

IDENTIDADES CULTURALES Y DERECHOS HUMANOS

Luis Núñez Ladevéze

Catedrático y Director del Departamento de Periodismo de la Universidad San Pablo-CEU.

I. DEMOCRACIA

Democracia no es exactamente lo mismo que libertad, ni siquiera —al menos en algunos de los usos que se hacen de esa palabra— es siempre compatible con la libertad, la libertad política se entiende. Sin embargo, suelen usarse tan combinadamente ambas expresiones que muchos llegan a considerarlas sinónimas y, en cierto modo, si se perfilan con nitidez las condiciones de uso de ambas, puede decirse que se requieren recíprocamente, que no hay libertad sin democracia ni hay democracia si no hay libertad.

La reflexión política de muchos siglos se ha centrado sobre estos dos conceptos. Y no es nada improbable asegurar que la reflexión académica seguirá centrándose en este te-

ma. Una reciente y amplísima investigación empírica dirigida por Inglehart ⁽¹⁾ sobre las características y las prognosis que pueden establecerse en torno a la llamada "posmodernidad", permite asegurar que hay una mayor relación interna entre posmodernidad y democracia que entre democracia y tradición. Esto significa, con suma probabilidad, que la atención sobre estos asuntos se acentuará durante el tránsito hacia la modernización de muchos países que todavía no han accedido a la condición de sociedades industriales y también como consecuencia de los nuevos fenómenos migratorios y los conflictos que la convivencia multicultural plantea en las sociedades democráticas avanzadas y, por efecto de un mimetismo desiderativo o reprobatorio, en las que no lo son.

Las últimas grandes aportaciones de entre quienes se ocupan de estos asuntos insisten en delimitar las condiciones socioprágmatas en las que es posible hablar de democracia en libertad. Así, pues, volviendo al principio, parece que son términos en cierto modo sinónimos, puesto que se requieren entre sí. La expresión "democracia en libertad" está tan llena de sentido que se presupone como la aspiración al tipo de convivencia social más deseable. Pero, aunque aparezcan tan eficazmente combinados en esa expresión, son, sin duda, conceptos diferentes, puesto que lo es su significado ya que uno matiza al otro. Así que trataré de analizar desde un punto de vista práctico en qué consisten

⁽¹⁾ INGLEHART, R. *Modernización y posmodernización*. CIS. Madrid, 2000.

la sinonimia y la diferencia. Creo que se puede llegar a establecer una delimitación entre ambos teniendo en cuenta una ya lejana pero precisa sugerencia de Ortega y Gasset. "Democracia" es una palabra que responde a la pregunta de a quién corresponde legítimamente dirigir políticamente a la sociedad ⁽²⁾. La respuesta la dio ya Aristóteles: existe democracia cuando el pueblo se gobierna a sí mismo, ya directamente en asamblea, ya —como se piensa en la actualidad— por medio de representantes ⁽³⁾.

Todavía habrá quien asegure que una auténtica democracia ha de ser directa, sin mediaciones e impugne la democracia representativa. Pero esto no es posible en una sociedad compleja como la nuestra. Que la participación democrática se realice a través de representantes y no de modo directo, es una condición de carácter pragmático derivada de las propias limitaciones de la acción humana. Se suele admitir que hay dos razones por las que no es posible. Ninguna de ellas implica algún tipo de reproche de carácter deontológico contra el asamblearismo. Se trata, al contrario,

⁽²⁾ ORTEGA Y GASSET, J. *El espectador*. En *Obras completas*. t.II. Madrid Alianza, 1983. Págs 424 y ss.

⁽³⁾ ARISTÓTELES *Política*. Puede distinguirse, como la hace Bernard MANIM, entre "democracia (directa)" y "república representativa", admitiendo que la "representación" era, al menos para sus propugnadores, un avance respecto de la "democracia original". Cfr. *Los principios del gobierno representativo*. Madrid. Alianza, 1998. (Cambridge. Englanda, 1997).

de explicaciones prácticas, derivadas de la observación del funcionamiento de la sociedad⁽⁴⁾.

En una sociedad compleja, en la que hay división del trabajo y distribución de funciones, la democracia directa no es posible más que excepcionalmente, porque la dedicación a las cuestiones de gobierno también es una tarea compleja de naturaleza específica y de carácter funcional o cuasiprofesional. El que se ocupa de cuestiones de gobierno no puede —no tiene tiempo para— ocuparse de otra cosa; y el que se ocupa de otra cosa —por ejemplo, la albañilería, la arquitectura, la enseñanza o la medicina— no tiene tiempo para ocuparse a la vez de otras funciones específicas como son las de gobierno ⁽⁵⁾.

En segundo lugar, el proceso de división social del trabajo lleva a la especialización cuanto más compleja es la sociedad, porque a la división del trabajo corresponde un cierto grado de división del conocimiento científico-técnico, y

⁽⁴⁾ Cfr. STUART MILL, J. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Madrid. Alianza, 2001. (Versión C. Mellizo. Especialmente cap. 6.)

⁽⁵⁾ MANIN, B. *Id.* Págs 12 y ss. ARISTÓTELES, ya aludió en *La Política* a la importancia de los "expertos" (1282 a 10-15). STUART MILL "En último término, nada puede ser más deseable que admitir a todos en la participación del poder soberano del Estado. Pero como cuando la comunidad excede las dimensiones de una ciudad pequeña no todos pueden participar personalmente en los asuntos públicos, como no sea en mínima proporción, de ello se sigue que el modelo ideal de gobierno perfecto ha de ser el gobierno representativo" (*Op. Cit.*, 94). La alusión a las ciudades pequeñas puede referirse a la argumentación de Aristóteles o acaso a Rousseau.

son más necesarias —y, por ello, numerosas— las ramificaciones especializadas. La dedicación a tareas de administración y de gobierno requiere un cierto grado de habilidad cognoscitiva que permita dirigir la amplia base técnico-burocrática prevista en las sociedades complejas para la asistencia a esa tarea. Esa base es imprescindible en las sociedades avanzadas y la proporciona el proceso de racionalización burocrática al que ya se refirió Max Weber.

Así, pues, en la práctica moderna, democracia es el gobierno del pueblo por el pueblo a través de representantes. Pero que sea el pueblo quien gobierne no garantiza que los gobernados sean libres. Si entendemos por libertad la capacidad de cada ciudadano de autogobernarse, de dirigirse a sí mismo, entonces el que el pueblo gobierne democráticamente no implica que los ciudadanos se autogobiernen dentro del grupo. Pero si la expresión autogobierno no se refiere al ciudadano sino al grupo, eso supondría anteponer la identidad del grupo a la de los ciudadanos ⁽⁶⁾. Mas lo que se

⁽⁶⁾ Como a veces indica ARISTÓTELES y ocurre, en general, en las comunidades primitivas. Pero también en los totalitarismos modernos a partir de ROUSSEAU. Tal vez no haga justicia al sacar de contexto esta frase de HEGEL pero, en todo caso, responde al espíritu de una de las principales tendencias interpretativas poshegelianas en las que la totalidad política se antepone a los individuos: "el poder político general exige del individuo solamente aquello que verdaderamente necesita para sí, y delimita, de este modo, las disposiciones para que lo necesario se realice, entonces puede dejar lo demás a la libertad espontánea y a la propia voluntad del ciudadano, quedándole a este todavía un gran margen". *La Constitución de Alemania*. Madrid, Aguilar, 1972, 23. Trad. De Dalmacio Negro. Sobre este tema véase DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme*.

discute como pertinente a la libertad es justamente que el individuo pueda autorregularse en la colectividad a la que pertenece y no que la colectividad pueda obligarle, ya sea limitada o ilimitadamente, como condición del gobierno del conjunto. De lo que se trata es de que la libertad del individuo no sea instrumento de las exigencias del poder político coactivo. La cuestión es si tiene sentido también hablar de la libertad del grupo como conjunto o sólo de la libertad del individuo dentro del grupo. Es un asunto que se plantea con la confrontación moderna de las nacionalidades en el Estado. Aquí sí que entramos ya en asunto propio, porque lo que proponemos considerar es que la identidad del individuo es inequívoca y primordial, y por ello también lo es el ámbito en que puede ser delimitada o coartada esa libertad, pero la identidad del grupo es, por definición, relativa, aleatoria y discutible y, por lo mismo, también lo es el concepto de libertad o de autogobierno de un grupo.

En consecuencia, que los ciudadanos actúen obligados en el grupo es justamente el ejemplo que se estudia como caso de privación de libertad; incluso aunque lo hagan por decisión de la mayoría, a menos que se trate de una decisión unánime. Pero eso requeriría que las decisiones fueran indiscutibles o que hubiera, como en las órdenes religiosas o en el ejército, una aceptación voluntaria de la disciplina o del deber de obediencia. Para que esta situación de aceptación voluntaria de la disciplina sea compatible con la libertad se requiere la contrapartida de que el individuo pueda

separarse del grupo sin especial coste lo cual supone también que, si no cumple con la disciplina o la obediencia, pueda ser segregado, separado o excluido de la pertenencia al grupo.

En una democracia de carácter rusioniano quedaría de manifiesto la diferencia entre una condición —la democracia como proceso de adopción de decisiones conjuntas en que todos los afectados por esas decisiones participan— y otra condición, —la libertad, como capacidad de autogobierno del individuo dentro del grupo—. Ortega y Gasset fue sensible a esta diferencia. “Libertad” es, pues, otra cosa que “democracia”. Y si por liberalismo entendemos —valiéndonos, por no indagar mucho más, de la definición hobbesiana *libertad* la condición del individuo de no estar sometido a una fuerza ajena a su voluntad—, la actitud que postula la primacía del autogobierno del individuo frente al gobierno de una autoridad común, proceda ésta o no del *demos*, resulta entonces que democracia y liberalismo o democracia y libertad distan de ser términos sinónimos.

Ahora bien, descendiendo de nuevo de la abstracción a la discusión práctica, hay que considerar con más detenimiento las implicaciones socioprágmatas de la democracia. Desde el punto de vista práctico para que haya democracia no sólo es necesario que el pueblo elija a sus representantes sino que también pueda revocarlos.⁽⁷⁾ Si no

⁽⁷⁾ Stuart Mill insiste en que *la fundamentación en la opinión pública no es una condición privativa de la democracia representativa ni bastan-*

se da esta segunda condición la democracia no sería más que un acto originario o constitutivo, como me parece que le ocurre a la democracia "rusoniana", de la que no se puede asegurar que no acabe degradándose; o un acto de confianza reclamado por una autoridad que promueve la obediencia actual presentándola como una condición para alcanzar en el futuro la libertad inaccesible en la situación presente, como ocurría en la presunta democracia comunista. Pero la democracia ha de ser continua, no sólo originaria ni tampoco ofertada como promesa a cambio de la subyugación actual. De otro modo, el gobernante acabaría imponiendo su mandato incluso aunque el pueblo que lo eligiera quisiera prescindir de él. No basta, pues, con que haya una representatividad originaria, porque la condición del poder es tal que la supremacía del que lo posee respecto del que no lo tiene requiere que haya garantías permanentes de *revocabilidad*. Esto significa que en la práctica el pueblo no puede gobernarse a sí mismo si no puede revocar a quien le gobierna.

La revocabilidad del mandato democrático es una condición *sine qua non* de la democracia. Y tras esta condición

te para distinguir un régimen democrático de un régimen despótico. No basta contar con el respaldo de la opinión pública, pues esa condición no la distingue de las dictaduras; ni siquiera con el de una opinión pública representativa, pues esa condición no impide que la democracia pueda convertirse en dictadura, la comentada "dictadura de la mayoría" de la que también habló Stuart Mill. Es necesario que, además, se cumpla el requisito de que esa representación pueda modificarse porque pueda modificarse la opinión que la soporta: que se den las condiciones constitucionales para que puedan modificarse los criterios de la opinión pública.

vienen las subsiguientes, que son las que corresponden a su desarrollo reglamentario: *las reglas* de revocabilidad no pueden ser infringidas por quienes gobiernan, ni en la teoría ni en la práctica. Esto no deja de ser un problema porque la tarea de garantizar la aplicación de las normas corresponde al poder político, pero no trataremos este asunto. Basta, a nuestros propósitos, consignar que, en la democracia, los mandatarios han de estar sujetos a reglas, lo cual implica, a su vez, que el mandato del gobernante ha de ser *limitado*, ya que de no serlo no habría garantías de que quede sometido a las reglas que lo hacen revocable. Si no fuera un poder limitado y sometido a reglas de derecho, el mandato sería prácticamente irrevocable y lo que en su origen pudo nacer como democracia se convertiría en su contrario.

Representatividad, revocabilidad, sujeción a reglas de derecho y limitación del poder son condiciones que hacen posible la democracia y en eso consiste la libertad política. Si el gobernado no tiene autonomía política no puede revocar al gobernante, si el poder del gobernante ha de limitarse es porque se presume que la libertad del representado es anterior al poder que de su voluntad emana. Y esta presunción es lo que tiene principal interés. No se trata sólo de llegar o no a la democracia, se trata de que para asegurar cualquier tipo de convivencia democrática es preciso ante todo, como condición *sine qua non* de la fiabilidad del proceso, que el Estado garantice la primacía de la autonomía moral de la persona frente a cualquier grupo incluido, naturalmente, el propio Estado. Eso significa que la identidad personal ha de prevalecer, en la teoría y en la praxis, sobre

la identidad del grupo y que las pretensiones de absorberla, cualquiera que sea su fuente, son éticamente indeseables, por ser aquélla más consistente que ésta.

Justamente porque esto no se reconoce muchas veces así, nos enfrentamos con situaciones en las que se pretende establecer la democracia por vías incompatibles con su normalización. Se admite que la socialización de la democracia como sistema político constituye un patrón normativo para la organización política del Estado. Sin embargo, el proceso que se adopta en muchos casos para llegar a ese modelo práctico de convivencia se basa en una concepción del grupo que impide que en la práctica se pueda acceder a la democracia, porque lo que de hecho se pretende es imponer la identidad del grupo como condición previa para establecer, después, una democracia futura. Esa anteposición de la identidad del grupo a la realización de la democracia se produce porque implícita o expresamente se asume que la identidad del grupo tiene primacía sobre la identidad de las personas. Como las personas y la democracia quedan supeditadas a la previa existencia de una identidad, cuando no hay procedimiento para expresar democráticamente la presunta voluntad identitaria del grupo porque hay quienes la discuten o la cuestionan, la futura democracia queda ligada a la confrontación entre quienes no comparten o no creen o ponen en tela de juicio esa identidad con quienes se atribuyen la condición de ser garantes de ella.

Históricamente las democracias surgieron de la formación de los estados nacionales, que evolucionaron después

a formas de estado democrático y que ahora evolucionan hacia formas supraestatales. Entonces, puede ocurrir que nos hallemos con Estados cuya identidad pueda ponerse en duda en parte o en todo por quienes presumen poseer una identidad previa grupal, tribal, étnica, cultural, lingüística, religiosa, etc., dentro del Estado democrático, cuando se proponen que ese tipo de identidad se configure políticamente en la forma de Estado. Para satisfacer estas pretensiones de identidad se contraponen entonces a la democracia ya constituida, la construcción de una democracia identitaria más o menos imaginariamente delimitada y, en todo caso, por constituir.

Hay que tener en cuenta entonces una distinción que ni Ortega ni Manin necesitaron. Hemos visto que, aunque conceptualmente democracia sea distinto de régimen de libertades (Ortega) y de gobierno representativo (Manin), en la práctica sólo puede haber democracia efectiva si hay una limitación del poder político coactivo y un sistema de delegación de ese poder del pueblo a gobernantes representativos. Ahora hay que añadir algo más, que el concepto de Democracia, como forma de organización del Estado, es indiferente a la identidad de los grupos que lo componen. El que un Estado corresponda a uno o varios pueblos o identidades culturales es un hecho histórico, ni teórico ni práctico. La pretensión de que haya una correspondencia entre identidad nacional e identidad cultural (o de otro tipo) es una opción política dentro del Estado democrático, pero eso no quita que la preservación de la identidad de los grupos sea cosa distinta de la pretensión de configurar política-

mente cada identidad bajo la forma de un Estado. La garantía de que las identidades parciales sobrevivan libremente (y el Estado es una entre otras posibles) depende de que el sistema de procesos, limitaciones y garantías democráticos permita a las personas identificarse o vincularse libremente con las instituciones y manifestaciones culturales de su grupo de pertenencia. Justamente lo que distingue al Estado democrático, en el que el poder político queda delimitado por el derecho, es que la limitación del poder asegura que cada ciudadano pueda permanecer en su identidad social de origen, convivir de acuerdo con las instituciones que definen o distinguen esa identidad o adoptar una identidad nueva. Los derechos políticos de los ciudadanos no están ligados a una identidad previa, no proceden ni emanan de la identidad social, proceden y emanan de la condición de ciudadano, del hecho de que su identidad personal no está determinada por la del grupo.

Esta afirmación se basa en la distinción entre identidad social de la persona, identidad moral e identidad personal⁽⁸⁾. La primera alude al enraizamiento social de la persona

⁽⁸⁾ Por "identidad social" entenderé el entorno de prescripciones y normas en que se fragua la personalidad: la pertenencia del individuo a uno o varios grupos identificables; por "identidad personal", el conjunto de condiciones que permiten a un individuo considerarse un ser humano igual y diferente de los demás: individuo de una especie distinta de cualquier otra, es decir, persona. Por "identidad moral" el ámbito en que la persona entiende su responsabilidad social. Coincide con la noción de "identidad" expuesta por Taylor: "Consideremos lo que entendemos por 'identidad'. Se trata de 'quién' somos y de 'dónde venimos'. Como tal, constituye el trasfondo en el que nuestros gustos y deseos, y opiniones y

(en una cultura simple o sincrética, un entorno concreto, una lengua, una moral o religión)⁽⁹⁾. La segunda, al hecho de

aspiraciones, cobran sentido. Si algunas de las cosas a las que doy más valor me son accesibles sólo en relación a la persona que amo, entonces esa persona se convierte en algo interior a mi identidad" Cfr. TAYLOR, Ch. *La ética de la identidad*. Barcelona. Paidós, 1994. Pág. 70. (V. O. The Canadian Broadcasting Corp. 1991).

El *point* por decirlo así, está en que la "personalidad social" se construye o se produce en un hábitat o en un entorno a partir del cual se engendra la "identidad moral", en conflicto o en identificación total o parcial, y es, por eso, variable y revisable por la personalidad moral. Con Taylor podría definir la "identidad moral" como la relación narrativa entre la "identidad social" y el "marco de referencia" que cada persona concibe implícitamente o como trasfondo para dar sentido moral a su vida, a su persona: la personalidad que se construye con relación a los motivos últimos para distinguir entre lo correcto y lo incorrecto en su conducta y en la ajena (Cfr. TAYLOR, Ch. *Las fuentes del yo*. Barcelona. Paidós, 1996. V. O. Harvard Univ. Press, 1989. Ver cap. 2). Frente a estos tipos de identidad, la "identidad personal" no se construye social ni personalmente, se posee por ser miembro de una especie, tiene una base genética. Distingue al individuo humano como miembro de una especie, y no de un grupo dentro de ella ni como portador de un proyecto de vida, y se muestra en la capacidad potencial de adaptarse a uno u otro entorno, de hablar una u otra lengua y de concebir uno u otro proyecto. En este sentido, cada persona es independiente del entorno y adaptable a cualquiera. Mi tesis es que esta "identidad" es a la vez que "personal", también "universal" (coextensiva con ser miembro de la especie) y que de su consideración se puede llegar a determinar el concepto de "dignidad de la persona" entendido no como "como dignidad de la persona en una cultura" sino como "dignidad de toda persona" por pertenecer a la comunidad humana.

⁽⁹⁾ Habría que preguntarse por qué otras adscripciones producen identidades tan leves que no son reconocidas como tales, como la pertenencia a una empresa, a un partido político, a una profesión o la situación de clase social a la que antaño se dio tanta relevancia. Este aspecto desborda nuestro propósito pero, por simplificar, cabe decir que son objetivaciones del proceso social que no forman parte de la subjetividad

que cada persona tenga su identidad propia dentro de su grupo social y respecto de cualquier otro grupo social posible. Mi punto de vista se basa en advertir que la identidad personal distingue a toda persona dentro del grupo a que pertenece y la hace distinta a todos los demás miembros distintos del grupo, y eso que la distingue dentro del grupo social de pertenencia como persona individual es lo mismo que la distingue con relación a cualquier otro grupo, allá donde vaya o se relacione. Por tanto, la identidad personal no varía por el hecho de que se adopte como término de la relación el endogrupo o el grupo extraño⁽¹⁰⁾. Dicho de otro

del "mundo de la vida". Cfr. NÚÑEZ LADEVÉZE, L. *Ideología y libertad*. Madrid.Noesis, 1995. Págs. 250 y ss.

⁽¹⁰⁾ Charles Taylor se plantea el problema con relación a la pérdida del "marco de referencia" que da sentido a los proyectos morales personales: "Es lo que llamamos una 'crisis de identidad', una forma de aguda desorientación que la gente suele expresar en términos de no saber quiénes son... Una dolorosa y aterradora experiencia" (Cfr. TAYLOR, Ch. *Id.* pág. 43). De acuerdo. Con todo, la persona no pierde su identidad personal y puede recuperarla incluso en otro marco. El fenómeno de la "conversión", por ejemplo, puede interpretarse como la sustitución de un marco referencial por otro. No es una experiencia impensable ni tampoco infrecuente. Alguien puede perder su orientación, el marco que ha dado sentido a su vida y si alguien le preguntara: "¿quién eres?", podría contestar coherentemente, "ahora no sé quién soy", pero no podría contestar coherentemente: "ahora no soy nadie o no soy nada" (a menos que ese "nada" no sea existencial, sino moral, "me siento nada o vacío". Pero una persona que "se siente nada" es una identidad recuperable, o tal vez, se pueda suicidar, lo que es una decisión personal). Por tanto, quien así contestara seguiría siendo un "alguien" atribulado por no saber responder con claridad a esa pregunta, un "alguien" digno de atención como persona. La "crisis de identidad" presupone que quien la sufre posee una "identidad" que le permitiría superar la crisis. Con esto no quiero decir que la "identidad" no presuponga siempre un "marco refe-

modo, la identidad personal es integral, y tiene valor universal *erga omnes*, una persona es la que es, y no otra, aunque cambie de grupo. Podría decirse que un converso o un renegado sólo parcial o metafóricamente cambian de identidad, pero su identidad personal permanece íntegra; la identidad social es parcial y relativa. Que el grupo cambie de identidad significa que la pierde: por ejemplo, una comunidad de lengua o una religión dejan de ser el grupo que era. No así, sin embargo, las personas que lo componen, las cuales siguen siendo idénticas personas que antes ⁽¹¹⁾.

La tesis que defiendo es que los derechos humanos universales, es decir el ámbito de protección jurídica incondicional frente a la organización política y terceros, se basan en el reconocimiento explícito de la primacía de la identidad personal sobre la social, por eso son universales, no parciales y no dependen de las instituciones ni de la valoración de un grupo concreto. Esta tesis se puede expresar negativamente del siguiente modo: el reconocimiento político de los grupos no tiene en ningún caso primacía sobre el reconocimiento de las personas fuera y dentro del grupo, es decir, la política de reconocimiento y las aspiraciones a la autodeterminación no tienen relación con el reconocimiento de los derechos humanos universales. En ningún supuesto, pues, la pretensión de reconocimiento o de autodeterminación de

rencial" sino que el "marco" no es el constituyente de la identidad personal puesto que puede variar.

⁽¹¹⁾ Ver más adelante en la nota 27 la distinción de ROCKEFELLER entre "identidad primaria" o "universal" e "identidad étnica", es correlativa con nuestra distinción entre "identidad personal" y "social".

una etnia o una comunidad basada en la uniformidad cultural o lingüística puede legitimar el uso de la violencia política contra las personas, a menos que lo que esté en juego sea la supervivencia de las personas dentro del grupo que aspira al reconocimiento o a la autodeterminación, en cuyo caso se trata de un caso de legítima defensa de las personas cuyos derechos humanos incondicionales se ven amenazados o agredidos por su pertenencia al grupo, pero no de un derecho humano universal del grupo en cuanto tal.

Pero cuando se parte de un concepto de identidad, implícito o explícito, que antepone la comunidad de pertenencia a la unidad de la persona ⁽¹²⁾, se recurre a métodos de

⁽¹²⁾ No digo que la identidad del grupo sea sólo presunta, lo presunto es suponer que para fundamentar la democracia la identidad de la persona ha de quedar subordinada al *ethos* del grupo o ser reducida a instrumento de una identidad social constituyente de la personal. Sobre este asunto discrepo del, por otro lado, interesante análisis crítico del liberalismo de Alfredo Cruz. Cfr. CRUZ, Alfredo. *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*. Pamplona. Eunsa, 1999.

El punto de vista de Cruz se basa en presumir que siempre existe un *ethos* preconstituido y no susceptible de juicio crítico (ya que es ético con anterioridad al juicio de que pueda ser objeto). Cruz está pensando en situaciones políticas disueltas históricamente y, a mi modo de ver, no recuperables. Arguye que la existencia de un *ethos* común es condición previa de la racionalidad práctica, lo cual puede ser cierto según como se interprete. Por ejemplo, cuando Rawls argumenta a favor de un *derecho de gentes* piensa que es posible encontrar aspectos éticos comunes entre sistemas políticos divergentes, los que llama sociedades liberales y sociedades jerárquicas bien ordenadas. Cfr. RAWLS, J. "El derecho de gentes" en SHUTE, S. Y HURLEY, S. *De los derechos humanos*. Madrid. Trotta, 1998.

El problema que el liberalismo afronta y que, a mi modo de ver, las sociedades jerárquicas no pueden afrontar, es que ha de organizar la

violencia política que van más allá de la autodefensa para pasar a convertirse en agresión terrorista. Ocurre cuando los movimientos de liberación nacional que conciben su pretensión de autodeterminación como un derecho humano colectivo y la identidad relativa del grupo como una especie de derecho inalienable a la soberanía, independientemente de que esa pretensión sea controvertida o no compartida y de que el sistema legal garantice el ejercicio de los derechos personales ⁽¹³⁾. Se puede llegar regresivamente enton-

convivencia pacífica entre comunidades cuyos *ethos* distintivos son incompatibles o difieren en aspectos sustantivos dentro de la organización de un mismo Estado, lo cual fue el asunto que afrontó Locke. En esas situaciones de incompatibilidad entre distintos *ethos*, los "derechos humanos" son efectivamente prepolíticos a lo que cualquier *ethos* político establezca del mismo modo que también son precondiciones presupuestas en la ficción del pacto social. (Cfr. NÚÑEZ LADEVÉZE, L. *La ficción del pacto social*. Madrid. Tecnos, 2000). Lo son en la medida en que, siendo la condición de persona humana universal e independiente del orden político concreto en que se incardine, es necesario que convivan órdenes políticos en los que las personas son objeto de tratos incompatibles. Por eso hay *ethos* criticables, como el que instituye la abdicación o la sumisión de las mujeres. Por eso también el reconocimiento práctico de los derechos humanos puede considerarse un *ethos* mínimo común universal. Otra cosa es que los distintos catálogos y fundamentaciones de esas condiciones no sean discutibles, revisables o criticables.

⁽¹³⁾ "El derecho a la independencia y el derecho a la autodeterminación operan dentro de ciertos límites que deben ser señalados de manera general por el derecho de gentes. Así, ningún pueblo tiene el derecho a la autodeterminación, o a la secesión, a costa del sometimiento de otro pueblo;" (RAWLS, J. *id.* 60). Entre los requisitos que RAWLS enumera para considerar que una sociedad jerárquica es bien ordenada exige: "una sociedad jerárquica... (que) asegura al menos que todas las personas tengan ciertos derechos mínimos... cumple un tercer requisito: respeta los derechos humanos fundamentales" (*id.*, 66). Enfatizo el "todas las personas" para reparar en que los "fundamentales" se predicen de todos y cada uno de los miembros y no del grupo. Su interés por desvin-

ces a concebir una forma nacional basada exclusivamente en el rasgo de "la comunidad de descendencia", discriminando a quienes no la comparten o no la consideran excluyente ni incompatible con formas organizativas del Estado y soslayando, en suma, que "la nación de ciudadanos encuentra su identidad no en rasgos comunes de tipo étnico-cultural, sino en la praxis de ciudadanos que ejercen activamente sus derechos democráticos de participación y comunicación".⁽¹⁴⁾

II. IDENTIDAD

A discutir este asunto de la primacía de la identidad de la persona sobre la del grupo dedicaré esta segunda parte de esta exposición comenzando con la referencia a un texto elegido entre muchos posibles, pero que tiene el rasgo de plantear de un modo muy radical la cuestión que me ocupa.

El profesor Jacques Derrida se expuso hace pocos años a una larga entrevista en televisión que luego fue convertida en libro. No aludiré a los pormenores, realmente interesantes, de las condiciones en que se hizo la entrevista, pero sí advertiré que esos requisitos la convierten en una experiencia de muy especial interés. En ella el filósofo reflexiona so-

cular el principio de "equidad" de una doctrina liberal no modifica este aspecto.

⁽¹⁴⁾ HABERMAS, J. *Facticidad y validez*. Trotta. Madrid, 1998, 622 (Suhrkam Verlag, Francfort, 1992)

bre los nuevos modos de comunicación humana, como lo es hacerlo a través de la televisión, y sobre el fenómeno de la mundialización comunicativa, lo que otros llaman la "globalización".

Según Derrida lo que caracteriza a esta "mundialización" de las comunicaciones y del mercado es la perspectiva de ir progresando hacia la "universalidad". Seré más explícito. Lo que viene a decir Derrida, situándose en la tradición kantiana de *La paz perpetua*, es que actualmente se dan las condiciones técnicas que hacen posible una comunicación universal, lo que a su vez es la condición de que se consolide un "mercado universal". Así, pues, por vez primera contamos con la tecnología comunicativa que hace posible la universalización, pero a la vez contamos también con el sistema efectivo de transferencias que han establecido, con las imperfecciones que se quiera, el mercado mundial. Y, por último, y esto es lo más importante, contamos también con los conceptos jurídicos universales adecuados para regular las relaciones entre personas en ese mundo global, como son los Derechos Humanos, cuyo reconocimiento constituye la base de un hipotético Derecho Universal fundamental y universal.

Naturalmente que el Derecho no puede ser universal en todos sus aspectos. El Derecho es local, foral, nacional, estatal o de gentes, pero también es, en medida poco efectiva todavía, internacional y supraestatal. Que haya un derecho internacional y un derecho supraestatal como el de la Unión Europea, significa hoy la existencia de un sistema de trans-

ferencias o de conversiones de los derechos nacionales, una comunicación interna que permita hacer exigibles de acuerdo con un ordenamiento jurídico obligaciones voluntariamente contraídas de acuerdo con las estipulaciones de otro ordenamiento. Los derechos de autor, por ejemplo, comprometidos por las posibilidades de acceso que permite la Internet, necesitan una regulación internacional. También hay que regular qué derecho local es competente al hacer transacciones bursátiles. Todo esto es muy complejo, pero está ahí, encima de la mesa o implícito en las relaciones virtuales del ordenador. Pero también hay, y esto es lo que me interesa subrayar, un derecho específicamente universal que tiende a ser internacionalmente aceptado y que se reconoce con el nombre de "Derechos humanos". Podemos delimitarlo como el conjunto de derechos que ha de reconocerse a toda persona por el hecho de ser persona humana. Naturalmente que los aspectos más genéricos, en el sentido de universales, de la condición humana tienen que estar reconocidos como derechos que hay que proteger en cualquier ordenamiento específico. Nos movemos en el ámbito del "deber ser", no en el del "ser", pues de hecho hay ordenamientos que no protegen ni reconocen tales derechos.

Todo esto es muy complejo, pero, justo por que lo es, hay que tratarlo incluso asumiendo el riesgo de errar como yo lo asumo ahora, pues soy consciente de que es un riesgo demasiado probable a causa de la complejidad y de la dificultad del asunto. Así, pues, estamos en una situación en que la propia mundialización invita a superar las diferencias del Estado nación, o las diferencias étnicas, religiosas, y otras

diferencias, etc., para probar el delimitar un conjunto de condiciones universales por encima de ellas, que sean aplicables a todos los individuos humanos por el hecho de serlo. Quien emigra de un país a otro, ¿ha de obligársele a expresarse en la lengua del país que le recibe?, ¿ha de adaptarse a las costumbres de ese lugar?, ¿ha de prescindir de sus peculiaridades religiosas?, ¿en qué medida ha de renunciar a parte de su identidad cultural para adoptar otra?, pues es bien sabido “que la raza griega se ha distinguido de los bárbaros por ser más lista y estar más exenta de necia ingenuidad”, como dice Heródoto en el libro I de sus Historias (60, 4-6).

Son preguntas de difícil respuesta que conducen, según los casos o los detalles, a unas u otras respuestas muy diferentes. Pero me parece, y en esto estoy con Derrida, que remiten a principios de simple formulación que están en el ambiente y que hunden sus raíces en los planteamientos kantianos de *La paz perpetua* e incluso anteriores, en el *ius gentium* y en el iusnaturalismo español. “La desidentificación, la singularidad, la ruptura con la solidez identitaria, la deconexión me parecen tan necesarias como lo contrario. No quiero tener que elegir entre la identificación y la diferenciación”⁽¹⁵⁾.

Aquí tenemos, pues, dos aspectos que entran en juego en la era de la “mundialización”, cuando las culturas loca-

⁽¹⁵⁾ DERRIDA, J. *Ecografías de la televisión*. Eudeba, 1988; 88. (Galilée, INA, 1996).

les, a través de la acción del mercado, de los fenómenos migratorios y de las incitaciones de una televisión mundializada, se hacen o pueden hacerse poco a poco permeables a una forma de cultura concreta que tiende a ser dominante; basada en la reproducción industrial y en la facilidad de las telecomunicaciones; cuando los pueblos también comienzan a ser permeables porque las razas tienden a mezclarse, las culturas tienden a confundirse, los lenguajes a traducirse; pero, sobre todo, porque a causa de las incitaciones de la televisión y de la multiplicidad de los accesos que facilita la Internet, quien desea algo que en su lugar no encuentra, toma el petate o la patera y va a buscarlo en otro lugar. El mundo se abre con dificultades a una Comunicación global, por encima de las diferencias de los lenguajes y las culturas, y es la tecnología comunicativa la que lo abre sin que ninguna fuerza humana pueda evitarlo. Desde luego, tampoco el Derecho puede no ya evitarla, ni siquiera regularla eficazmente.

Estamos en un ámbito en el que el Derecho resulta impotente, y los políticos se quejan porque se ven incapaces de controlar esa expansión. "Cada vez será menos posible obligar a los ciudadanos a contentarse con la producción nacional, habida cuenta que desde el comienzo tienen acceso por sí mismos a una producción mundial", comenta Derrida ⁽¹⁶⁾. Así, pues, estamos en una zona de confluencia y de lucha entre las exigencias abstractas y tal vez más universales de la mundialización, y las motivaciones arraiga-

⁽¹⁶⁾ *Id.*, 15.

das, ancestrales y caprichosas derivadas de la tendencia a conservar los localismos. ¿Hay un derecho a conservar esas *identidades* locales?

Expondré someramente mi punto de vista basado en las consideraciones precedentes: naturalmente que hay tal derecho, pero no es un derecho incondicional, ni incontrovertible ni un derecho humano en el sentido de universal. Hay, pues, que precisar tres cosas a fin de evitar equívocos. En primer lugar, el propio grupo puede perder toda o parte de su identidad mezclándose con otro sin que ello derive en malestar para nadie. De ello se deriva, en segundo lugar, que el derecho a preservar la identidad del grupo no es equivalente al derecho del grupo a constituirse como Estado. Y en tercer lugar, que es un derecho renunciable y compatible con su contrario, cosa que no ocurre con los Derechos Humanos. Por tanto, en el caso de que sea fuente de conflicto, el derecho a preservar la identidad del grupo no puede situarse en el mismo nivel de los derechos universales que son incondicionales y han de reconocerse a todas las personas por el hecho de ser personas.

Se infiere que el principio de autodeterminación de un grupo cultural o étnico en los Estados de Derecho es hipotético, condicional y controvertible, aunque quienes lo reclaman lo propongan como un principio categórico o un axioma indiscutible. Hasta qué punto lo sea o no dependerá de las condiciones concretas que definen la identidad del grupo y la situación de sujeción política en que se halle. No basta que una facción aspire a que el grupo a que pertenece se

autodetermine para que se considere que si no se acepta su exigencia se vulnera el derecho de autodeterminación. Se salta del derecho indiscutible a que se asegure la identidad de quienes desean preservarla al derecho hipotético a que esa identidad se estatalice. La comunidad estatal —por llamarla de algún modo— no es, sin embargo, hipotética sino una manifestación histórica o el término concreto de una historia tan discutible como se quiera, pero no hipotética. Hay una diferencia importante entre el modo como una hipótesis puede hacerse práctica al modo de ser de una práctica histórica. La discusión en torno a esa diferencia no puede dejar de tener en cuenta el principio del consentimiento ⁽¹⁷⁾.

Pero tan lícito es aspirar políticamente a que se consulte sobre la autodeterminación de un grupo como oponerse políticamente a que se consulte al grupo sobre si desea o no determinarse. La oposición a que un grupo ejerza un derecho hipotético, como el de autodeterminación, en nada atenta a la dignidad de las personas que lo constituyen, ni a su cultura ni a su lengua (y menos a la dignidad del grupo, suponiendo que esa expresión tenga un sentido distinto del

⁽¹⁷⁾ Sobre este particular me remito a las observaciones de Manin, *Op. Cit.* Pg 115-8. Puntualizaré que, desde mi punto de vista, no se trata de aceptar o no la elección sino que la misma oferta de elección en condiciones objetivas, unida a la garantía de la revocabilidad, es el instrumento de manifestación del consentimiento. No aceptar el instrumento no significa que no se consiente sino que se renuncia a consentir o a disentir, al menos, cuando a través de la elección se puede llegar a elegir por mayoría un principio como el de autodeterminación, que la mayoría lo acepte o no es una cuestión práctica y un asunto político.

de la dignidad de las personas que lo componen, lo que es mucho suponer) ⁽¹⁸⁾.

Estos corolarios se basan, según nuestro punto de vista en que la expresión "identidad" pierde gradualmente contenido cuando se aplica a las personas o a los grupos. Dicho más sucintamente: no es el mismo tipo de identidad la de la persona que la del grupo. Muchas veces se habla de "identidad" como si los predicados a que se aplica fueran equivalentes. Si decimos "identidad de lengua", "identidad de etnias", "identidad del grupo", la palabra "idéntico" se refiere a que, dadas ciertas condiciones, dos muestras o ejemplos del conjunto a que puede aplicarse el predicado (las palabras de una "lengua", los miembros de una "etnia", las manifestaciones de una "cultura") son similares en algún aspecto específico. Lo mismo podemos decir con respecto a "costumbres" o "religión". Visto desde esta perspectiva, las exigencias dogmáticas de una religión son como demarcaciones que definen, protegen y delimitan su identidad. Son autodefensas contra las posibilidades de confusión con otras, de fragmentación de su unidad o de disolución de sus preceptos. De aquí se deriva que los componentes del grupo tienen derecho a excluir de él a quienes vulneran sus

⁽¹⁸⁾ Asunto importante es la deducción de un "derecho a la autoterminación" como algo inherente al "reconocimiento" y al "respeto por una cultura". La lectura de Taylor deja bastante clara que son cosas distintas, aunque en Canadá se llegara a la votación. Cfr. TAYLOR, Ch. *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'* México, F.C.E., 1993. (ed. o. Princeton Univ. Press, Princeton, N.J., 1992.

principios identitarios, pero también a que todo miembro de una religión puede abandonarla a voluntad.

Pues bien, las identidades étnicas, lingüísticas y culturales, son naturalmente relativas porque permiten fusiones, intercambios y graduaciones. Delimitar hasta dónde llega la identidad de una lengua no es asunto tan claro como pueda parecer a primera vista a quien la habla y desde luego menos claro que delimitar cuándo alguien es una persona distinta de otra. Los lingüistas buscan pautas de discernimiento de las diferencias internas entre una lengua y otra y los antropólogos de las especificaciones o derivaciones de una misma cultura. ¿Cuándo dos lenguas similares son distintas lenguas? No es un problema fácil de resolver. Por ejemplo: ¿es el gallego un dialecto del castellano o una lengua distinta, o viceversa? ¿Qué diferencias hay en el progresivo fraccionamiento del latín?

Cuando se transfiere la pregunta a problemas étnicos entonces las cosas no dejan de complicarse todavía más: ¿cuándo predomina una raza sobre otras en una mezcla de razas?, ¿cuándo una mezcla de razas produce una nueva raza? Las identidades raciales no son tampoco claras ni están naturalmente destinadas a preservarse, puesto que pueden mezclarse y confundirse no menos naturalmente. El mestizaje es la prueba de que la identidad racial es permeable. Hablar de identidad de culturas es también hablar de una identidad relativa, condicionada y permeable. En suma, no hay identidades culturales, étnicas, lingüísticas, religiosas, absolutas e incondicionales, y no hay, por tanto,

derechos absolutos o incondicionales a preservar o mantener una identidad cuando, por definición, ésta es relativa. Las identidades de grupos no sólo son compatibles sino que también son maleables y mezclables en sentidos en que no lo son las identidades personales. Una persona puede mezclarse con otra, pero no pierde su identidad personal. Incluso en la mezcla más profunda, que es la sexualmente procreadora, el resultado no es una simbiosis de dos, sino un tercero distinto.

Más nítidas e impermeables parecen, sin embargo, las identidades dentro de la "especie". La palabra "especie" la tomo prestada aquí de Aristóteles. Hasta el descubrimiento de la biogenética se puede decir que Aristóteles tenía la razón. El evolucionismo pareció quitársela pero no acabó en el fondo de socavar el concepto aristotélico de "especie". Pertenecer a una cierta especie, por ejemplo "perro", era, según el Estagirita, incompatible con pertenecer a la especie "hombre"⁽¹⁹⁾. No pueden comunicarse genéticamente. No había confusión entre especies, y el darwinismo no dejó de ser una hipótesis compatible con la preservación de las especies, pues la evolución podía interpretarse como saltos genéticos o mutaciones graduales pero discontinuas, como recientemente se ha puesto de manifiesto desde perspectivas diferentes. Pero es la tecnología genética, no la evolución de las especies, la que puede trastocar las irreductibles diferencias entre ellas.

⁽¹⁹⁾ Cfr. POLO, L. *Ética. Hacia una visión moderna de los temas clásicos*. Versión Editorial. Madrid, 1996.

Lo que quiero decir es que si hasta la identidad de especie está fácticamente en discusión y con ello el concepto aristotélico de "naturaleza", ¿en qué sentido puede hablarse de identidad cultural o de identidad lingüística? Las culturas son hoy mezclas, y el fundamentalismo o el integrismo es una suerte de comunitarismo exacerbado que se alimenta de una identidad cultural como si mereciera el reconocimiento, no a la diferencia o a la preservación (cultural, lingüística, religiosa, étnica...), sino a imponerse por la fuerza a quienes la discuten o a quienes quieren segregarse de ella. El derecho a mantener la diferencia del grupo dentro de un Estado democrático no puede confundirse con una especie de derecho humano a preservar la identidad. No hay un derecho humano del grupo a la identidad equiparable al derecho humano de la persona a su integridad.

La razón estriba en que el derecho humano ha de ser universal y la preservación del grupo solo afecta al grupo, el cual, por definición, no es universal, sino parcial. Afrontamos otra vez un problema complejo: simultáneamente pretendemos preservar la identidad religiosa, moral, social, lingüística o cultural del grupo, lo cual es ecológicamente considerado muy interesante, y, a la vez, asegurar la universalidad del derecho en tanto derecho incondicional de toda persona humana.

La universalidad del derecho sólo puede extenderse a aquellos aspectos que afectan a la universalidad humana, a aquello que ha de ser exigible respecto de todo ser humano por el mero hecho de serlo. Eso significa que si los derechos

humanos son universales han de ser predicables de todos los individuos sin exclusión. Se aplican por tanto a la especie humana como comunidad y no a las distintas comunidades que se agrupan en la comunidad humana. En eso consiste la "igualdad humana". Somos iguales en la medida en que somos humanos, y diferentes en la medida en que pertenecemos a uno u otro grupo o somos personas diversas. Por tanto, el derecho humano no puede ser comprendido como el derecho del grupo que agrupa a los diferentes de otros grupos, o lo que es equivalente, no hay derechos humanos de los grupos —como la absurda pretensión de que exista un derecho humano del grupo a la autodeterminación política: *humanamente* sólo la persona puede autodeterminarse y la política no es sino un precio, cuanto menor, mejor, que hay que pagar— y el derecho a la diferencia en tanto derecho humano (no en tanto condiciones de preservación) no lo es de la autodeterminación del grupo sino de los miembros que lo componen ⁽²⁰⁾.

El derecho del grupo a la diferencia es también y al mismo tiempo el derecho de sus componentes a elegir entre diferenciarse o no del grupo al que pertenece. Puesto que las identidades comunitarias son relativas, el miembro de una comunidad de esa clase tiene derecho tanto a que se respete su adhesión a esa identidad como a que se respete su voluntad de separarse de ella, sin que eso le suponga una exclusión como ciudadano aunque quede socialmente apar-

⁽²⁰⁾ El derecho de autodeterminación del pueblo es de naturaleza política, no humana.

tado de su grupo. Por esta razón, de la identidad del grupo no se deriva un derecho a la soberanía sino una política de reconocimiento. El principio —no el derecho— de autodeterminación del grupo es compatible con su contrario, el de oponerse a la autodeterminación al que queda subordinado, y no puede lógicamente anteponerse a, ni compararse con, los derechos humanos.

Propongo, pues, que se distinga entre “identidad” de la persona (universal) y “diferencia” social relativa. Algunos arguyen que no hay identidad personal sin nutrición de diferencia social de algún tipo, es decir, que como la identidad de la persona no es algo abstracto hay que suponer que lo que social o culturalmente diferencia a una persona de otras es lo que personalmente le identifica, y que, en consecuencia, anular esa diferencia equivale a anular su identidad. Aceptaré que los hábitos culturales y los rasgos sociales aprendidos en el seno del grupo identifican a sus integrantes como “miembros sociales” ⁽²¹⁾, pero no como “personas” o como “seres sociales”. Es decir, identifica a los individuos en lo mutable, modificable, permeable, relativo, pasajero, etc., pero no los hace persona ⁽²²⁾. La condi-

⁽²¹⁾ Considero que es un asunto ligado a la política de reconocimiento. Ya lo traté en *Moral y mercado en una sociedad global*. Diputación de Valencia, 1999. Cfr. ÁGUILA, R. de *La senda del mal*. Madrid. Taurus, 2000. Págs. 212 y ss.

⁽²²⁾ “La identidad étnica de una persona no constituye su identidad primaria... Todos los seres humanos son portadores de una naturaleza humana universal como personas; todos poseen igual valor desde la perspectiva democrática (y cristiana), y todas las personas, como tales, merecen igual respeto e igual oportunidad de autorrealización... una

ción de persona y su dignidad es independiente de los reconocimientos que el grupo exprese acerca de quiénes han de considerarse personas y hasta dónde alcanza su dignidad.

Curiosamente esta idea de que la personalidad es un producto cultural o social es defendida en tradiciones opuestas. Por un lado, quienes adoptan el punto de vista de que la persona es una mera construcción social, están en condiciones de pensar que la identidad de la persona reside en las fuentes sociales en que se forjó su personalidad, ya que no reconocen otro principio. Sin embargo, una persona puede rechazar sus raíces, abjurar de su religión, cambiar de costumbres y adoptar otras nuevas sin que eso afecte en nada a su identidad como persona, sólo a su identidad social que es, por eso mismo, relativa. Por otro lado, quienes desde el conservadurismo basan su oposición a la modernidad en el carácter abstracto de la universalidad aceptan de un modo u otro el punto de vista constructivista que rela-

persona tiene el derecho de exigir igual reconocimiento ante todo en primer lugar en razón de su identidad y potencial humanos universales y no principalmente sobre la base de una identidad étnica. Nuestra identidad universal como seres humanos es nuestra identidad primaria y es más fundamental que ninguna otra identidad particular, trátase de ciudadanía, sexo, raza u origen étnico. Bien puede ser que en algunas situaciones la mejor manera de defender los derechos de los individuos sea invocando los derechos de todo un grupo definido... Desde la perspectiva democrática, ciertas culturas en particular se evalúan críticamente a la luz del modo en que otorgan una distinta expresión concreta a las capacidades y los valores universales". ROCKEFELLER, Steven, C. Comentario (a Taylor), en TAYLOR *Op. Cit.*, . (124-5). Me ocupé de este tema en *La ficción del pacto social*. Madrid, Tecnos, 2000.

tiviza los aspectos universales de la persona. Se es persona, se dice, porque el individuo se formó y se compenetra con una comunidad. Hay derechos porque previamente hay instituciones que permiten reclamarlos y protegerlos. Sin institución concreta no hay derecho humano ⁽²³⁾. Pero esto no es cierto ni en la teoría ni en la práctica. El mandato "dejarás a tu padre y a tu madre" implica implícitamente el reconocimiento de que las raíces son transitorias. Las fuentes del yo son culturales, pero la raíz última del yo personal trasciende la cultura y se integra en la naturaleza ⁽²⁴⁾. El individuo humano no es sólo un producto cultural de hábitos y normas preexistentes, es también un proyecto personal,

⁽²³⁾ Sutil y brillante la crítica de Steven LUKES: "defender los derechos humanos no significa simplemente proteger a los individuos. También significa proteger las actividades y relaciones que hacen sus vidas más valiosas, actividades y relaciones que no pueden concebirse reductivamente como simples bienes individuales." Estoy de acuerdo si se admite el *principio regulativo de reciprocidad* que enunciaría de este modo: siempre que ese hacer más valiosa su vida no impida a los demás hacer más valiosa la suya. Se trata de que el enunciado del derecho humano no es, por universal, abstracto, el hombre abstracto que no encontraba DE MAISTRE es decir, tiene rango institucional. Véase "Cinco fábulas sobre los derechos humanos" en SHUTE, S. Y HURLEY, S. *Op. cit.* Pg 39.

⁽²⁴⁾ Trato de distinguir entre el concepto filosófico de "naturaleza humana" y el empírico de "especie humana" solamente con el fin de no ser objeto de las críticas relativistas y comunitaristas a las teorías universalistas de tradición iusnaturalista o racionalista. En lugar de "razón" hablo, pues, de "lenguaje" y en lugar de "naturaleza", hablo, pues, de género humano o de "especie", términos que son coextensivos aunque no cointensivos con aquellos a los que sustituyen, y desprovistos de su sentido filosófico tradicional. Es bastante para el propósito argumentativo de estas líneas, pues ambos delimitan empíricamente la universalidad aplicable a todos y a cada uno de los seres potencialmente procreadores o como seres potencialmente hablantes.

una voluntad capaz de influir y de modificar los sistemas normativos en que se desarrolló.

Somos universalmente iguales sólo si se considera que cada individualidad personal se integra igualmente en la comunidad existencial de seres humanos. Creo que esto ya lo vio Kant de modo parecido aunque no lo expresó de esta manera. El sujeto del derecho a la diferencia en tanto derecho humano, es el individuo —la persona—, es el derecho a mantenerse adherido al grupo que se diferencia o distingue de otro grupo, es decir, es el derecho a que las identidades relativas no sean agredidas, pero eso no significa que haya derechos humanos colectivos a los que los grupos puedan apelar para evitar su mezcla o su confusión con otros grupos. Este es un asunto que afecta a los problemas sociales derivados de la inmigración ya que toda delimitación cultural, religiosa, étnica, biológica o lingüística nos diferencia, nos agrupa, nos discrimina, nos segrega en el interior de la identidad común que se produce por la pertenencia a una misma naturaleza ⁽²⁵⁾.

⁽²⁵⁾ Este es un modo de afrontar el problema que señala Taylor cuando distingue dos clases de liberalismo, el universalista y el comunitario: "...dos modos de política que comparten el concepto básico de igualdad de respeto entran en conflicto. Para el uno, el principio de respeto igualitario exige que tratemos a las personas en una forma ciega a la diferencia. La intuición fundamental de que los seres humanos merecen este respeto se centra en lo que es igual en todos. Para el otro, hemos de reconocer y aun fomentar la particularidad. El reproche que el primero hace al segundo es, justamente, que viola el principio de no discriminación. El reproche que el segundo hace al primero es que niega la identi-

III. DERECHOS UNIVERSALES

Entonces, ¿no hay derechos universalmente aplicables a los grupos? Los hay si son aplicables simultáneamente a todos los grupos, pero no puede haberlos de un grupo particular porque entonces no sería universal. Ni siquiera el derecho del grupo a la supervivencia puede compararse al derecho de la persona a sobrevivir. El derecho de autodefensa y a sobrevivir de las personas no es condicionado: toda persona tiene ese derecho y la comunidad política no puede someterlo a más condiciones que el de que todos tienen derecho y, por tanto, quien lo pone en peligro o lo amenaza renuncia al suyo (por aplicación del principio de reciprocidad en la igualdad) ⁽²⁶⁾. Por eso cabe hablar de un derecho de autodefensa o de supervivencia del grupo cuando las personas son amenazadas por razón de su pertenencia o adscripción al grupo. Pero entonces no hablamos en realidad de la libertad de un pueblo o de un grupo, sino de la libertad de las personas que lo componen cuyos *derechos* son vulnerados en consideración al *hecho* de pertenecer a un pueblo o a una cultura particular.

Sin embargo, como miembros de la especie, sí estamos obligados a asegurar la supervivencia de la raza humana (porque eso nos compromete a todos y a cada uno, de aquí la importancia de la ecología). Esa responsabilidad no equi-

dad cuando constriñe a las personas para introducir las en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo". (*Id.*, 67)

⁽²⁶⁾ Este asunto puede tener interés para la justificación de la legítima defensa e incluso para una discusión sobre la pena de muerte.

vale a que nos sintamos obligados a defender categóricamente la supervivencia de las razas particulares, ni de las culturas, ni de las lenguas, ni de los pueblos, por deseable que sea que sobrevivan. Los derechos universales han de ser, por definición, comunes a todos los grupos, y lo que es común a todos ellos es lo que podemos llamar "naturaleza" de la especie, o sea los rasgos que se dan simultáneamente en todos sus miembros y en cada uno de ellos. Por lo demás, si los hubiera serían incompatibles con el derecho de todo individuo a separarse de su grupo. Por tanto, el derecho a la diferencia comunitaria, cultural, religiosa o lingüística no puede ser un derecho humano universal sino de otro tipo, un derecho hipotético, una situación histórica o una aspiración cultural o política (bien entendido que hay una diferencia considerable entre partir de una "situación" o un precedente histórico definido y manifestar una "aspiración" de construir una comunidad futura a partir de precedentes difusos o discutibles).

Naturalmente que hay derecho a ser diferente como grupo, a preservar un área de identidad socialmente relativa, siempre que ese derecho a la diferencia del grupo no se convierta en instrumento de agresión de algún derecho más universal contra sus miembros, como el derecho humano propiamente dicho, el derecho de toda persona a que se respete su identidad personal básica, su vida, su conciencia, su albedrío, su dignidad de ser humano. El derecho a la vida y a que se respete la dignidad humana personal por encima de cualquier otra pretensión, es universal porque es aplicable a todo individuo cualquiera que sea su raza, na-

cionalidad, cultura, lenguaje o religión. El derecho a preservar la identidad de una raza, una nacionalidad, una cultura, etc., no puede equipararse, pues, a los derechos humanos personales, que son los únicos universalizables.

¿Cómo incluir entre los derechos humanos el de la preservación de la identidad de un pueblo, una raza, una peculiaridad biológica o física, por ejemplo, la comunidad de sordos o una religión, si justamente lo que nos distingue como humanos es el hecho de que todos los pueblos y razas, y todos los seres por encima de sus diversidades o limitaciones físicas, sean igualmente humanos, es decir, comunicables entre sí, mezclables y combinables? Porque eso es lo que, principalmente, quiere decir que poseemos una misma naturaleza. En eso consiste el aspecto universal, y no relativo, local o parcial, de la identidad sobre la que ha de basarse la universalidad del derecho: que somos comunicables unos con otros dentro de esa naturaleza y a partir de la individualidad personal, y no fuera de ella ni fragmentando esa individualidad.

Los grupos se fragmentan y se mezclan, pero no los individuos ni la especie. Ese derecho a la diferencia del grupo no puede ser reconocido, por tanto, como un derecho humano universal. El derecho humano es de otra clase y se reconoce de otra forma, como el derecho personal de todo miembro de la especie a no ser separado de su pueblo, a no ser obligado a hablar una lengua distinta de la que habla, a no ser segregado de su grupo social contra su voluntad, a no ser incomunicado por el hecho de no poder expresarse,

por alguna limitación física, en la lengua arbitraria en la que se expresan los miembros de la comunidad en que se integran. No hay por tanto una comunidad religiosa, lingüística, racial, o física, como la de los ciegos o los sordos o los homosexuales, que posea el derecho a ser incondicionalmente mantenida como identidad específica de comunicación, como cultura particular segregada de la comunidad humana. Justamente lo que hay es el derecho contrario a que no sea aislada del conjunto al que pertenece, a que no sea menospreciada su dignidad de ser humano.

Todas esas pretensiones de asegurar las identidades relativas y locales, son compatibles con sus contrarios. Es igualmente defendible promover la pureza que el mestizaje, la diferencia que el cruce: si a nadie se puede obligar a hablar una lengua que no sea la suya, a nadie se puede obligar tampoco a que prescinda de ella y hable la que no lo es, como tampoco se puede obligar a nadie a mantenerse adherido a una religión o a una tradición si quiere desvincularse de ella (siempre que esa desvinculación no ponga en peligro otros valores sobre los que descansa el equilibrio o la paz sociales).

La comunicación entre la mezcla y el cruce de culturas forma parte del proceso de internacionalización del mundo. Las identidades culturales y lingüísticas se desarrollan en el interior de una identidad común de la especie (el término más próximo de que disponemos al concepto aristotélico de naturaleza). Ni la cultura ni la lengua forman parte de la naturaleza humana, de lo distintivo del hombre. Lo que forma

parte de la naturaleza social humana es la capacidad de tener una cultura y una lengua, la disposición genética para diferenciarnos de los que no son humanos, pero no esta cultura concreta ni esta lengua particular.

Entonces, ¿dónde está la identidad entendida, no como diferencia de grupo, sino como igualdad de todos los miembros de todos los grupos? La identidad va directamente, sin mediaciones, de la especie hombre al individuo humano y directamente del individuo humano a la especie hombre. Esas son las identidades básicas, incomunicables hacia el exterior: los miembros de la especie humana no se mezclan con los de otras especies para formar una especie híbrida; y también son comunicables dentro de sí: todos los individuos de la raza humana pueden mezclarse unos con otros para perpetuar la especie. Tales son, pues, las identidades primarias y universales, las identidades que tienen como sujeto a los derechos humanos. Las otras identidades secundarias, locales, comunitarias y relativas no pueden, por definición, ser sujetos de derechos humanos, porque la comunicación entre ellas puede significar mezcla, confusión, cambio.

Las identidades de los grupos son relativas, y la prueba de ello está en que las razas y los lenguajes son intertraducibles y comunicables. Comunicables en un sentido de comunicación distinto de cuando decimos que los individuos se comunican. Los individuos se comunican sin transferir ni perder su identidad, por eso, la identidad propiamente dicha es la personal. Cuando una persona se comunica con

otra no se mezcla con ella, no pierde parte de su identidad para adquirir la del interlocutor, sigue siendo ella misma. Pero eso no ocurre ni con la raza, ni con el lenguaje, ni con la tradición. La comunicación biológicamente más profunda entre individuos, que es la sexual, da lugar a otro individuo pero no a la pérdida o a la ganancia de parte de la individualidad. Ni en el coito ni en la interlocución se produce la confusión de un individuo en otro. Sin embargo, la transferencia de razas o de lenguajes equivale a la confusión entre unas razas y otras dentro de una misma especie o raza que permanece idéntica a sí misma, la especie o raza humana. En cuanto al lenguaje, los lingüistas más avanzados consideran que hay un lenguaje universal subyacente e inexpressable, modos universales de organizar el contenido semántico, o, dicho tal vez más propiamente, universales lingüísticos que subyacen a las arbitrariedades expresivas de la significación. Así, pues, la especie y la persona son los polos no relativos de la identidad, las referencias universales del derecho y la comunicación humanos. Todas las demás son referencias relativas y locales.

Y esta es la base de los llamados "derechos humanos". No hay un "derecho humano" a la propia cultura. Eso sería un derecho cultural, pero no humano en el sentido de que infiera en la identidad del hombre. Si las culturas pueden mezclarse sin problema entonces no hay un derecho a la preservación cultural. El derecho humano es otro: el de que no se violenta la voluntad del individuo a mantener o conservar como *parte de* su identidad su adhesión a una comunidad o grupo. Me explicaré: si alguien, los individuos de

un grupo, quieren vivir de acuerdo con sus pautas de grupo, sus costumbres, normas ancestrales y hábitos, eso no se puede violentar. Pero tampoco el grupo puede violentar e impedir que un individuo deje de pertenecer a su grupo para integrarse en otro que lo acoja, ya sea Montesco, ya sea Capuleto.

Si hay derechos humanos los hay en la medida en que haya identidad humana. Y si hay identidades respecto de las cuales la identidad personal es relativa, entonces hay derechos por encima de, o a la par, con los derechos personales del hombre, y la expresión derecho del hombre no puede servir como la última referencia del derecho, ya que ésta referencia incluiría el derecho de los grupos o de las comunidades en que se integra la personalidad. Pero eso implicaría que la personalidad no es más que un accidente de la comunidad, y que la conciencia individual es un epifenómeno de una conciencia colectiva o un mero producto social ⁽²⁷⁾. Tendríamos que pensar que los derechos de la cultura o los derechos de la raza son superiores, como de-

⁽²⁷⁾ Como dice Inglehart: "rechazamos la noción de que la construcción cultural es el único factor que configura la experiencia humana. Hay también una realidad objetiva ahí fuera, que se relaciona tanto con las relaciones sociales como con la ciencia natural. La realidad externa es crucial cuando se llega al recurso político último, es decir, la violencia: cuando usted dispara a alguien, esa persona muere al margen de que crea o no en las balas" (*Op. cit.* pág 14). Para una crítica ontológica del "constructivismo social" véase SEARLE, J. *La construcción de la realidad social*. Barcelona. Paidós, 1997. (v. o. Nueva York. Simon-Schuster 1995.)

cía Gobineau e implícitamente dicen los fanáticos integristas y los nacionalistas identitarios, aunque no siempre lo hagan expresamente, porque lo que expresamente hacen es identificar los derechos parciales y, por definición, no universales del grupo, o de la lengua o los culturales, con los humanos. Pero esa identificación es, a mi parecer, insostenible.

En conclusión: justamente porque hay intercambio cultural y traducción lingüística cabe proteger el derecho de la persona, de cada persona, a conservar su diferencia en el seno del grupo o a expresar su diferencia adhiriéndose a la comunidad a la que pertenece. Pero nadie está obligado a pertenecer a una comunidad contra su voluntad. Por eso, la protección de una cultura o de una raza sólo es necesaria en tanto en cuanto se preserven, es decir, se satisfagan y se cumplan los derechos del hombre que son los que se derivan de la relación entre individuo personal y especie, los que se deducen de la comprobación de que un individuo es, ante todo, miembro de la especie hombre y no de ninguna otra (cosa que, dicho sea de paso, quienes defienden o equiparan los derechos de los animales a los del hombre ponen tal vez sin pensarlo en duda.)

Uno puede estar orgulloso de pertenecer a una raza o una cultura, pero su dignidad de hombre no procede de su pertenencia a esa raza o a esa cultura, sino del hecho de poder sentir y comunicarse, pensar y relacionarse como ser humano con otros seres humanos, cualquiera que sea su raza, su lengua, su aspecto físico o su cultura. Si ese orgullo

de pertenencia a una comunidad se transforma en instrumento de incomunicación, o de justificación para conculcar los derechos humanos de quienes se oponen o lo discuten, se transforma en fanatismo y deriva en actitudes totalitarias y belicosas.

La comunidad de la especie humana ha sido hasta hoy infranqueable. Ahora, con la evolución de la genética, podría dejar de serlo. Volvemos, pues, a conectar con el problema que ya vimos que plantea la genética actual al poder quebrantar, gracias a la ciencia aplicada, la identidad de la especie. Esta posibilidad fáctica no tiene, a mi juicio, una correspondencia moral. Justamente si hay algún derecho humano, es decir, un derecho que corresponda a todo hombre por el hecho de serlo y que, a la vez, pueda tener un sujeto colectivo de modo que debiera protegerse *erga omnes* a la misma altura que se reconoce y se protegen los derechos individuales de cada persona, es el que afecte a la identidad o a la integridad de la raza humana. Resulta sorprendente tanta preocupación por la conservación de las diferencias culturales y étnicas cuando lo que actualmente comienza a ser posible es la consolidación de diferencias hereditarias mediante la manipulación genética y, con ello, la posibilidad de perpetuar genéticamente cualidades que aseguren la superioridad física y biológica de unas estirpes sobre otras.⁽²⁸⁾

⁽²⁸⁾ Cfr. HABERMAS, J (2002) *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona. Paidós

En suma, las identidades culturales, comunitarias, étnicas, no son universales, sino parciales. Estas son identidades relativas secundarias o terciarias que se producen en el interior de una identidad primaria o propia, que es la de la pertenencia del individuo humano a su especie. Lo propio de la comunicación humana sería procurar ampliar esos aspectos parciales y no recluirse en ellos, como si fueran refugios o guaridas donde alimentar la propia segregación. Pero en la actualidad, época equívoca en que el universalismo trata de expresarse como relativismo, ya sea de manos del comunitarismo como del agnosticismo, comienzan a florecer, paradójicamente contradiciendo la misma aspiración de universalidad, identidades relativas que pretenden alzarse como expresiones absolutas, hasta el punto de que reclaman ser objetos de protección directa de los derechos universales, que son los únicos derechos humanos dignos de ese nombre. Nacionalismos excluyentes, idiosincrasias que elevan el derecho a la diferencia del grupo social por encima de la universalidad que iguala unos hombres con otros, como las comunidades gay o las feministas, o tal vez, ¿por qué no?, la de cojos, la de sordos o la de los mancos, comunidades religiosas movidas por el fanatismo que obligan a sus miembros a adherirse a ellas contra su voluntad, así las sectas y las teocracias, y los nacionalismos fanáticos que acaban directamente *comprendiendo* o indirectamente *justificando* el terror como instrumento de acción política, es decir, equiparando conceptualmente el hipotético derecho de un pueblo a autodeterminarse como Estado segregándose de un Estado ya constituido, a los derechos humanos de quienes rechazan ese punto de vista.

Por eso, ese tipo de orgullo de pertenencia a una comunidad segregada es un fenómeno gregario, un repliegue a las limitaciones de la propia diferencia, una actitud excluyente que pretende elevar a la categoría de derecho humano la pertenencia excluyente a una identidad particular generalmente hipotética. "Yo sé el número de las arenas y la dimensión de los mares, yo comprendo al mudo y oigo al que no habla", contesta la Pitia del templo de Delfos a las preguntas de Cresos (Herodoto, *Historias*, 47,10-12).

Pero en nuestra época de la "globalización" hay quienes olvidan esas verdades directas que ya habían florecido en el albor de nuestra cultura, la única que se concibió con criterios de universalidad, o quienes trastocan las obvias jerarquías que distinguen entre la naturaleza del hombre, sus agrupaciones diversas más o menos arbitrarias y la identidad personal. Algunos argumentan, incluso sirviéndose de Aristóteles o de Espinosa, que el bien del conjunto está por encima del individual. Mas por no haber reflexionado adecuadamente sobre el sentido de la noción de identidad, no se detienen a considerar que el grupo más homogéneo es la especie humana, ni en que lo que hay de universal y de común en todos los miembros de la especie sólo puede estar reproducido en cada uno de los individuos, en las personas. No se trata, pues, del "hombre abstracto" que Joseph de Maistre pretendía buscar para poder decir que no había modo de encontrarlo, se trata del hombre natural, del miembro de una especie que encontramos todos los días al relacionarnos con cualquier persona.

Me referiré, para terminar, a algunos aspectos concretos de estas distinciones. La primera manifestación comunicativa del hombre es la lengua y la primera manifestación de identidad cultural, la pertenencia a una familia. La tribu es algo más que la familia. Antropológicamente, según Mauss, la tribu es el universo conocido de los míos o los nuestros, frente a los extraños o los ajenos ⁽²⁹⁾. Pero la familia misma procede de la organización del intercambio. Levi Strauss se refiere a la prohibición universal del incesto como a una cláusula restrictiva del intercambio *inter nos* que facilita el intercambio *inter alia*. Así, pues, en la célula más primaria e identitaria —si se quiere decir así—, en la comunidad familiar, ya hay una presencia del otro, del *alienum*, del extraño. El rapto de las sabinas es una violación de derechos no porque facilite el intercambio sino porque violenta la libertad de las raptadas. Herodoto lo advierte cuando comenta el rapto de Elena, que dio origen a la guerra de Troya ⁽³⁰⁾.

⁽²⁹⁾ "El orgullo con que hablan de su tribu... Un hombre de una tribu ve a los miembros de otra tribu como un grupo indiferenciado, con respecto al cual tiene una norma indiferenciada de comportamiento, mientras que se ve a sí mismo como miembro de un segmento de su propia tribu... El sentimiento tribal descansa tanto en la oposición a otras tribus como en un nombre común, en un territorio común, en la acción común en la guerra y en la estructura de linaje común de una clan dominante... Una tribu es el mayor grupo cuyos miembros consideran su deber unirse para emprender incursiones guerreras y acciones defensivas". E.E. Evans-Pritchard. *Los nuer*. Barcelona. Anagrama, 1977; 136-7. (Oxford, 1940).

⁽³⁰⁾ Dice Herodoto que "es evidente que, si ellas no quisieran, no serían raptadas" (*Lib. I, 4, 12*). De la afirmación lo que importa no es si, de hecho, quisieron o no, sino el principio: si quisieron, no hay rapto.

Junto a la familia está la lengua. Los lingüistas hablan de "comunidades de lengua", ciertamente, del mismo modo en que antes he hablado de "comunidad familiar". Pero hay una importante diferencia entre la comunidad de lengua y la familiar. Ésta es una comunidad real, la otra es virtual. La lengua es el instrumento principal de comunicación entre humanos porque, como ya vio Aristóteles y repitieron las inteligencias más agudas de la humanidad desde Descartes a Wittgenstein, tiene carácter distintivo. El lenguaje es la manifestación más inmediatamente diferencial de lo humano, el instrumento que facilita y permite el intercambio de conocimientos y la división del trabajo en que se basa la organización social. En esa medida, la lengua, que es virtualmente el enlace entre la identidad de la especie y la individual, es el instrumento que nos permite expresar nuestra pertenencia como individuos a una especie. En ese sentido podemos decir que todas y cada una de las lenguas son vehículos imprescindibles de realización de la identidad del individuo. Pero las lenguas sólo generan comunidades virtuales de comunicación. Y como el hablar o no una lengua es una cuestión de hecho y no de derecho, es también ridículo y forma parte de la patología humana hacer de la arbitrariedad virtual de la lengua una cuestión de naturaleza o de derecho a la identidad personal, porque no lo es. La confusión entre naturaleza y cultura, confusión que se refiere al tipo y al carácter de la identidad, es especialmente patógena cuando se centra en la lengua. Simular que no se entiende lo que se entiende, como se ha llegado a ver en alardes de defensa de una lengua que no es agredida sino

respetada, es una mentira, una falsedad como cualquier otra, pero es signo, además, de una obcecación patológica.

En la actualidad, esa integración no es una tarea tan difícil como pueda parecer a primera vista, pues el mundo de las comunicaciones comienza a florecer en especies de comunidades virtuales, de personas que, ante todo son personas, que hablan sin hablar y oyen sin oír a través de la red de Internet, porque, como dijo una vez cierto amigo mío sordo, y le tomo la palabra: "en Internet todo el mundo habla con sus manos y escucha con sus ojos". Y, hoy por hoy, los sordos tienen manos y tienen ojos. No necesitan nada más para hablar y en eso no se diferencian en nada de los demás cuando se comunican por la red.