atrás hacia la confusión, que la idealidad también contacta con la realidad material conductual, pues los estados de la mente «son afectados por hechos y situaciones en la sociedad como conjunto y, consecuentemente, conducen a acciones que tienen impacto sobre el sistema legal» (Friedman, 1996, 35).

Los problemas de la definición de «cultura legal», comprobamos, permanecen. Porque, o la argumentación se desarrolla en el nebuloso ámbito de la idealidad, o se intenta dotar a la cultura jurídica

³¹ Así, en Friedman, 1990, 4 y Friedman, 1994, 118 y 120.

de una cierta materialidad, un agarre fáctico que la abocan como justificación del sistema político-jurídico. Pero esto conlleva una arriesgada, poco justificada, confusión del sistema normativo positivo con el sistema ideal de justicia del grupo «apoderado» para definir la cultura nacional.

4.1.3. Como la apelación a la cultura jurídica se enfrenta tanto al problema fundamental de su definición, cuanto a aquellos que surgen cuando se instrumentaliza esa indefinición en favor de proclamas conservadoras, hegemónicas, nacionalistas y propulsoras de los intereses de un grupo frente los demás, para muchos se tratará de flexibilizar ese concepto de cultura jurídica que ha sido entendido como cultura nacional

Así, CHIBA responderá a las acusaciones tratando de eludir los presupuestos políticos nacionales que habitualmente adopta la definición de la cultura jurídica.

La «cultura jurídica» resultaría de la conexión del patrón de pensamiento y acción de una población con el Derecho. Éste estaría integrado por el «sistema legal» —conjunto sistematizado de reglas legales y principios subyacentes a las mismas—, y el «orden legal» —orden de comportamiento de una población que en cierta medida puede desviarse de los patrones de conducta oficialmente proclamada—.

La cultura legal es cultivada por el «sujeto cultural», que adquiere significación esencial. El sujeto cultural, así, se constituye en el sujeto legal. Pero, no porque sea una persona legal, definida por el sistema legal, ni porque esté limitado por la definición de una entidad típica como la nación o la tribu, pues puede ser transnacional, regional, local³² (p.ej., una aldea) étnica, religiosa, profesional (gremios, colegios y asociaciones). Sino porque «es un colectivo socio-cultural que tiene su propio orden social. Este colectivo... cultiva su propia cultura legal, una fase específica de su cultura general, y moldea un sistema legal y un orden legal desde su cultura legal» (Chiba, 1987, 9).

Planteamiento de CHIBA. La cultura jurídica debe mantener su identidad y su continuidad (aunque sus elementos aparentes pueden sufrir alguna transformación). Esto exige que los miembros de

³² Porque «(e)l pluralismo legal es un formato necesario de una cultura legal; la cultura legal de un sujeto legal mantiene su identidad en tales estructuras plurales» (Chiba, 1987, 11).

la cultura legal estén convencidos o cuando menos defiendan una idéntica cultura legal. También, que se dé cierto grado de respeto o de defensa de la convicción entre las personas afectadas. Y que la cultura jurídica pretenda mantenerse como básicamente inmodificada y continua, «en otras palabras, un principio postulativo “que posibilita a la gente mantener su identidad cultural en el Derecho”... “el postulado de la identidad de una cultura legal”» (Chiba, 1987, 11).

Pero, para que el planteamiento adquiriera verdadero sentido debe responder CHIBA a la pregunta de cuál es, y de quién, esa cultura legal que se trata de defender y tolerar.

Y la respuesta, nos tememos, es poco satisfactoria. Porque persiste en la definición homogéneamente gaseosa de la cultura jurídica³³. Y, además, reclama como culturas legales, y así dignas de respeto, las de los grupos poseedores de tradiciones de comprensión y comportamiento propios³⁴ (asociaciones religiosas, de individuos, étnicas, profesionales...). Ahora bien, problema, es que es precisamente el significado de «tradiciones de comprensión y comportamiento propios» lo que se debía definir.

4.1.4. El nivel alcanzado en la actualidad por los estudios acerca de la cultura jurídica muestra que no se propone ninguna significación de la cultura legal de carácter explicatorio. Porque su definición incorpora tanta oscuridad que obstruye la posibilidad de responder a la cuestión fundamental planteada desde el comienzo: ¿qué es lo que abarca exactamente el concepto de cultura legal y cuáles son las relaciones entre los diversos elementos que se dicen incluidos en la misma?» (Coterrell, 1996, 15). Esto nos lleva a afirmar la irreparable pérdida del concepto de «cultura jurídica». Porque éste se incorpora como una categoría residual que califica a un medio ambiente de creencia, pensamientos e instituciones refiriendo una realidad contingente generada por diversos factores, «“una visión de sentido común” de la cultura» (*idem.*) y la «cultura nacional» como una forma de agregado de los distintos factores en cuestión.

Todo esto casa muy mal con las elevadas pretensiones de concebir a la «cultura jurídica» como el presupuesto, el factor de definición y

³³ Atiéndase a Chiba, 1987, 9.

³⁴ Frente al que ya nos advertía FRIEDMAN en su «Legal cultures and social development».

la consecuencia del sistema jurídico. Y es que, si se afirma que una particular cultura legal existe, entonces y sobre los mismos presupuestos, afirmese que existen y coexisten cultura política, cultura religiosa, cultura científica y otras muchas. Pero, resuélvase el problema analítico, de definición: «¿cuáles son los límites positivos de cada una de esas culturas y qué tipo de relaciones se establecen entre las mismas? Si es imposible responder satisfactoriamente a estas cuestiones y a por qué las divisiones del mundo en diferentes culturas no pueden tomarse en serio es por la indeterminación inherente al término de "cultura". Ésta... es simplemente imposible de definir de forma que pueda satisfacer las demandas de una observación sociológica o una investigación empírica rigurosa» (King, 1996, 126-127).

Es cierto que los defensores de la cultura jurídica, entre ellos FRIEDMAN y CHIBA, suelen reconocer la amplitud y vaguedad del concepto, su carácter abstracto, que se sirve, a falta de datos³⁵, de una evidencia débil³⁶, que tiene un carácter altamente estimativo³⁷... Pero, entonces, será también verdad que la apelación a la «cultura jurídica» es estética, estimativa, poco rigurosa y abre una peligrosa vía de justificación de cualquier propuesta homogeneizadora³⁸. Pues el concepto, positivamente, puede explicar demasiado, en realidad, cualquier cosa que suceda o deje de suceder en el sistema legal. Pero, al tiempo, explica demasiado poco, «porque la atribución de tanto a la cultura legal, cuando ésta incorpora tantos elementos indeterminados y opera sobre tantos niveles de generalidad, es incapaz de identificar los factores particulares que generan de una diferencia respecto de la situación del Derecho» (Cotterrell, 1996, 20). Es decir, en sentido negativo, a la cultura jurídica la define lo inconcreto, lo inseguro, lo no positivizado —o sí, depende—, lo variable y lo que no se puede definir.

Llegados a este punto, ya podemos sustituir la vieja pregunta de qué es... por la nueva, y más relevante, de: qué necesidad hay y qué virtud otorga introducir el concepto empíricamente variable y teórica y analíticamente inconsistente de cultura legal.

En ocasiones, la respuesta apela a las dificultades de los estudios jurídicos para ofrecer argumentaciones científicas. Esto, para algunos,

³⁵ Pues, la «cultura legal moderna»: «es menos una exposición de datos que una invitación a aquellos datos que podrían mostrarse, si tuviéramos los datos, aunque no los tenemos» (Friedman, 1994, 119).

³⁶ Atiéndase a Friedman, 1975, 204.

³⁷ Atiéndase ahora a Friedman, 1994, 119 y a Chiba, 1987, 9.

³⁸ Al respecto y complementariamente, Cotterrell, 1996, 20-21.

justifica el regreso a concepciones marcadamente vagas («útiles bloques de construcción susceptibles de ser integrados por categorías menores y orientativas»³⁹), y lo que es peor, peligrosas. Ya lo había destacado BAYEFSKY: como el positivismo legal actualmente triunfante se sirve de un aparato teórico y iusfilosófico que renuncia a ofrecer *standards* o fundamentos desde los que desarrollar la crítica del Derecho, se incentiva la labor de todos aquellos que tratan de rellenar el vacío moral dejado con concepciones que, aparentemente, casan bien con esa neutralidad de fondo al articularse conforme a una comprensión cultural relativista⁴⁰. Pero ello nos devuelve a antiguos problemas relacionados no sólo y tanto con el carácter metafísico de las afirmaciones, cuanto con la incapacidad de dotarlas de significación inteligible y compartida que sirva de base para cualquier análisis fecundo.

5. El concepto de cultura jurídica no aparece espontánea e inoportunamente, dice ERH-SOON, sino en favor de un concepto de la nación característicamente emotivo, confuso, hermanado a la tradición antropológica..., y de efectos poco recomendables⁴¹.

El concepto moderno de Estado surge y se desarrolla en los siglos XVI, XVII y XVIII tratando de separar y distribuir el poder. Justo por eso no tardará mucho en afirmarse que los Estados son las entidades que concretan paulatinamente lo que, gracias a su dominio, concretan como substrato artístico, político, jurídico, tecnológico... Y, se llega al concepto de la «cultura nacional», vinculado al de Estado, pero representante del fruto de lo más íntimo y «espiritual» de cada pueblo. Cultura y nación se hermanan para actuar como conceptos políticos básicos que sirven tanto para superar la separación entre Derecho y moral, cuanto para legitimar a la nación política en virtud de su carácter de «cultura nacional» para generar su propia «cultura jurídica»⁴².

Pero, situados ya en los comienzos del siglo XXI, lo único que para muchos han demostrado más de dos siglos de nacionalismo político

³⁹ Al respecto, Friedman, 1996, 37 y 33.

⁴⁰ Atiéndase al respecto a Bayefsky, 1998, 265.

⁴¹ Y es que, «al proclamar esa tradición el concepto holista de “cultura” y “culturas” ha pretendido aglutinar la “esencia” o el carácter de un pueblo, de un grupo o de una clase en particular, considerando a éstos constitutivos de una totalidad sistemática» (Erh-Soon, 1985, 166).

⁴² «Ha sonado la hora del nacionalismo... ese dramático intento y no concluido momento de la historia en que la nación se tiene por una realidad maciza, tan natural, obvia y concluyente como un fruto o un peñasco, aunque... indefinible, inapresable a través de la razón o los sentidos» (Ridao, 2000, 41-42).

es que la cultura nacional surge de un cultivo de invernadero⁴³ que crea concavidades respecto de la universal cultura del ser humano. Y, generalmente, no se niega que pueden darse formas de simpatía conductual o valorativa compartida, sino que no se acepta que la identidad nacional cultural exista con un contenido esencial, espiritual que justifique normativamente «preservar su pureza prístina y virginal, incondicionalmente valiosa y digna» (García Sierra, 2000, 427). Entiéndase, pues, que el problema mayor no es la afirmación de ésta o aquella cultura, sino la conversión, «ya simple ideología metafísica» (*idem.*, 422), de la afirmación de que existen culturas en la otra que reclama que éstas son culturas nacionales titulares de un derecho normativo⁴⁴ que pone a la «cultura legal» al servicio de los intereses substantivos del Estado jurídico, ya convertido en Estado nacional espiritual.

Si la ideología es «un conjunto de creencias y de valores a explicar a través del interés (no-cognitivo) o de la posición de algún grupo social» (Elster, 1985, 123), la cultura jurídica sirve para imponer la ideología de la cultura. Se reactualiza el debate entre la propuesta universalista, democrática y de los derechos y la vieja concepción, de nuevo cuño cultural, que defiende su ideal relativista soberano frente al «imperialismo cultural»⁴⁵. En esta rearticulada dicotomía, los derechos humanos del actual Derecho internacional son occidentales, extraños... culturalmente dependientes. La universalidad de los derechos humanos es falaz⁴⁶» (Bayefsky, 1998, 249-250).

⁴³ Por eso, el concepto de «“identidad nacional” no se gestó e incubó en la experiencia humana “de manera natural”, no surgió de esa experiencia como una verdad palmaria. Esa idea fue metida a la fuerza en el *Lebenswelt* de los hombres y mujeres modernos, y llegó como una ficción... La identidad nacida como una ficción necesitó de mucha coerción y persuasión para solidificar y condensarse en una realidad (...en la única realidad imaginable); y el relato del nacimiento y la maduración del Estado moderno rebotaba de ambas» (Bauman, 2003, 5)

⁴⁴ Si se prefiere, la reivindicación de los hechos diferenciales conforme al expediente cultural sólo «se explica ideológicamente en función de los presupuestos políticos de independencia» (García Sierra, 2000, 431). Porque, «(i)nvocar la identidad cultural para justificar una política conservacionista de la lengua o de las instituciones de un pueblo es sólo un gesto vacío, ideológico, propagandístico» (Bueno, 1996, 176).

⁴⁵ En el mismo sentido, van Dijk, 1999, 176, 159, Howard, 1995, 61.

⁴⁶ Básicamente, porque: uno, como el absolutismo del relativismo cultural «confunde el principio con la práctica, afirma que el principio universal de los derechos humanos es insostenible pues en la práctica no son universalmente reconocidos». Dos, «no representan un ideal cultural universal». Y, tres, «las culturas indígenas sustituyen los derechos humanos por bienes sociales» (Howard, 1995, 53-54).

Sin embargo, nos tememos, «(n)ada hay romántico en los reclamos de soberanía cultural. El argumento se encuentra firmemente enraizado en las viejas estrategias de no-interferencia, supremacía y control. Sus defensores no se guían por un sentimiento reverente con la tolerancia como un valor a tener en cuenta. Su objetivo es la libertad para practicar la intolerancia sin criticismo externo»⁴⁷ (Bayefsky, 1994, 260).

¿Por qué? Pues porque la «tolerancia cultural» pretendida desde el culturalismo se asienta sobre dos presupuestos que actúan a favor de la concepción de «soberanía cultural», pero que son falsos. Uno, que el relativismo cultural o moral es correcto. Su falsedad radica en su incoherencia interna. Porque supone aplicar la relatividad de los valores morales a todo excepto a la misma relatividad de los valores morales. Además, el relativismo cultural impide la crítica externa del aspecto substantivo de las reglas, lo que «impide el reconocimiento y la denuncia incluso de un mal radical» (Bayefsky, 1998, 263). Por eso, debe evitarse la confusión cultural relativista entre la diversidad cultural y el enriquecimiento moral⁴⁸. Segundo presupuesto, ese relativismo promueve del mejor modo el valor de la tolerancia. Presupuesto nuevamente falso, porque lo que la realidad muestra es que el relativismo cultural sirve más y mejor a los dictadores.

Lo que se objeta, así, es una forma de relativismo cultural que, para adquirir verdadero sentido político-jurídico se convierte en un relativismo cultural «duro». Conforme al mismo, cada cultura posee unos valores propios, monóticamente incorporados por toda la población, que sirven de patrón de valoración de toda desviación y, curiosamente, coinciden con un orden normativo fáctico. Además, el resto del mundo y de las culturas no pueden juzgar a ninguna cultura. Y se objeta porque este modelo es escasamente respetuoso con

⁴⁷ Por eso suele servirse de la libertad democrática. Porque la dialéctica interna en la concepción político-liberal puede continuar interminablemente ya que su misma estructura de definición no garantiza soluciones cerradas definitivamente (al respecto, Bayefsky, 1998, 267) (véase Sartori, 2003, 75-ss.).

⁴⁸ Véase complementariamente, Garzón Valdés, 1997, 13-ss. Y es que «no es lícito moralmente aceptar incondicionalmente toda variedad de vida por el solo hecho de ser diferentes La diversidad tomada por sí misma no tiene ninguna connotación moral positiva... Su legitimidad está directamente vinculada con la medida en que respeten y garantice a todos los individuos que la practiquen la posibilidad de satisfacer sus intereses...» (Garzón Valdés, 1997, 22).

la libertad, el compromiso, el consenso y la autonomía de la voluntad que exige un juicio universal racionalmente justificado⁴⁹. Téngase en cuenta que como los defensores de la cultura jurídica permanentemente la ponen en relación con la tradición y los «modernos» procesos de socialización, que ya traen el antiguo origen aristotélico del adiestramiento o la educación en la virtud tradicional⁵⁰, el reducto constructivo y crítico de subjetividad queda anulado⁵¹.

La debilidad de la cultura como creación ideológica al servicio de intereses partidistas unida a una realidad que aplasta paulatinamente las fronteras laborales, políticas, jurídicas, económicas, sanitarias, ecológicas, religiosas, de comunicación, de información... advierte acerca de un nuevo fenómeno naturalmente consecutivo a la caída del mito cultural nacional. No se trataría de la desaparición del Estado jurídico, aún resulta utópico pensar en un «Estado de Derecho universal», sino más bien del progresivo y natural debilitamiento del Estado-nación⁵², que ve como su soberanía es interna y externamente cuestionada y su autonomía se debilita paulatinamente⁵³. Esto no tiene por qué significar, ni de hecho significa, la desaparición del Esta-

⁴⁹ Corroboran Erh-Soon, 1985, 168, Ghezzi, 1989, 339; véase Taylor, Walton, Young, 1975, 224.

⁵⁰ Al respecto Ehrmann, 1976, 7-10. Acerca de la relevancia de la educación para la «invención de la tradición» a favor de la construcción de comunidades históricas, Hobsbawm, 2002 a), 20-21.

⁵¹ Advierte en este sentido, p.ej., Alexander, 1989, 241.

⁵² En este mismo sentido y complementariamente, Held, 200, 6-ss. Pues, «(a) medida que fundamentales procesos de gobernación se sustrae a las categorías de la nación-Estado, las tradicionales soluciones de carácter nacional de las cuestiones clave de la teoría y la práctica democrática aparecen cada vez más gastadas» (Held, 2000, 8). «La rápida desubicación de la sociedad, la cultura y la economía está interfiriendo en las condiciones fundamentales de existencia del sistema de Estado europeo, que se creó sobre una base territorial surgida en el siglo XVII y que todavía define a los más importantes actores colectivos... tres aspectos de la erosión de las prerrogativas del Estado-nación: el declive de la capacidad de control de Estado; los crecientes déficit en la legitimación de los procesos de toma de decisiones; y una incapacidad creciente de realizar el tipo de funciones organizativas y de gobierno que ayudan a asegurar la legitimidad» (Habermas, 109, 5). Al final, que «el Estado ya no tiene el poder o el deseo de salvaguardar su matrimonio firme e inexpugnable con la nación. Los coqueteos extramatrimoniales e incluso los adulterios son tan inevitables como permisibles, y con frecuencia buscados de todo corazón e intensamente» (Bauman, 2003, 6).

⁵³ Al respecto y complementariamente, Tamanaha, 2001, 120-ss. y Hobsbawm, 1994, 576.

do. Pero sí reclama una nueva comprensión de sus prácticas de gobierno y jurisdicción que, incluso, pueden llevar a pensar en «un Estado más activista» (Held, 2000, 5).

La nueva concepción político-jurídica a la que aboca la debilidad de la vieja nación apunta «(u)n nuevo orden mundial que aparece, no bajo sonos de trompeta, sino con más substancia... El Estado no está desapareciendo, se disgrega en sus partes separadas y funcionalmente distintas. Estas partes, —tribunales, órganos ejecutivos, de reglamentación, incluso legislativos— trabajan con sus contrapartes extranjeras creando una densa red de relaciones que constituye un orden nuevo y transgubernamental. Los problemas internacionales de hoy —terrorismo, crimen organizado, degradación medioambiental, blanqueo de dinero, incumplimientos bancarios, seguridad frente al fraude...— crearon y sostienen esas relaciones» (Slaughter, 1997, 184).

La obstinación en la pervivencia de distintas culturas jurídicas sólo formula trabalenguas buenos para quienes les gusten los trabalenguas. Pero muy confusos respecto de cualquier esfuerzo clarificador del objeto de análisis⁵⁴. No cabe afirmar que existe un cordón que abarque las actividades de jueces y profesionales del Derecho de un cierto territorio⁵⁵, y que todo lo que ocurre dentro de ese cordón es la «cultura jurídica»⁵⁶. Por eso, insistir en la vitalidad conceptual de la cultura jurídica es correr el riesgo de caer en concepciones partidistas e ideológicas de la sociedad y de estereotipos nacionalistas que ignoran los irreversibles y manifiestos efectos de la apertura al control externo de la razón porque que no interesan a su definición de cultura jurídica.

⁵⁴ Atiéndase a King, 1996, 132-133. Y es que, la cultura y la cultura jurídica son conceptos encerrados en una botella que cuando se abre, se vaporizan (ref. de WELSCH en Tie, 1999, 26).

⁵⁵ Destaca NELKEN en relación con la «cultura jurídica», y en particular frente a BLAKENBURG (en concreto Blakenburg, 1996, 41-ss.), que existe gran variación entre los resultados ofrecidos por los tribunales de un mismo Estado o de Estados que participan de la misma comprensión substantiva y procedimental del Derecho respecto de asuntos similares (al respecto, Nelken, 1996 b), 70-ss.).

⁵⁶ Así, «la idea de que las características nacionales determinan forma y contenidos de las leyes, los tribunales, las actitudes y comportamientos de jueces y profesionales del Derecho de cada población debe ser inexcusablemente cuestionada dada la sociedad global en la que todos vivimos» (King, 1996, 132).

6. La indefinición del término cultura y la vaguedad, amplitud e incoherencia de la cultura jurídica llevan tanto a cuestionar la unidad política de homogeneidad interna por excelencia, la nación, cuanto a un reclamo para que desde el Derecho se contemplen las controversias públicas y privadas discursivamente y con mayor perspectiva que la folclórico o napoleónica. Pues el creciente intercambio intelectual, material y personal global obstruye la confusión de la razón individual con el límite territorial.

En este marco resulta fundamental comprender que no se trata de incurrir en la discusión generalísima sobre la «globalización». Sino, más bien, de reconocer que estamos «en un mundo en el que, con escasas excepciones notorias, los límites nacionales no sirven ni para sostenerlo, ni para protegerlo. Los gobiernos nacionales carecen de poder para evitar los efectos de las fluctuaciones del mercado internacional y no pueden frenar la repercusión de los inmigrantes y de Madonna sobre su herencia cultural»⁵⁷ (King, 1996, 122). Y que no hay argumentos universalmente valiosos para sostener que todo esto sea malo o injusto, mientras que lo decidan los individuos.

A la internacionalización de las relaciones individuales y supraindividuales, se unen las manifestaciones prácticas concretas de la transnacionalización de la cultura jurídica: internacionalización de la teoría del Derecho y de la legitimidad política, abarcando democracia y derechos individuales; creciente intercambio internacional de estudiantes de Derecho, de abogados y de investigadores jurídicos; desarrollo y trascendencia teórica y práctica de la disciplina del Derecho Comparado; proliferación de empresas jurídicas de ámbito transnacional y con personal de distintas nacionalidades; vínculo de afinidad entre los distintos juristas independientemente de las fronteras geográficas⁵⁸ y, entre ellos los jueces, cada vez más conscien-

⁵⁷ Y es que, «(e)n el período contemporáneo se han producido cambios en ámbitos sociales y económicos diversos que en su conjunto han creado formas singulares de interconexión regional y global que son más extensa e intensas que nunca, que están poniendo en cuestión y reconfigurando nuestras comunidades políticas y, en particular, algunos aspectos del Estado moderno» (Held, 2000, 4). Por todo ello, «(e)l espectáculo que ofrecía Irán al imponer la hijab sobre sus mujeres es tan absurdo como el intento de Francia de boicotear el inglés en las conferencias internacionales en su territorio» (King, 1996, 122).

⁵⁸ Al respecto, Tamanaha, 2001, 128, Pardieck, 1996, 457-ss, Daly, 1996, 308, 313, muy ilustrativo, La Torre, 1999, 182-ss.

tes de que participan en una red en la que el conocimiento y la comprensión de las decisiones de sus colegas resulta fundamental para el desarrollo de su actividad⁵⁹; trascendencia innegable del Derecho Internacional privado y consiguiente apertura interjurídica...

Esta visión del fenómeno jurídico se complementa adecuadamente asumiendo y destacando la naturaleza comunicativa y autopoiética del Derecho.

La naturaleza comunicativa y discursiva del Derecho denota su capacidad para reducir la complejidad respecto de las expectativas de comportamiento. Comprender el Derecho comunicativamente significa entender que el discurso jurídico constituye al Derecho, que posee autonomía, integridad, unidad⁶⁰, criterios de conocimiento y validez propios, y de constitución de los objetos a los que se refiere. El carácter autopoiético de Derecho refiere que en los diversos tiempos, lugares y situaciones, el Derecho reconstruye como Derecho los sucesos que tienen lugar en el medio externo al sistema jurídico. Así el Derecho «se hace autónomo frente a la comunicación social» (Teubner, 1989, 742) presentándose como sistema autorreferencial, «circular y cerrado» (Teubner, 1988, 2) y de comunicación que crea sus objetos, criterios de verdad y de validez.

Poniendo en juego la concepción discursiva y autopoiética del Derecho con la noción de cultura jurídica nacional, toma cuerpo la cuestión de ¿sobre qué es circular el Derecho? Si se prefiere ¿de dónde toma sus criterios internos de selección?

Como la realidad global ha traspasado cualquiera de las definiciones habituales de las culturas y el Derecho entiende como tal lo que traslada comunicativamente como la legalidad del Derecho, se dificulta el reclamo de una cultura jurídica particular sobre la base de la especificidad de procedimientos y tradiciones. La forma en la que el Derecho trata de reducir la complejidad consiste básicamente en la atribución de expectativas jurídicas⁶¹, con independencia de

⁵⁹ Atiéndase a Slaughter, 1997, 186.

⁶⁰ Al respecto, Luhmann, 1988, 12-ss.

⁶¹ Dicho de otra forma, «(p)ara el Derecho el significado de la cultura es seleccionado y reducido a aquello que el Derecho mismo contempla como de posible control a través de los significados del Derecho» (King, 1996, 126). Esto es, entendida la cultura en los términos en los que habitualmente es presentada, sirve al Derecho como excusa para definir una cierta opción ideológica frente a otra.

las tentativas de solución particulares y sus ilegítimas pretensiones de imputación cultural⁶².

7. Las concepciones pluralistas del Derecho parten del cuestionamiento del dogma centralista conforme al que todo y el único Derecho es el Derecho del Estado⁶³.

Tras los fundamentales prolegómenos de MAQUIAVELO, HOBES, de BODIN..., la revolución ilustrada sirvió, como reconocería COMTE, para terminar con el viejo concepto de organización y normación social a favor de una racionalización del Derecho, que diría WEBER, que en la época tomo el cuerpo de una Codificación favorable al Derecho del Estado. Las pretensiones codificadoras centralizadoras favorecían al Emperador, y la pluralidad normativa pretendió ser definitivamente expurgada por una concepción estatista favorable a una lógica aplicación exegetica.

La sociología jurídica ha asentado una concepción fuerte del pluralismo jurídico que hoy se mantiene. Conforme a la misma, en todas las áreas sociales coexisten más de un único sistema legal, y «todas las sociedades se encuentran caracterizadas por el pluralismo legal... porque más de un sistema "legal" coexiste en la misma área social» (Tamanaha, 2001, 171). Actualmente, y aun sin tomar en cuenta los regímenes coloniales y post-coloniales, este nuevo «pluralismo legal» «es tan comúnmente aceptado que puede ser asumido» (Riles, 1994, 641).

En los comienzos del siglo pasado, EHRlich diferenciaba el Derecho vivo en las formas sociales del formalismo del Derecho escrito y de los juristas y tribunales. Se trataba de comprender y responder desde el Derecho a las plurales exigencias de las sociedades indus-

⁶² Así, «(l)as diferencias locales pueden interesar como ejemplos del Derecho a la hora de resolver los difíciles problemas de su reproducción. Pero, extrapolar de estos ejemplos reglas generales relacionadas con las causas y los efectos de los cambios legales no es una cuestión que interese a la concepción autopoietica del Derecho. Esto no quiere decir que nadie deba intentarlo, sino que cualquiera de esos esfuerzos privilegia alguna noción apriorística de causalidad que pasa a incorporarse en la interminable competición entre las "verdades" y las distintas y conflictivas versiones de lo real» (King, 1996, 127).

⁶³ La relevancia y actualidad de la concepción pluralista del Derecho reside en la urgente necesidad de re-examinar «en qué sentido y amplitud la doctrina legal puede vincularse realmente a las demandas y requerimientos de la experiencia social cotidiana de los ciudadanos individuales» (Cotterrell, 1995, 307).

trializadas que en el siglo XIX vieron cómo se multiplicaban los cuerpos sociales organizativos y representativos. Sin embargo, el curso del siglo XX fue exhibiendo su fidelidad a una noción jurídico-racionalizadora que se instrumentalizó, tanto práctica como teóricamente, recordemos a SCHMITT y KELSEN respectivamente, en favor de un Derecho único al servicio del Estado centralizado.

Las concepciones pluralistas ya no podrán obviar la repercusión de tales planteamientos, lo que les acucia con importantes y urgentes problemas de definición⁶⁴.

Por eso, nuestro interés se centrará las dificultades añadidas de definición del pluralismo jurídico que genera la apelación a la cultura jurídica.

8. La debilidad del concepto de «pluralismo jurídico» la fomentan en gran medida las dificultades analíticas propias a la concreción que el concepto presenta. Dificultades que se agravan por el extendido recurso pluralista al indefinido concepto cultural. Esto explica, en cierto sentido, la escasez de resultados que el concepto atrae y sus problemas para diferenciar cualquier normatividad social de la nor-

⁶⁴ Y es que, a partir de los 90s, «el pluralismo legal rejuvenece al Derecho estatal como un concepto teórico fundamental. Las fuertes críticas al centralismo legal que caracterizaron los anteriores discursos pluralistas, como el de Griffith, se han moderado.. ahora, el concepto de un poder legal centralizado es considerado tan indispensable como problemático. Los pluralistas legales reconocen que el Derecho del Estado continua dominando las concepciones del orden socio-legal» (Tie, 1999, 162-163) (corroborada Cotterrell, 1995, 307). Igualmente, señala CORSSALE que la ideología imperante del Derecho es aún estatista, a pesar de los esfuerzos pluralistas y de sus concepciones flexibles del Estado. Por eso propone que el debate actual sobre el pluralismo jurídico se centre en discutir las dos alternativas del legislador frente a la pluralidad de los grupos sociales: o bien reforzar la legislación especial, en un esfuerzo por regular estatalmente todas las necesidades especiales de los distintos grupos, y ello a favor de la seguridad jurídica y, se dirá, de la propia ideología centralizadora. O bien incentivar la decisión judicial, en un esfuerzo por aportar razonabilidad a la decisión en relación con los distintos intereses presentes en cada caso (atiéndase a Corssale, 1994, 99-100). Al respecto, SIMON y EHRMANN destacan la relevancia de la actuación judicial para superar los obstáculos con los que tradicionalmente se encuentran los grupos marginados (Simon, 1997, 507-ss., Ehrmann, 1969, 10-11). También la relevancia que actualmente adquieren las doctrinas principialista y argumentativas legislativas y judiciales es, en parte, manifestación de ese esfuerzo por dar una cierta salida descentralizadora y contraria a la ideología estatista.

matividad estatal. Problemas éstos que, a su vez, pueden debilitar el sentido de los derechos individuales.

La escasez de resultados del pluralismo jurídico deriva de sus nudos analíticos. Uno de los problemas que dificultan su definición es la variedad de contextos desde los que ese pluralismo se define, el contexto de los filósofos del Derecho, de los constitucionalistas, interesados básicamente por la confederación de sistemas jurídicos, el de los historiadores legales que piensan en los sistemas trasplantados de Europa, el de los sociólogos del Derecho de inspiración antropológica... Cada uno de esos contextos de definición se caracteriza, a su vez, por su falta de acuerdo acerca de la definición del pluralismo jurídico⁶⁵. Ubicados en el marco iusfilosófico, parece acuciar un necesario planteamiento interdisciplinar pero, también, de aparente cierre frente a la cuestión.

El problema iusfilosófico para concretar qué es el pluralismo jurídico radica, destaca TAMANAHA⁶⁶, en que los pluralistas conciben el Derecho como un conjunto singular de fenómenos definibles por su esencia. Pero luego son incapaces de encontrar esa esencia⁶⁷ y la discusión es sobre el concepto de Derecho a manejar. Aunque aparentemente sí acordarían en que hay plurales fenómenos relacionados con el Derecho en todas las áreas sociales que no siempre tienen origen gubernamental⁶⁸.

Ahora bien, así las cosas, la definición del Derecho puede comenzar a deslizarse por una pendiente de creciente indefinición y trivialización que volvería a cualquier fenómeno normativo susceptible de ser considerado Derecho. Y, entonces, pudiendo ser todo Derecho, en realidad, nada es Derecho⁶⁹, declarándose que urge delimitar la normatividad jurídica de otras que surgen en el marco social⁷⁰. Téngase en cuenta que si lo que se propone, como algunos ejemplifican, es flexibilizar la relación entre lo social y lo legal has-

⁶⁵ Véase complementariamente Chiba, 1998, 228-229.

⁶⁶ Atiéndase a Tamanaha, 2001, 171.

⁶⁷ El esencialismo pluralista aparece cuando se define el todo del Derecho, bien como orden de conductas, o como ese orden caracterizado por la condición de la coacción. Pero ambos intentos fracasan.

⁶⁸ Por eso, «el corazón del credo pluralista es que hay otros tipos de órdenes normativos no vinculados al Estado que son "Derecho"» (Tamanaha, 2001, 173).

⁶⁹ Al respecto, Teubner, 1997, 13.

⁷⁰ En idéntico sentido, Corssale, 1994, 99-ss.

ta afirmar que todos los órdenes sociales normativos son «más o menos» Derecho⁷¹ y que todo Derecho genera orden social, entonces, el «pluralismo legal» consistiría en un «re Etiquetado», analíticamente objetable, del fenómeno jurídico⁷². Objetable porque la inclusión de todas las formas normativas, que se caracterizan por ser distintas de la jurídico-estatal, en el término de Derecho obscurece el análisis⁷³.

Y, frente a esto, de poco vale que se vuelva a apelar a la cultura legal como recurso de definición del pluralismo, como procura CHIBA. Porque lo único que se consigue es reelaborar circularidades terminológicas. Es decir, si se sostiene a) que el «pluralismo legal es la estructura de diferentes sistemas legales que coexisten bajo el postulado de identidad de una cultura legal en la que Derecho oficial y no oficial, Derecho indígena y Derecho trasplantado, así como las reglas y los postulados legales se conglomeran en un conjunto en virtud de la elección de una entidad socio-legal». Y que b) la «cultura legal» que sirve para definir ese pluralismo es «el aspecto cultural de cada pluralismo legal coexistente» (Chiba, 1998, 242). Surgen c) los problemas. El pluralismo legal se define por una entidad legal, con lo que ya se presume que hay un Derecho prevalente que determina cuál es esa entidad. Su definición depende igualmente de que el Derecho oficial reconozca ciertas manifestaciones normativas, de forma que, en realidad, lo que hay es Derecho oficial. Además, y por si esto generase dudas, CHIBA acude a la cultura legal como cierre del pluralismo legal, cuando, en realidad, no se dice en qué consiste, discusión de la que partía este trabajo, excepto para concretarla circularmente como lo definido por el pluralismo legal.

La dificultad derivada de la definición del pluralismo jurídico se vuelca también sobre la concreción de la posición y garantías del individuo. Porque la concepción pluralista del Derecho le inserta en una red de organizaciones y cuerpos sociales que promueven regulaciones propias ajenas a control público y explícito. Si se pretende que cada organización posea su propia capacidad jurídico-normati-

⁷¹ Como sostendría GRIFFITHS, en Griffiths, 1986, 39.

⁷² Si se prefiere, se convierte «un pluralismo de órdenes normativos en una supuestamente novedosa observación que apela al pluralismo de los órdenes legales» (Tamanaha, 2001, 174).

⁷³ Porque sólo refiere «(l)a incapacidad del pluralismo legal para diferenciar lo legal de lo no-legal, lo jurídico de lo no-jurídico» (Tamanaha, 2001, 180) (atiéndase a Merry, 1988, 879).

va y su propio Derecho, que funcionaría como un Derecho común, entonces: cómo identificar y ofrecer una garantía cierta respecto de ese nuevo Derecho impidiendo que sus representantes oficializados actúen a modo de *peregrinus praetor*⁷⁴ que conforme a unos intereses privados pongan en riesgo la protección de los derechos individuales.

9. Apuntadas someramente algunas de las dificultades internas a la definición del pluralismo jurídico, nuestro objetivo es destacar en qué sentido también las nociones de cultura y cultura jurídica pueden representar un obstáculo para ese pluralismo. Con este fin, revisaremos algunas de las más actuales propuesta de pluralismo jurídico. En particular, las soluciones convencionalista, de policentralidad y de acomodación legal.

La propuesta «convencionalista» pretende incorporar la virtud que atesorarían las concepciones pluralistas del Derecho, pero huyendo de su vicio de fondo. La virtud consiste en la capacidad de la reivindicación pluralista para denunciar al Derecho por incurrir en una «ideología de centralismo legal». El objetivo pluralista es contrarrestar esa ideología para modificar los paradigmas legales imperantes⁷⁵. Su vicio, lo sabemos, es la incapacidad analítica que acarrea la concepción esencialista del Derecho (como si se pudiera predicar «el Derecho es...») que el pluralismo habitualmente maneja, y en su creencia de que ese único Derecho que es se proyecta sobre distintas áreas.

En consecuencia, la representativa renovación constructiva y convencionalista del pluralismo jurídico que propone TAMANAHA exige concebir el Derecho como un constructo social y no como un fenómeno a definir a través del Estado y de sus múltiples concepciones —destinadas a abordarlo todo—. Ya no se trata de que el Derecho actúe de diversas formas sobre el mismo ámbito. Sino de que ese Derecho está constituido pluralmente por las distintas concepciones de normación y organización, reconocidas o no estatalmente, que actúan sobre uno y distintos ámbitos.

Aunque la misma etiqueta Derecho se utiliza para múltiples fenómenos de ordenación, esto no significa que exista un solo Derecho esencial. Ni hay un Derecho esencial, ni hay una definición para esa

⁷⁴ Al respecto, Corssale, 1994, 101-102.

⁷⁵ Como representativamente reclamaba GRIFFITHS, en Griffiths, 1995, 201.

esencia del Derecho, ni hay distintas manifestaciones de un mismo fenómeno. La concepción convencional del Derecho nos obliga a comprenderlo en su vacuidad, en su falta de esencia. Ya sólo queda «identificar», no «definir», un Derecho que sólo puede concretarse discursivamente. Porque el «*Derecho es lo que la gente identifica, considera y trata como Derecho a través de sus prácticas sociales...* Si este cierre al Derecho nos extraña es porque la concepción esencialista del Derecho ejerce una fuerza inmensa sobre nosotros» (Tamanaha, 2001, 194). La legislación positiva y los juristas dogmáticos deben abandonar su lugar privilegiado que pasará a ser ocupado por los distintos actores sociales. Por eso, lo que el convencionalismo concreta respecto del pluralismo jurídico es la existencia de diferentes fenómenos que en ocasiones implican institucionalización y sistematización y otras no. Que se vinculan a patrones de comportamiento o no. Y, que a veces usan la fuerza o no. Porque en «un Estado de “pluralismo legal”» los actores sociales pueden poner nuevas etiquetas con el término Derecho a fenómenos de distintas características ⁷⁶.

Ahora bien, este planteamiento convencionalista del pluralismo legal es problemático. TAMANAHA lo reconoce. Porque no diferencia el Derecho de otros fenómenos normativos: las relaciones normativas familiares o el acuerdo de dos personas para realizar una conducta ilícita podrían considerarse Derecho.

Para superar la objeción, TAMANAHA trata de mostrar que su propuesta, que identifica convencionalmente al Derecho con «las prácticas sociales dentro de un área social» (Tamanaha, 2001, 197), ni es demasiado amplia, porque sólo incluye como Derecho «lo que la gente considera Derecho», ni demasiado restringida, porque no excluye fenómenos que la gente considera Derecho⁷⁷. Nada se presupone, porque no se puede presuponer, tampoco en favor de una concepción esencialista del Derecho⁷⁸: «(t)odo depende de la inves-

⁷⁶ Al respecto, Tamanaha, 2001, 194.

⁷⁷ La ventaja de la comprensión convencionalista del «pluralismo legal» es que permite identificar, diferenciar y establecer las relaciones entre «pluralismo de tipos de Derecho», «pluralismo de sistemas de reglas» y «pluralismo de tipos de regulaciones normativas». P.ej., el Derecho natural o el Derecho consuetudinario aún son calificados Derecho aun no siendo sistemas normativos, y la regulación de la liga de fútbol o del ajedrez son sistemas de reglas, pero no Derecho porque no se los concibe como Derecho.

⁷⁸ Por eso es indiferente si el Derecho proviene de un grupo religioso fundamentalista, o revolucionario zelota, o de una banda criminal, dada la falta de presupuestos y la distancia del cierre convencionalista.

tigación empírica, y las categorías de construcción y análisis derivan de esa investigación» (*idem.*, 200). Así, se propone una visión no afectiva o sentimental del Derecho que serviría para «facilitar la evaluación crítica, llave de la razón del desarrollo y justificación de la teoría general del Derecho» (*idem.*).

Sin embargo, insistimos en la dificultad inicial. Pues el discurso jurídico real expresa relaciones de poder, de producción y circulación del Derecho difíciles de satisfacer por los grupos para los que se reclama el reconocimiento jurídico.

En la línea del pluralismo convencionalista se desarrolla la propuesta apuntada anteriormente de «policentralidad legal» (terminología de ZAHLE para su proyecto de 1990-1993). La concepción policéntrica del Derecho trata de romper con la tradición de la teoría del Derecho y de la sociología jurídica para contemplar al Derecho como «un fenómeno social descentralizado que carece de fundamentos manifiestos, autoevidentes que provengan de la sociedad o de sus valores prevalentes. El Derecho es «un fenómeno en desarrollo que trata de organizar la conducta individual y social». Desde la policentralidad legal se sostiene «una nueva forma de contemplar el Derecho» que no sólo critica el «nomocentrismo», sino también el «pluralismo legal» entendido en el sentido habitual. Si el pluralismo legal delimita la intersección de diversos órdenes legales, el Derecho policéntrico anuncia la inherente inestabilidad del Derecho» (Eriksson, Hirvonen, Minkinen, 1998, 1-2).

Las bases programáticas de la «policentralidad jurídica» podrían concretarse, sumariamente, como sigue⁷⁹: Primero, rechazo de los efectos centralizadores y totalizantes de la teoría al uso, aunque esto no signifique que el análisis teórico se vuelva innecesario, al contrario. Debe reivindicarse una Filosofía del Derecho que delimite los diferentes dogmas de cada concreta teorización. Segundo, renuncia a las concepciones del Derecho que se autodefinen como únicas, cerradas y plenas y para las que el Derecho se autocalifica frente a «lo otro». Porque ese otro configura distintos niveles racionales que pueden contribuir a delimitar y a conocer el mismo fenómeno jurídico transgrediendo unos límites artificialmente impuestos en favor de una ideología centralista. Tercero, como el conocimiento y la consistencia del Derecho depende de distintas narraciones y mitos que afirman la «cultura jurídica del silencio»,

⁷⁹ Atiéndase a Eriksson, Hirvonen, Minkinen, 1998, 2-7.

deben evidenciarse tales mitos (Estado de Derecho, contrato social, autónoma de la voluntad, igualdad ante la ley, coherencia del sistema jurídico...), y no para rechazarlos por ser ideológicos, sino para reexaminar sus componentes esenciales posibilitando así, una reestructuración permanente de los fundamentos del Derecho. Cuarto, tal relectura crítica de los fundamentos mitológicos del Derecho debe adoptar una perspectiva esencial, ontológica que permita responder a qué es el Derecho. Aunque esto no significa que deba buscarse la «gran teoría», la descripción única del Derecho. Sino que debe tratar de integrarse en una realidad equilibrada y dinámica la realidad fragmentada y plural del Derecho. Quinto, la policentralidad legal reclama, también, una teoría ética del Derecho que no debe sucumbir a las facilidades iusnaturalistas y a la afirmación de verdades, divinidades o razones universales. Eso sí, que las cuestiones relacionadas con la justicia del Derecho no puedan ser definitivamente respondidas no significa que la policentralidad asuma un relativismo moral o una teoría postmoderna. Sino que, para ella, como el fundamento ético del Derecho es policéntrico, su concepción ética se referirá a la pluralidad armónica y de sentido en la que pueden ampararse los distintos reclamos de justicia en un determinado ámbito espacio-temporal.

La «policentralidad legal» es reclamada por PRAKASH para la descripción y construcción del orden legal interno e internacional.

La policentralidad jurídica exige rechazar sistemas tipo platónico, aristotélico, kantiano, marxiano, que, para PRAKASH, se fundan en un único valor⁸⁰ o en una única respuesta correcta para la organización social y la solución de conflictos. Y, deben rechazarse porque conducen a engaño, a conclusiones erróneas y son peligrosos⁸¹.

⁸⁰ Al respecto, Prakash, 1996, 2-4.

⁸¹ Conducen a engaño y a conclusiones erróneas porque los valores humanos son muchos y poco homogéneos, que los conflictos permanentes en la vida del individuo y de la comunidad, y que no es aceptable imponer la imagen del hombre que esos mismos sistemas han creado para que acepte los valores del particular sistema. Pero, esas concepciones también son peligrosas. Por su pesimismo, al partir de una concepción determinista de la naturaleza humana que limita la variedad de la experiencia humana a la de una hipotética totalidad homogeneizada. Porque se sirven de una noción falsa de comprehensividad al afirmar que reconocen y solucionan todos los conflictos, cuando esto es falso. Y, porque ofrecen una justificación para la tiranía, ya que la única solución correcta exige sacrificar los valores alternativos.

Ahora bien, el concepto de «policentralidad legal» de PRAKASH no rechaza sólo los sistemas absolutos. También denuncia el «relativismo radical» que obstruye el criticismo moral para terminar afirmando que «todo vale». La renuncia del absolutismo de un sistema unitario no debe renegar de ciertos «*standards* éticos». Esto supone reclamar el criticismo moral y que ciertas visiones éticas o patrones de vida están equivocados, tal como se afirmaría antropológica, psicológica y sociológicamente.

El corolario de la policentralidad legal, y que vincula a ésta con el pluralismo jurídico, consiste en «concebir las relaciones legales en términos de relaciones entre varios órdenes normativos dentro de un mismo sistema legal y en buscar su reconocimiento dentro de ese sistema legal» (Prakash, 1996, 6).

La idea sería fundamentalmente la siguiente. En el último tercio del s.XX, el concepto de «pluralismo legal», influenciado por los sociólogos, se amplía para incorporar «las relaciones entre los grupos sociales dominantes y los subordinados y que se asientan sobre distintas bases: religión, etnicidad, género, preferencias sexuales, cultura, inmigración, redes o instituciones sociales» (Prakash, 1996, 7). Pues bien, la «policentralidad legal» referiría ese pluralismo legal. Porque: uno, conceptualiza y analiza una relación compleja de interacción entre las formas plurales de ordenación que participan en el mismo campo social y las formas legales de coexistencia de esas relaciones. Dos, rechaza la ideología del centralismo legal que insiste en que el Estado ofrece la única forma de ordenación y busca formas adecuadas de relación entre la ordenación normativa estatal y no estatal. Tres, se interesa por la cuestión de cómo los órdenes normativos plurales existen, se mantienen, cambian y se transforman a través de los procesos históricos. Cuatro, investiga la naturaleza ideológica de los distintos órdenes normativos. Cinco, se preocupa por descubrir los modos de repartir y asignar la autoridad para adoptar decisiones tratando de maximizar la coexistencia de esos órdenes normativos. Y, seis, entiende ese reparto de autoridad referido a actores públicos y privados y entre distintos niveles de gobierno.

Las ventajas de tal policentralidad⁸² serían descriptivas y constructivas⁸³. Descriptivas, porque el concepto de Derecho se expan-

⁸² Al respecto, Prakash, 1996, 9-ss.

⁸³ Así, «(e)l cambio a la policentralidad legal trataría, primero, de identificar los valores pluralistas en el marco de un sistema legal y, segundo, de idear sus formas adecuadas de realización» (Prakash, 1996, 14).

dería, ofreciendo una descripción de la naturaleza del Derecho adecuada. Y, constructivas, al promoverse: la legitimidad del orden legal (al acomodar las demandas de libertad, comunidad y justicia social), la tolerancia (al destacar la variedad de los valores válidos y el rechazo de la uniformidad), la metodología no-coercitiva (al promover la libertad para elegir cada uno sus valores), la estabilidad (al dotar a individuos y asociaciones de su propio espacio moral), y la comprensión de la dominación y la resistencia (al reconocer la dialéctica entre los distintos órdenes normativos para acomodarlos dentro del mismo sistema legal).

La tercera de las propuestas de pluralismo apuntadas era la de «acomodación legal». En este marco destacamos la construcción de DOYLE que, inspirado por la concepción político-jurídica relacional de YOUNG y GUTMANN, se centra en el problema que para el orden de la *individualidad* representa el pluralismo jurídico. Para el modelo de acomodación legal de DOYLE se trata de encontrar una concepción multicultural viable y que dé sentido a un pluralismo jurídico respetuoso de la individualidad, pero también de las especificidades propias a los distintos grupos de interés.

La identificación de los grupos «culturales» representativos, para DOYLE, no puede hacerse depender de las concepciones tradicionales. Al contrario, debe atender a la proliferación de grupos de intereses en los que participan los distintos individuos. Esta definición no-tradicional permite reconocer como grupo cultural cualquiera centrado en un interés y una conducta compartida, sea la herencia cultural, la religión, la sexualidad...⁸⁴. Pero también implica asumir un límite fundamental; quedan excluidos los grupos que se asientan sobre la única base de un interés político o de una ideología política —las manifestaciones extremas serían los grupos terroristas—.

La concepción relacional de DOYLE le lleva a sustituir la denominación de grupos culturales por la de «grupos de afinidades». Porque no hay un grupo cultural que defina de forma unitaria la identidad individual. Por ello, no sólo las sociedades son multiculturales sino que las personas también lo son⁸⁵, esto es, tienen una identidad multicultural dada por varias y cambiantes afinidades, algunas culturales. Los grupos de afinidades son de participación voluntaria para sus miembros, y éstos a través de sus afir-

⁸⁴ Atiéndase a Doyle, 1998, 30-31.

⁸⁵ Como diría GUTMANN, en Gutmann, 1993, 183.

maciones y disidencias, delimitan la estructura cambiante de cada grupo⁸⁶.

La propuesta de «acomodación legal» se esfuerza en establecer el mecanismo político-jurídico apropiado a la existencia social de esos distintos grupos de afinidades y la justificación del reconocimiento de tal modelo de base relacional. Para ello, huye de la asimilación, la segregación, el aislacionismo, la marginación o la subordinación. Y lo hacen favor de la proclamación substantiva del derecho de los miembros y los distintos grupos de afinidad de estar representados en la deliberación pública y la toma de decisiones políticas y en las organizaciones privadas (dada su enorme influencia en las sociedades democráticas) a fin de dar sentido pleno al principio de igualdad y no discriminación⁸⁷.

Para alcanzar los objetivos propuestos, destaca DOYLE la necesidad de «una reestructuración institucionalizada de las relaciones sociales y de alterar los estereotipos culturales dominantes de los grupos de diferencias» (Doyle, 1998, 32). Porque lo que la realidad dicta es, precisamente, que «la discriminación se encuentra profundamente imbricada en los aspectos culturales y estructurales de una sociedad» (Doyle, 1998, 31).

10. Conclusión.

Las dificultades apuntadas y vinculadas a la definición jurídico-cultural que suele emplearse para definir el pluralismo jurídico (resultados inconcretos, confusión de la normatividad jurídico-estatal con toda suerte de normatividad, desamparo individual) muestran, lo avalan las propuestas alternativas, que la concreción cultural de la noción de pluralismo jurídico posee escasos recursos para ofrecer una definición práctica y teóricamente consistente del mismo. Si se prefiere, la propuesta pluralista se encuentra con especiales dificultades cuando se propone como una alternativa multiculturalista que asume la cultura en sentido fuer-

⁸⁶ Al respecto, Doyle, 1998, 29.

⁸⁷ La justificación del modelo de «acomodación legal» se encuentra en las ventajas socio-políticas que acarrea (Doyle, 1998, 30-31): elusión de la violencia social que se genera cuando algunos de los grupos de interés no se encuentran representados; reconocimiento y afirmación del valor individual y social de la diferencia de las personas a través de su participación en grupo; respuesta a los efectos de la desigualdad social, como la segregación, la subordinación y la opresión de los miembros de los grupos.

te, objetivante moderno⁸⁸. Sin embargo, con ello nada objetamos a la descentralización de la definición de los intereses normativos para vincularlos a los intereses de grupos de filiación y baja voluntaria.

La definición de lo jurídicamente válido es altamente controvertida. Pero existen ciertos instrumentos relacionados con una concepción estructural y positiva del Derecho que facilitan, al menos, el inicio del análisis. Tales instrumentos no obstruyen los planteamientos sociológicos y los interesados en la efectividad jurídica y que superan la definición de fuente legislativa —un representativo esfuerzo al respecto es el del neoinstitucionalismo de MacCORMICK—. Pero, superponer al postulado de validez jurídica otros criterios de validez que se escapan a su propia comprensión de juridicidad, agrega confusión. Pues se mixturán argumentos jurídicos y políticos que, aunque están constitutivamente imbricados, requieren ser analíticamente discriminados. Queremos decir, que una cosa es la validez garantizada institucionalmente a través de normas que cumplen ciertas condiciones y se garantizan coactivamente, y otra la pretensión de corrección de los contenidos jurídicos. Por eso, el pluralismo jurídico debe contemplarse políticamente, como un reclamo, más o menos efectivo, de permanente adecuación del Derecho válido a las necesidades sociales. No a la inversa. Y es que, cuantas menos sean las suposiciones, más comprensible y adecuada será la teoría jurídica a desarrollar, completar y criticar desde el estadio de los reclamos substantivos.

El planteamiento político del pluralismo jurídico lo entendemos vinculado a una concepción liberal individualista como vía a través de la que maximizar las garantías de protección de los derechos individuales (no es éste el momento de justificar la validez racional de la propuesta, sólo insistimos en la necesidad de promover una segmentación liberal del concepto de pluralidad como criterio político). Como el individuo se incorpora en múltiples grupos de definición y de interés, es difícil sostener legítimamente la suplantación de los mismos por un tratamiento homogeneizado proveniente de una autoridad central, sea estatal, autonómica, parroquial, laboral...⁸⁹.

⁸⁸ En este sentido, Sartori, 2000, 4-ss.

⁸⁹ Ratifica Gianni, 2002, 41. Atiéndase complementariamente en este sentido a Harris, 1987, 303-ss.

En consecuencia, proponemos que el pluralismo jurídico no se entienda como la doctrina de la descentralización del poder en favor del apoderamiento total de grupos menores, sino como la concepción normativa que protege las definiciones originales de la individualidad al tratar razonablemente las expectativas de cada grupo de interés particular⁹⁰; consecuencia ésta de concebir una sociedad no de hombres o acciones uniformados tras alguna etiqueta, sino de comunicaciones⁹¹. Y, consecuentemente, que la contextualización de los intereses a debatir se configure como una cuestión central, igual que el reconocimiento universal de la constitución de la identidad en muy diferentes ámbitos y conforme vínculos y sentimientos muy diversos.

Al proponer que la articulación de un pluralismo jurídico coherente y sostenible se desarrolle en el marco de la filosofía político socialdemocrática, pero liberal⁹², se trata de garantizar la racionalidad

⁹⁰ Dicho de otra forma, «una concepción jurídica pluralista... no debe considerarse un conjunto centralizado, sino localizada en diversos contextos sociales. Esto exige delimitar otras fuentes u órganos de cambio en la regulación situados más allá de los del Estado centralizado, en los distintos campos sociales con los que la regulación tiene relación. Se trataría de órganos y grupos de interés que, desde dentro de los grupos sociales particulares, tratan de delimitar, modificar o preservar la regulación, y de intensificar las condiciones de solidaridad, integración, eficiencia y orden específico de cada campo relevante» (Cotterrell, 1995, 310) (abunda en las posibilidades que ofrece a la justicia un pluralismo legal centrado en la individualidad, Tie, 1999, 165-166).

⁹¹ Atiéndase a Teubner, 1988, 3-ss.

⁹² WARRINGTON y VAN HOECKE señalan que las culturas jurídicas pueden entenderse (atiéndase a Van Hoecke, Warrington, 1998, 488-ss.), como «familias legales» o como «familias culturales», que adquieren sentido fundamentalmente sociológico o antropológico. A partir de ahí, apelan a una noción amplia de la cultura jurídica que diferencia entre la cultura occidental y la no-occidental, y tratan de acercar la concepción del Derecho de los distintos Estados gracias a normaciones homogeneizadoras de la cultura jurídica en la que cada Derecho estatal se inserta. Se trata de identificar «los elementos básicos que constituyen el núcleo duro, el paradigma (diría KUHN) de todo sistema legal. Estos elementos paradigmáticos se estructurarían en seis áreas: concepto del Derecho, teoría de las fuentes legales válidas, metodología del Derecho, teoría de la argumentación, teoría de la legitimación del Derecho, valores y principios ideológicos básicos generalmente aceptados» (idem., 532-533) (poner en relación con Kuhn, 1977, 50-ss.. Tras esta identificación, se promovería un acercamiento de los sistemas de Derecho occidentales —incluido *Common Law*— conforme a los principios de individualismo y racionalización.

Sin embargo, para nosotros, la vía es arriesgada. Porque el carácter universal de la concepción racional e individual de la sociedad y el Derecho se opone a las definiciones canónicas de la cultura. Reclamar la «unidad cultural occi-

dad universal, la autonomía, la laicidad pública, la neutralidad, la democratización en la toma de decisiones frente al obscurantismo tradicional y contra el apoderamiento homogeneizador del (normativo) culturalismo.

En este punto, interesa recordar a algunos críticos multiculturalistas del liberalismo que no es filosóficamente correcto reducir al enemigo preconciéndolo como un pelele. Porque entonces el disparo yerra. El moderno liberalismo político no enaltece al cavernícola solitario y egoísta. Ni proclama que en el marco público no se sancionan concepciones valorativas. Ni se desentiende de los intereses substantivos y las posiciones desiguales de los individuos. Ni incurre en la burda, defensiva y oclusiva caracterización diezochesca del afrancesado. Sólo rechaza concebir éstas y otras muchas condiciones en los términos reductivos de una particular perspectiva ideológica que se dice cultural, religiosa, moral, étnica, genérica, sexual, clasista, gremial...⁹³

El valor de la libertad y del reconocimiento de la autonomía moral y racional individual no se encuentran, *per se*, en una supuesta «tradicción occidental», ni en ninguna otra. Sino en la justificación racional, cuando racionalidad implica dialéctica y crítica, y concepción crítica de la racionalidad práctica. Por eso, el concepto de «cultura jurídica» es un concepto que confunde, y se confunde, «al aunar reconocimiento de la complejidad con una noción simplista de `una cultura´ integrada y única en todos sus aspectos y determinada por la totalidad y no por la interacción de sus distin-

dental» implica contradicción (en la que incurre la propuesta idealista y racionalizadora de VAN HOECKE y WARRINGTON, Van Hoecke, Warrington, 1998, 438). Porque los instrumentos de definición de la occidentalidad del Derecho, individualismo —autonomía y libertad— y racionalización —renuncia al obscurantismo del mito y de las creencias irracionales— (WIEACKER habla de «personalismo», «legalismo» e «intelectualismo», Wieacker, 1985, 185) chocan con las bases de definición cultural que son sociológica y antropológicamente reivindicadas.

⁹³ Si se prefiere, «(n)o es que... (se) exalte a los ciudadanos como independientes de sus grupos culturales, sino que (se) entienda tales grupos a partir de los individuos que los forman y a éstos como nunca del todo reducibles a sus rasgos de identificación colectiva» (Savater, 1999, 8). En la misma línea, y destacando los errores de la acusación cultural a la concepción política liberal, Perez-Díaz, 2000, 10-ss.

tas partes...» (Erh-Soon, 1985, 171). Pues, de esta forma, desatiende las aspiraciones individuales de justicia, reciprocidad, imparcialidad, interdicción de la arbitrariedad y limitación, no legitimación, del poder con reglas.

El obstáculo que la cultura jurídica representa para el pluralismo jurídico reside en la naturaleza tradicional y consolidadora de valores e intereses particulares que se alberga tras cada proclamación político-cultural, en el carácter indefinido pero también aporético que presume su reclamo y que le sirve para normativizar tratar de normalizar las condiciones sociales «premodernas» convirtiendo acríticamente al Derecho del grupo de poder, justo en el poder del Derecho justo⁹⁴.

Por todo ello, el *multicentrum* jurídico que proponemos como eje de una definición política del pluralismo difícilmente podrá valerse de la definición tradicional de cultura y cultura jurídica⁹⁵. Porque éstas implican narraciones que giran sobre el centro de gravedad de la voz que enuncia la historia y los valores⁹⁶, jerarquización, asimilación de la concepción de la justicia a los criterios de los grupos de poder tradicionalmente establecidos, rechazo o fagocitación de las

⁹⁴ En el mismo sentido, Cotterrell, 1995, 309. Y es que la defensa de la cultura en sentido político objetivo romantiza a las culturas para considerarlas como conjuntos integrados. «Pero que las culturas sean conjuntos integrados depende de la fuerza coactiva que se aplique sobre ellas» (Howard, 1995, 61).

⁹⁵ Pues los grupos «son característicamente no-homogéneos y jerárquicos y lo que cuenta como la `tradición` del grupo es típicamente un artefacto del poder» (Nussbaum, 2003, 60). Los límites de la pertenencia grupal son arbitrarios y, nuevamente, dictados por los grupos de poder. Hay más grupos que los étnico o culturales a tener en cuenta para hallar la fuente de identidad de las personas; agrupaciones dispersas pero que actúan con más fuerza como fuente de identidad, confianza, significación, expectativas e intereses. Toda concesión de derechos al grupo étnico o al cultural perjudica a la minoría, por no pertenecer a la mayoría cultural. Además de que la política cultural petrifica el modelo de poder existente minándose toda tendencia al cambio favorable al grupo ajeno a la cultura (*idem.*).

⁹⁶ HOBBSAWM habla de la «fabricación en serie de tradiciones», y la relaciona tanto con la «práctica oficial... estados o movimientos sociales y políticos organizados... (como) extraoficial... sobre todo grupos sociales que no estaban organizados formalmente como tales o cuyos objetivos no eran específica o conscientemente políticos, tales como clubes y hermandades» (Hobsbawm, 2002 b), 273).

particularidades e intereses de los grupos de individuos⁹⁷ que cuestionan el expediente cultural⁹⁸...

Ahora bien, entiéndase que por las mismas razones que rechazamos las concepciones culturalistas homogeneizadoras, también renunciamos a una concepción liberal-democrática mala. Porque ésta, y conforme al prejuicio del consenso social sobre todos los asuntos e intereses particulares propio a una trivialización del argumento de la mayoría democrática, sólo fomentará regulaciones centralizadas, burocratizadas y omniabarcantes que proyectan, nuevamente y con efectos sesgantes, el poder de la «unidad» y del «orden social»⁹⁹ sobre los grupos de la diferencia. Es adecuado escapar del fundamento ontológico de la unidad¹⁰⁰, venga de donde venga y con todas las consecuencias, para atender constitutivamente a la diferencia y la improbabilidad propia a una ordena-

⁹⁷ Porque «(s)e niega la individualidad de los miembros del grupo... ya que las culturas en las que se insertan se creen permanentemente en riesgo de ser destruidas (por ejemplo, por la introducción de los derechos humanos) aunque los individuos no se consideran en riesgo» (Howard, 1995, 69).

⁹⁸ «Cuando se habla de las virtudes del viaje como modo de conocimiento, de la lucidez que proporciona el exilio o, incluso, del destacado papel que los judíos, los conversos, los homosexuales y, en general, los rechazados u obligados al disimulo han desempeñado en las transformaciones de la cultura europea, puede que no se esté haciendo otra cosa que declinar las variaciones de un único tema: el de la mirada exterior, el de la dificultad de reconocerse en ninguna de las “identidades alternativas, autodescripciones alternativas, formas alternativas de dar sentido a la propia vida”» (Ridao, 2000, 261).

⁹⁹ Por eso, TAMANAHA y MUNGER le reclamen ambición a la concepción político-democrática moderna y a la teoría social del Derecho, para comprender que la perspectiva regulativa del orden social se encuentra obsesionada por la antropología y la sociología y que la consecuencia redundante, nuevamente, en una concepción estatal-centralizadora tendente a la legitimación sobre el vacío del poder del Estado (al respecto, Tamanaha, 1997, 129-ss., Munger, 1993, 119). Y es que «(a)l menos desde Locke, el consenso social que permite el nacimiento y consolidación de la democracia se ha construido siguiendo el camino exactamente inverso: concentrar el debate político en la búsqueda de “hechos comunes” y asumibles por todos como propios, confinando los “diferenciales” al ámbito de lo privado...» (Ridao, 2000, 256).

¹⁰⁰ De huir del «fracaso de las mayorías nacionales por mantener los derechos nacionales de las minorías» (Llobera, 1995, 136) (también Gianni, 2002, 23-ss., Lucas, 2002, 96-97). El pluralismo legal debe adoptar una perspectiva idealista de la definición subjetiva en múltiples focalidades que «corrija el status marginal que tiene la subjetividad en la actual teorización socio-legal» (Tie, 1999, 52). Este idealismo no reniega de las instituciones socio-culturales, se antepone a ellas (idem., 50-57, 161-ss.).

ción jurídico-normativa que carece de fundamentos para asentarse sobre la identidad, la unidad y la probabilidad¹⁰¹. Por eso, la diferencia sólo permanece como afirmación de que todos los ciudadanos, se integren en los grupos que se integren, deben disfrutar de la posibilidad del mismo elenco de derechos, proclamando que el pluralismo jurídico «debe inspirarse en consideraciones políticas, no antropológicas» (Gianni, 2002, 45), que reduzcan discursivamente la complejidad y la contingencia. Pero gracias a la correcta ubicación de los intereses y perspectivas en conflicto¹⁰², no a la ficción de falta de complejidad. Se trata de «elaborar una teoría policéntrica en un mundo y en una sociedad concebidos acéntricamente, sin centro alguno» (Izuzquiza, 1990, 84-ss.).

Sintéticamente: Uno, renunciamos a la cultura como entidad jurídicamente objetiva para eludir la trivialización a la que suelen conducir el multiculturalismo y el interculturalismo. Esto exige una concepción caleidoscópica de la pluralidad política, vital, favorable a la integración significativa de intereses subjetivos¹⁰³. Y, también, dos, renunciar al debate de cuestiones antropológicas y esencialistas¹⁰⁴ (qué es cultura y cuál), para centrarnos en el de los efectos político-jurídicos derivados de la pertenencia a un grupo particular y los recursos que permiten al individuo participar con éxito en la justicia estatal como distribución de cargas y beneficios¹⁰⁵. Tres, reubicamos el pluralismo en el marco político libe-

¹⁰¹ En el mismo sentido, véase Delgado, 2002, 355. Y es que, «en la visión o mirada de la zorra no se coincide por casualidad, sino que parece existir, por el contrario una desgarradora lucidez, una manera de asimilar la experiencia íntima de la exclusión, que lleva a descubrir la contingencia y estrechez de los relatos ortodoxos que sirve de fundamento a la identidad» (Ridao, 2000, 285-286)

¹⁰² Así, «la relación entre pluralismo y democracia es clave para la construcción de las sociedades democráticas en este siglo» (Lucas, 2002, 71).

¹⁰³ Rechazando la imagen de una sociedad «dividida en compartimentos comunitarios exentos y cerrados, organizados a partir de estructuras cognitivas y costumbrarias propias... impermeables. Dentro de cada uno de estos supuestos cubículos culturales cada persona viviría inmersa en un universo de significaciones del que, por definición... no querría ni... podría escapar» (Delgado, 2002, 341).

¹⁰⁴ En el mismo sentido, Tamanaha, 1997, 129 y Conley, O'barr, 1993, 41.

¹⁰⁵ Corroborando Gianni, 2002, 45. Porque «(e)l elogio del espacio público presume que todas las personas que en él concurren son diferentes pero... su diferencia debería resultarle indiferente a una sociedad y a un Estado que si se autoasumen como democráticos es... porque son neutrales, laicos, no sólo en el plano confesional, sino también en el cultural, y que, por tanto, no tienen nada que decir sobre el sentido último de la existencia humana ni sobre otros valores generales que no fueran aquellos de los cuales depende el bienestar y la convivencia del conjunto de sus miembros o administrados» (Delgado, 2002, 343-344)

ral, desvinculándolo del significado objetivo cultural y apostando por la definición de grupos de afinidades entre individuos y de entrada y salida voluntaria. Cuatro, proponemos que cualquier apelación a la cultura jurídica se analice y desenvuelva como un concepto de técnica jurídica que actúa tanto al servicio de la teoría del Derecho y de la teoría de la argumentación cuanto como elemento crítico y reconstructivo de la racionalización legislativa y judicial. Pues, de otra forma, las definiciones multiculturales se arriesgan a permanecer enfrentadas al pluralismo real en su afán por sostener un discurso valorativo cerrado y excluyente¹⁰⁶.

BIBLIOGRAFÍA MENCIONADA.

- ALEXANDER, J. C., 1989: *Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis Multidimensional*. Edit. Gedisa. .
- BAUMANM Z. 2003: «Exclusión social y multiculturalismo». En *Claves de Razón Práctica*. N.º.137.
- BAYEFSKY, A.F., 1998: «Cultural sovereignty, relativism and international human rights: new excuses for old strategies», En *Rechtstheorie*. Bh.18.
- BERLIN, I. 1992: *El Fuste Torcido de la Humanidad*. Edit. Península.
- BLANKENBURG, E. 1996: «Civil litigation rates as indicators for legal cultures». En *Comparing Legal Cultures*. Edit. Dartmouth.
- BUENO, G. 1996: *El Mito de la Cultura*. Edit. Prensa Ibérica.
- CHIBA, M. 1987: «The identity postulate of a legal culture». En ARSP. Nr.30. — 1998: «Legal pluralism in the contemporary world». En *Ratio Iuris*. Vol.11. N.º.3.
- CONLEY, J; O'BARR, W. 1993: «Legal anthropology comes home: A brief history of ethnographic study of Law». En *Loyola University of Los Angeles Law Review*. N.º.27.
- CONSTANTINESCO, L.J. 1996: *Introduzione al Diritto Comparato*. Edit. Giappicheli.

¹⁰⁶ Pues, «el mayor peligro actual lo plantean las formas de identidad nacional y cultural —nuevas y viejas— que tratan de asegurar su identidad conforme a versiones cerradas de la cultura o de la comunidad y negándose a comprometerse con los diversos problemas culturales que surgen cuando se intenta convivir con a diferencia» (Bauman, 2003, 13) (también, Sartori, 2003, 61-ss.). Es cierto que el planteamiento es incorrecto si se estipula una definición de multiculturalismo de orientación pluralista y rudimentos liberales, á la RAZ, que exija la promoción pública de las distintas opciones de los grupos de participación voluntaria y que garantice la igual posibilidad de acceso a los derechos individuales sociales, económicos y educativos y la representación (al respecto, Raz, 1998, 198-ss.). Queremos decir, que la cuestión de fondo del pluralismo político-jurídico no debe reducirse terminológicamente.

- CORSSALE, M. 1994: «Legal pluralism and corporativist model». En *Ratio Iuris*. Vol.7. N°.1.
- COTTERRELL, R. 1995: *Law's Community. Legal Theory in Sociological Perspective*. Edit. Clarendon Press.
- 1996: «The concept of legal culture». En *Comparing Legal Cultures*. Edit. Dartmouth.
- DALY, M. 1996: «Thinking globally: Will national borders matter to lawyers a century from now?». En *Journal Institute to Study Legal Ethics*. N°.1.
- DELGADO, M. 2002: «Cohesión no es coherencia. Diversidad cultural y espacio público». En *Cuadernos de Derecho Judicial*. N°. VI. La Multiculturalidad.
- DIJK, T. van. 1999: *Ideologías*. Edit. Gedisa.
- DOYLE, J.F. 1998: «Legal accomodation and social diversity». En *Rechtstheorie*. Bh.18. Edit. Duncker & Humblot.
- DWORKIN, R. 1985: *A Matter of Principle*. Edit. Harvard University Press.
- ELSTER, Jon. 1985: «Belief, bias and ideology». En *Rationality and Relativism*. Edit. Blackwell.
- ERH-SOON TAY, A. 1985: «Law and "legal culture"». En *ARSP (Tradition and Progress in Modern Legal Cultures)*. Nr.23.
- ERHMANN, H.W. 1976: *Comparative Legal Cultures*. Edit. Prentice-Hall.
- ERIKSSON, L.D., HIRVONEN, A., MINKKINEN, P. 1998: «Policentricity: A Political Manifesto». En *Policentricity. The Multiple Scenes of the Law*. Edit. Pluto.
- FRIEDMAN, L. 1969: «Legal culture and social development». En *Law and Society Review*. Vol.4. N°.1.
- 1975: *The Legal System: A Social Science Perspective*. Edit. Russell Sage.
- 1986: «Legal culture and the welfare state». En *Dilemmas of Law in the Welfare State*. Edit. Gruyter.
- 1994: «Is there a modern legal culture?». En *Ratio Iuris*. Vol.7.N°.2.
- 1996: «The concept of a Legal Culture: A reply. En *Comparing Legal Cultures*. Edit. Dartmouth.
- GARCÍA SIERRA, P. 2000: *Diccionario Filosófico*. Edit. Pentalfa.
- GARZÓN VALDÉS, E. 1997: «Cinco confusines acerca de la relevancia moral de la diversidad cultural». En *Claves de Razón Práctica*. N°. 74.
- GESSNER, V. 1994: «Global legal interaction and legal cultures». En *Ratio Iuris*. Vol.7.N°.2.
- GHEZZI, M.L. 1989: «Teorías sociológicas de la desviación: una Clasificación». En *El Derecho y sus Realidades*. Edit. PPU.
- GIANNI, M. 2002: «¿Cuál podría ser la concepción liberal de la ciudadanía diferenciada?». En *Cuadernos de Derecho Judicial*. N°. VI. Edit. C.G.P.J. Madrid.
- GÓMEZ GARCÍA, P. 1991. *Religión Popular y Mesianismo. Análisis de Cultura Andaluza*. Edit. Univ. de Granada.
- GONZÁLEZ GARCÍA, J.C. 2000: *Diccionario de Filosofía*. Edit. EDAF.
- GRIFFITHS, J. 1986: «What is pluralism?». En *Journal of Legal Pluralism*. N.24.

- 1995: «Legal pluralism and the theory of legislation —with especial reference to the regulation of euthanasia». En *Legal Polycentricity: Consequences of Pluralism in Law*. Edit. Brookfield. Dartmouth.
- HABERMAS, J. 2001: «El valle de lágrimas de la globalización». En *Claves de Razón Práctica*. N.º. 109.
- HARRIS, M. 1987: *El Materialismo Cultural*. Edit. Alianza.
- HALL, S. 1993: «Culture, community, nation». En *Cultural Studies*. N.º.3.
- HELD, D. 2000: «¿Hay que regular la globalización?». En *Claves de Razón Práctica*. N.º. 99.
- HELL, V. 1994: *La Idea de Cultura*. Edit. Círculo de Lectores.
- HOBSBAWN, E. 1994: *The Age of Extremes: A History of the World. 1914-1991*. Edit. Vintage Books.
- 2002 a): «La invención de la tradición». En *La Invención de la Tradición*. Edit. Crítica. Barcelona.
- 2002 b): «La fabricación en serie de tradiciones: Europa, 1870-1914. En *La Invención de la Tradición*. Edit. Crítica. Barcelona.
- HOWARD, R.E. 1995: *Human Rights and the Search for Community*. Edit. Westview. Oxford
- IZUZQUIZA, I. 1990: *La Sociedad sin Hombres. Niklas Luhmann o la Teoría como Escándalo*. Edit. Anthropos.
- KING, M. 1996: «Comparing legal cultures in the quest for law's identity». En *Comparing Legal Cultures*. Edit. Dartmouth.
- KOHN, H. 1984: *Historia del Nacionalismo*. Edit. F.C.E.
- KRYGIER, M. 1986: «Law as tradition». En *Law and Philosophy*. Vol.5. N.º.2.
- KUHN, T.S. 1977: *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. Edit. F.C.E.
- KYMLICKA, W. 1991: *Liberalism, Community and Culture*. Edit. Clarendon.
- LA TORRE, M. 1999: «Legal pluralism as evolutionary achievement of community Law». En *Ratio Juris*. Vol.12. N.º.2.
- LAMO DE ESPINOSA, E. 1995: «Reflexiones sobre el multiculturalismo que nos viene». En *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una Aproximación al Multiculturalismo en Europa*. Edit. Alianza.
- LLOBERA, J.R. 1995: «Estado soberano e identidad nacional en la Europa actual». En *Culturas, Estados, Ciudadanos. Una Aproximación al Multiculturalismo en Europa*. Edit. Alianza.
- LUCAS, J. De. 2002: «La(s) sociedad(es) multicultural(es) y los conflictos políticos y jurídicos». En *Cuadernos de Derecho Judicial*. N.º.VI. *La Multiculturalidad*.
- LUHMANN, N. 1988: «The unity of the legal system. En *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society*. Edit. Walter de Gruyter.
- MERRYMAN, J. H. 1969: *The Civil Law Tradition*. Edit. Stanford Univ. Press.
- MEINECKE, F. 1983: *El Historicismo y su Génesis*. Edit. F.C.E.
- MERRY, S.E. 1988: «Legal pluralism». En *Law and Society Review*. N.º.22.
- MUNGER, F. 1993: «Sociology of Law for a liberal postliberal society». En *Loyola University of Los Angeles Law Review*. N.º.27.

- NELKEN, D. 1995: «Disclosing/Invoking legal culture». En *Social and Legal Studies*. Vol.4. N°.4.
- 1996 a): «Comparing legal cultures: an introduction». En *Comparing Legal Cultures*. Edit. Dartmouth.
- 1996 b): «Puzzling on legal culture: a comment on Blankenburg». En *Comparing Legal Cultures*. Edit. Dartmouth.
- NUSSBAUM, M.C. 2003: «The complexity of groups». En *Philosophy & Social Criticism*. Vol.29. N°.1.
- PARDIECK, A. 1996: «Foreign legal consultants: the changing role of lawyers in global economy». En *Indiana Journal of Global Studies*. N°.3.
- PATTARO, E. 1994: «Ethical aspects of the oncept of legal standard». En *Prescriptive Formality and Normative Rationality in Modern Legal Systems*. Edit. Duncker & Humbot.
- PÉREZ-DÍAZ, V. 2000: «Globaización y tradición liberal». En *Claves de Razón Práctica*. N°. 108.
- PÉREZ TAPIAS, J.A. 1995: *Filosofía y Crítica de la Cultura*. Edit. Trotta.
- PETERSEN, H. 1996: «Gender and nature in comparative legal cultures». En *Comparing Legal Cultures*. Edit. Dartmouth.
- PRAKASH SINHA, S. 1996: *Legal polycentricity and International Law*. Edit. Carolina Academic Press.
- RAWLS, J. 1993: *Political Liberalism*. Edit. Columbia University Press.
- RAZ, J. 1998: «Multiculturalism». En *Ratio Juris*. Vol.11. N°.3.
- RIDAO, J.M. 2000: *Contra la Historia*. Edit. Seix Barral.
- SARTORI, G. 2000: «Multiculturalismo contra pluralismo». En *Claves de Razón Práctica*. N°. 107.
- 2003: *La Sociedad Multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*. Edit. Taurus.
- SAVATER, F. 1999: «De las culturas a la civilización». En *Claves de Razón Práctica*. N°. 92.
- SIMON, T.W. 1997: «Minorities in International Law». En *The Canadian Journal for Law an Philosophy*. Vol.X. N°.2.
- SLAUGHTER A.M. 1997: «The real new world». En *Foreign Affairs*. N°.76.
- Sprenger, G. 1998: «Collective morality and the legitimation of Law». En *Rechtstheorie*. Bh.18. Edit. Duncker & Humbolt.
- SUÁREZ LLANOS, M.L. 2001: *La Teoría Comunitarista y la Filosofía Política*. Edit. Dykinson.
- SZACKI, J. 1971: *Tradycja*. Edit. Panstwowe.
- TAMANAH, B. 1997: *Realistic Socio-legal theory. Pragmatism and a Social Theory of Law*. Edit. Clarendon Press Oxford.
- 2001: *A General Jurisprudence of Law and Society*. Edit. Oxford University.
- TAYLOR, I.; WALTON, P.; YOUNG, J. 1975: *Criminologia sotto Accusa*. Edit. Guaraldi.
- TEUBNER, G. 1987: «How the Law thinks: toward a constructivist epistemology of Law». En *Law and Society Review*. Vol.57.
- 1988: «Introduction to autopoietic Law». En *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society*. Edit. Walter de Gruyter.

- 1988 b): «Evolution of autopoietic Law». En *Autopoietic Law: A New Approach to Law and Society*. Edit. Walter de Gruyter.
- TIE, W. 1999: *Legal Pluralism. Toward a Multicultural Conception of Law*. Edit. Dartmouth.
- TILLEY, J.J. 1998: «The problem of normative cultural relativism». En *Ratio Juris*. Vol.11. N°3.
- WIEACKER, F. 1985: «Grundlagen der Rechtskultur». En *Tradition and progress in modern legal cultures. Archivs für Rechts und SozialPhilosophie*. N°23.