

AUTODETERMINACIÓN COMUNITARIA E IDENTIDAD PERSONAL

LUIS NÚÑEZ LADEVÉZE
CATEDRÁTICO DE LAS UNIVERSIDADES COMPLUTENSE Y SAN PABLO-CEU

Resumen

En este artículo se propone distinguir entre la identidad comunitaria y la identidad personal. A juicio del autor, la primera es relativa, parcial, coyuntural y gradual por lo que no puede servir de base para el reconocimiento de derechos humanos, los cuales están ligados exclusivamente a la identidad personal. Esos derechos humanos constituyen el entorno de positividad particular de las sociedades de tradición democrática, una suerte de tradición muy peculiar porque se basa en afirmar un principio autocrítico y de reconocimiento del otro como igual a uno mismo que no es reconocido, sin embargo, en ningún otro tipo de tradición.

Palabras clave

Autodeterminación. Multiculturalismo. Nacionalismo. Derechos humanos. Identidad (personal, social, moral, cultural, ontológica). Derechos de los pueblos. Nación-Estado. Democracia. Igualitarismo. Radicalismo. Conservadurismo. Comunitarismo. Comunidad. Sociedad.

Abstract

The purpose of this article is to state the distinction between community identity and personal identity. In the author's opinion, the former is relative, partial, circumstantial and gradual and, therefore, the recognition of Human Rights cannot be based on it. These rights are exclusively linked to the personal identity. The Human Rights constitute the positive environment in societies with democratic tradition, a very peculiar form of tradition, based on asserting the principles self-criticism and the other's recognition as an equal. This principle does not exist in any other sort of tradition.

Key Words

Self-determination. Multiculturalism. Nationalism. Human Rights. Personal, social, moral, cultural, ontological identity. Peoples' Rights. Nation-State. Democracy. Equalitarianism. Radicalism. Conservatism. Communitarism. Community. Society.

EL PRINCIPIO DE EQUIPARACIÓN MULTICULTURAL

La reflexión política de muchos siglos se ha centrado sobre los conceptos de libertad y de igualdad. Hasta fechas recientes se puede decir que ese era el tema principal del debate en la filosofía política. Pero desde que cayó el Muro de Berlín y quedó de manifiesto que algunas concepciones de la igualdad y de la libertad, que podemos calificar de *materiales*, eran más bien pretensiones ilusorias y utópicas, el interés ha cambiado repentinamente de orientación y, en lugar de concentrarse sobre el significado, al fin y al cabo aportado por la filosofía occidental cristiana e ilustrada, de las nociones de "libertad" y de "igualdad", se centra ahora sobre el de las identidades y diferencias culturales. El problema del multiculturalismo como expresión de un choque de civilizaciones o de la incompatibilidad entre tradiciones culturales que han de convivir en un mercado global, ha tomado el relevo a la ya casi marchita discusión sobre los distintos sentidos de la democracia, y de las ideas de libertad e igualdad en que se fundaba.

No obstante, términos como "democracia", "igualdad", "libertad" y, sobre todo, "Derechos humanos" quedan todavía como referencia generalizada de un sustrato de valores sedicentemente compartidos, aunque, ahora, en lugar de criticar a una determinada concepción de la democracia, -la llamada "democracia formal"- por entenderlos simplemente como condiciones jurídicas y no como fines políticos materiales, la cuestión es cómo hacerlos compatibles con las proteicas manifestaciones de culturas diversas. Si, en la época de la crítica de la democracia formal, lo que se oponía era la planificación socialista a la libertad del mercado, ahora, cuando la mera idea de planificar el mercado a partir de pretensiones políticas ya ha quedado demostrado que es un empeño inútil, se trata de revivir aquel mismo y viejo recelo socialista contra el libre mercado pero revestido con los nuevos hábitos de la antiglobalización y del relativismo multiculturalista. Casi sin darnos cuenta hemos caído en manos de un relativismo multicultural tras haber pasado previamente por las de un relativismo esteticista. Si hace pocos años daba lo mismo una obra de Shakespeare que unas botas de fútbol, ahora se dice que da lo mismo la *Jihad* islámica y el *shador* que la democracia laica o la escuela cristiana.

Se arguye contra la pretensión de que una concepción occidental, o sea, ilustrada, de la democracia, es decir, una forma política procedente de una tradición peculiar, trate de promoverse como interpretación etnocéntrica de la historia ligada a una cultura particular, la occidental, convertida en cultura dominante. De todos modos no deja de ser curioso que sean los herederos de los antiguos adversarios ilustrados de la democracia formal y viejos planificadores del libre mercado, transformados en benefactores multiculturales y en censores de la globalización, quienes hayan encontrado en el relativismo multicultural una fuente de inspiración para la renovación de aquellas decaídas argumentaciones denostadoras de la democracia burguesa transformada hoy, a su pesar, en democracia occidental.

Resulta difícil aceptar cómo algunas versiones de estas actitudes relativistas no tienen en cuenta que el proceso de "occidentalización" del mundo puede estar ligado, más que a un oculto afán de imposición imperialista, a la misma ansiedad que sienten estas sociedades y culturas ancestrales, vetustas o comunitaristas, por llamarlas de alguna manera, de salir de su incapacidad para

crear riqueza y producción, sin destruirse a sí mismas, pues esa posibilidad depende de que dejen de ser lo que son, que prescindan de hábitos y actitudes que las impiden organizar productivamente la división social del trabajo y del conocimiento, y sean capaces de transformarse en sociedades tecnológicas, científicas e industriales¹. Estos rasgos son, por un lado, característicos de las sociedades occidentales y, a la vez, condiciones de desarrollo y de autonomía cultural de las que no lo son. No menos curioso resulta que esas actitudes relativistas sean expresión de valores de sociedades que ya han superado el proceso de industrialización, es decir, que representan formas de expresión propias de una mentalidad postmoderna, pero que no sean recíprocamente compartidas por aquellas otras culturas de las que se dice que están en pie de igualdad con la occidental. Una todavía reciente y amplísima investigación empírica dirigida por Inglehart (Inglehart, 2000), 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, industrialización y democracia que entre industrialización y valores culturales basados en la tradición.

Esto significa, con suma probabilidad, que el problema de la pérdida de identidad cultural o de la progresiva occidentalización de las culturas que traten de incorporarse al entorno industrial, se acentuará durante su tránsito a una cultura tecnológica a menos que el afán de preservar a toda costa esa identidad arraigue en la determinación voluntarista de cerrarse a las implicaciones discursivas derivadas de ese proceso de modernización: un modo de inmunizar la identidad contra el cambio mediante la autoafirmación de la impotencia instrumental por la vía del resentimiento comunitario, diría Nietzsche; un modo de resistirse a aceptar lo que se desea para no dejar de ser lo que se es a la vez que se añora lo que no se tiene². Es el caldo de cultivo del fanatismo antioccidental promovido por los ambientes en que se fraguan los liderazgos políticos teocráticos o dictatoriales que predicán al pueblo la resistencia a asumir los cambios que necesita para alcanzar el *status* material de las sociedades cuyo modelo envidian tanto como lo censuran, un fenómeno moderno producido por la toma de conciencia de la diferencia insuperable, de la incapacidad para renovarse sin perder, a la vez, aquellos contenidos que lastran la identidad.

Y, por otro lado, no hay que dejar de tener en cuenta que el mismo respeto que merece la defensa de las tradiciones culturales de los países no formalmente democráticos lo merece también las tradiciones democráticas de los países occidentales que reciben poblaciones migratorias. Aspecto

¹ Utilizo la expresión "comunitarista" con plena convicción. Me baso principalmente en Plessner, H. (1999). Uso la traducción inglesa. Se trata de una obra especialmente interesante ya que con gran antelación, en 1924, establece la conexión entre "socialismo radical" y "comunitarismo", advirtiendo que hay un conexión entre el "radicalismo socialista", que podría calificarse de comunitarismo de izquierdas, y los "comunitarismos integristas". Aunque Plessner tiene más en cuenta las profundas analogías entre fascismo y marxismoleninismo, no deja de advertir también la analogía con los comunitarismos fanáticos.

Sobre la relación entre actitudes radicales de derecha y de izquierda puede verse también Bobbio, N. (1996: cap. II).

Me parece también indicativo que uno de los actuales impulsores del comunitarismo como alternativa a la sociedad liberal sea MacIntyre, un viejo marxista convertido al escolasticismo.

² Es decir, interpreto de este modo esta observación de Inglehart: "Históricamente, la Revolución Industrial se produjo por primera vez en Occidente. Pero no hay nada intrínsecamente occidental en la tecnología y la industrialización, ni siquiera en la racionalidad burocrática".(Id.: 31)

que no debería desatenderse cuando se producen conflictos de convivencia multicultural en un país democrático que ha de aceptar emigrantes de tradiciones difícilmente compatibles con los fundamentos de sus ordenamientos legales. Porque si el principio de equiparación cultural ha de tener un alcance general habrá de ser un principio de ida y vuelta, pero el radicalismo comunitario lo aduce como si las sociedades occidentales no pudieran acogerse a ese principio que ellas, y solo ellas, reconocen.

La situación es en este sentido profundamente paradójica: *la equiparación multicultural es un principio postmoderno* propugnado por una cultura específica –la occidental– que, masoquistamente, renuncia a la genealogía de su identidad al proponer como principio desprenderse de la propia tradición que lo genera. El principio de equiparación es una afirmación negadora de la tradición cultural que lo produce. Ya advertía Comte con agudeza y sentido de la anticipación que si se reduce el principio de la crítica a sí mismo solo puede tener una función negativa por lo que engendra un continuado proceso destructivo de sí mismo. Por esa razón buscaba complementar el progreso crítico negativo con la afirmación de un orden social positivamente cimentado en una religión civil. En lo que indudablemente tenía razón es en que el proceso crítico no puede ser auto-suficiente y ha de sustentarse, hablando en términos comtianos, en algún tipo de positividad³.

Y no menos paradójica es la consecuencia del principio de equiparación: las culturas equiparadas a la occidental por aplicación de ese principio occidental, no renuncian a su tradición, la cual, por lo común, no reconoce como principio que puedan ser equiparadas a otras culturas, y menos todavía a la occidental, a la cual combaten cuando tratan de afirmar su identidad desde el interior de esa cultura cuando las acoge. Así, pues, el principio de equiparación multicultural conduce a situaciones paradójicas insolubles a menos que continúe su proceso de demolición porque es intrínsecamente negativo: para afirmar la tradición ajena necesita negar la tradición propia, pero no puede negar la propia tradición afirmando la extraña sin negarse a sí mismo como principio, ya que las tradiciones extrañas no lo reconocen como propio. Para hacerse valer necesita exponerse como principio positivo y no meramente negativo, pero eso implica, entonces, que pueda exigir de la tradición ajena que se declare compatible con aquellas condiciones positivas de la propia tradición que no se pueden negar sin negar a su vez su valor como principio. En suma, necesita, para no ser un principio meramente negativo, algún supuesto de positividad que no pueda ser negado sin negarse a sí mismo y que haya de ser aceptado por las tradiciones ajenas para que el principio pueda tener algún valor de reciprocidad.

EL PRINCIPIO DE AUTODETERMINACIÓN NACIONAL

Voy a tratar un problema más particular, que no se refiere directamente a las dificultades que produce el hospedaje de culturas inmigrantes en sociedades democráticas, pero está relacionado

³ Utilizo los términos "positividad" y "negativo" en el sentido que les da Comte en su *Course de philosophie positive*. Cfr. Núñez Ladevéze, L. (1982: 7-34).

con él porque se refiere también a los problemas de identidad cultural. No se trata de ponderar los problemas que plantea el respeto a la identidad comunitaria del emigrante cuando esa identidad entra en colisión con los principios en que se basa la sociedad *democrática* que lo acoge, sino de los problemas que plantea la apelación al principio de autodeterminación basado en la identidad, más o menos identificable, de una comunidad cultural de convivencia cuando esa reclamación pretende basarse en la asunción, no en el rechazo ni en su aceptación meramente estratégica, de los supuestos democráticos.

Hay algo que tienen en común el principio de equiparación multicultural y el de autodeterminación nacional: que ambos se refieren igualmente a la preservación de identidades culturales. También coinciden en que, como tales principios, no pertenecen necesariamente a la tradición de la comunidad que se trata de preservar sino, generalmente, a la de aquella contra la cual arguyen su derecho a la diferencia. Pero en el caso concreto de que el principio de autodeterminación se arguya en nombre de una comunidad que pretende ser democrática o basarse en supuestos democráticos, es decir en una comunidad que ha asumido el proceso de occidentalización, el examen tiene un interés específico porque lo que entonces se discute es hasta qué punto la posibilidad de autodeterminarse es condición previa de la democracia o si, al contrario, esa autodeterminación está supe- ditada, y hasta qué punto lo está, a procesos democráticos que han de respetarse por ser condiciones de aplicación del principio de autodeterminación. Mi punto de vista es que existen esos supuestos democráticos previos o condiciones éticas de aplicación del principio de autodeterminación, condiciones que han de ser de naturaleza positiva y no negativa, y que, justamente, son las mismas que han de ser respetadas o a las que han de adaptarse los emigrantes de tradiciones extrañas a la tradición democrática cuando son acogidos en sociedades basadas en esa curiosa y, como hemos visto, paradójica tradición simultáneamente afirmadora y negadora de su propio proceso.

Paradójica y también circular porque, ya sabemos, los principios en que se funda llevan aparejado el examen crítico de los principios en que se funda y, por tanto, la posibilidad de negar la positividad de su propia tradición. Dicho en forma de pregunta: ¿una tradición basada en la crítica de sus principios inherentes⁴, como es la democrática, puede delimitar algún conjunto de principios invulnerables a la crítica que sirvan de soporte positivo a su supervivencia como tradición específica y que puedan ser esgrimidos frente a otras tradiciones de convivencia cuando estas reclaman el respeto a su identidad cultural? Mi intención es argumentar una respuesta afirmativa a esta pregunta y centrarla en torno al significado universal de los derechos humanos basándolos en la primacía óptica de la identidad personal sobre las pretensiones de cualquier otra identidad. La referencia a los Derechos Humanos es de naturaleza positiva, tanto teórica como práctica y, a

⁴ A mi entender este es el significado más profundo del principio de *libertad de opinión* que es de naturaleza negativa como ya advertió Comte. Cfr. Núñez Ladevéze, L. (1999a: 77-90).

⁵ En Núñez Ladevéze, L. (1999b: cap. IX) desarrollo el tema de la "universalidad de los derechos humanos". Si es cierto como dice Inglehart que "los pensadores posmodernos concluyen que no hay ya una base con la que validar ningún criterio moral universal. Dios y Marx han muerto", entonces la noción de "derechos humanos" a la que la propia postmodernidad se refiere constantemente es paradójica o hay que eliminarla. Me interesa indicar que el propio Inglehart vincula el criterio de "universalidad" al de la noción de "Dios".

mi modo de ver, obliga a examinar cuál es el alcance y el fundamento de esa positividad⁵. Son positivamente teóricos porque se basan en declaraciones éticas afirmativas y no en negaciones, y son prácticamente positivos porque forman parte del sustrato de valores imprescindibles para que la democracia tenga un sentido⁶. La cuestión ahora es determinar el carácter prioritario y el marco de referencia positiva de esos principios⁷.

Hay que matizar que la pretensión de preservar la identidad de una tradición no tiene un origen democrático, lo que sí pertenece a la tradición democrática es el reconocimiento de esa pretensión como principio. En realidad, la fuente de esa pretensión procede de la resistencia del tradicionalismo a las tendencias igualitarias provocadas por el paulatino arraigo social de la democracia liberal. No se puede echar en saco roto los fundamentos de esta reserva del tradicionalismo a la que no se hace justicia descalificándolas sin escucharlas cuando se les adjudica el calificativo de "reaccionarias". Ese es un procedimiento de cerrarse al diálogo racional por parte de quienes presumen de dialogantes, actitud muy propia de los servidores de una razón ilustrada. Por interesante y provocador que sea no puedo detenerme a considerar este asunto⁸.

Se puede simplificar el proceso de este modo: lo que ocurrió fue que la expansión del liberalismo, de la democratización y del socialismo vio en la *positividad* de las tradiciones seculares un fardo del que la democracia había que desprenderse para anteponer los valores de la libertad y la igualdad de los ciudadanos, y el tradicionalismo vio en el liberalismo y la democracia una agresión contra la sustancia positiva en que se funda la comunidad de convivencia desinteresada⁹. Tanto el liberalismo como el socialismo prendían en un afán crítico de recelo hacia los valores positivos de la tradición heredada, lo que equivale a decir de los "valores comunitarios". Los tradicionalistas, impotentes para hacer frente a ese proceso negativo de la democratización, se replegaron en la vivencia de sus agredidos sentimientos comunitarios. Cuando ese repliegue fue insuficiente para asegurar la identidad de los valores comunitarios del tradicionalismo, se agudizó también su instinto de autodefensa, y el tradicionalismo se radicalizó.

Siguiendo con la simplificación, muchos tradicionalistas vieron en las modernas teorías fascistas y nazis un arma para luchar contra el liberalismo democrático, el socialismo y el comunismo que habían tratado a la tradición como un envoltorio irracionalista que impedía el progreso

⁵ Cfr. Taylor, Ch. (1996). En general, la argumentación de esta obra se orienta a mostrar que el criticismo presupone un trasfondo de valores y de bienes tiene interés para mi argumentación sobre la preeminencia de la identidad personal sobre la comunitaria.

⁷ Digo "marco de referencia" y no "contenido" porque sólo trato de delimitar en qué medida la noción de "identidad" queda comprometida por el ámbito de aplicación de esos principios.

⁸ Hago mío el orientador y anticipador análisis de Plessner en la obra antes citada. Concreto algo mi punto de vista en la nota posterior en que comento la obra de Alfredo Cruz.

⁹ Por supuesto, no quiero decir que esa "pretensión" signifique una "profundización" efectiva ni siquiera si más auténtica que la adquirida en sociedades tradicionales.

hacia la consecución de una justicia racional. La radicalización del tradicionalismo motivada por su propia necesidad de supervivencia llevó a ver en el fanatismo y la intolerancia de los fascismos y de los movimientos de extrema derecha una ocasión de lucha contra ese liberalismo negador de su propia historia, una historia cristiana que el laicismo se negó a aceptar como parte de la explicación de los principios del estado democrático y de los principios liberales basados en la consideración de la responsabilidad moral personal y la universalización de los derechos humanos. De nuevo surgió la paradoja: el principio cristiano de universalidad que conduce a la aspiración de convertir la humanidad en una comunidad universal no fue reconocido por el laicismo liberal intransigente como origen de su idea universalista y como fundamento de su propia pretensión de universalidad. Se quiso y se quiere seguir viendo que los derechos humanos universales carecen de fundamento positivo, tal vez porque el único fundamento positivo consistente es el proporcionado por la idea cristiana de igualdad moral de toda persona y de fraternidad universal. Pero, a la vez, y no menos paradójicamente, el tradicionalismo cristiano reaccionó contra el laicismo intransigente con no menor intransigencia y rechazó el vínculo interno que relaciona la pretensión de universalidad del racionalismo con la expresa vocación universalista del cristianismo.

El radicalismo fanático surge, entonces, cuando, traicionando su propia argumentación, el tradicionalismo se transmuta en nacionalista y confunde su pretensión de comunidad tradicional de convivencia con la idea liberal de Estado-nación. Se observa esa confusión conceptual en las cartas pastorales de los obispos nacionalistas¹⁰, en las que se usa terminología conceptual liberal que hizo posible los movimientos nacionalistas de emancipación de las tradiciones seculares. Hacen suyas ahora lo que antes rechazaban y lo hacen sin comprender que invierten sus motivaciones profundas, o sea sustituyen los sentimientos comunitarios de identidad cultural que quieren proteger por los supuestos liberales de autodeterminación a los que se opuso el tradicionalismo: transmutan la autodefensa de la tradición comunitaria en autodeterminación nacionalista estatal. Reclaman autodeterminación e independencia para construir un Estado liberal y democrático cuando el sentido originario de su identidad se basaba justamente en la repulsa a la incompreensión del nacionalismo, en que germinó el Estado democrático y liberal, de costumbres de las tradiciones y los modos de vida comunitarios¹¹.

Cuando el radicalismo igualitario que concibe al Estado como un instrumento de democratización socialista proyecta la voluntad de dominio sobre la base del Estado nación, la coincidencia en el principio de autodeterminación como instrumento para alcanzar la independencia

¹⁰ Como réplica a un documento pastoral de la Conferencia Episcopal española el arzobispo de Tarragona, Lluís Martínez Sistach, aseguó que "ni los obispos ni la doctrina de la Iglesia pueden canonizar ninguna Constitución, puesto que nuestra doctrina considera más importantes los *derechos de las personas y de los pueblos*". Esta idea parece ser compartida por muchos obispos nacionalistas que incurren en dos errores de fondo: 1. Que cuando la constitución consagra los derechos fundamentales de la persona en su título primero ya considere "más importantes esos derechos que a la propia Constitución" puesto que los reconoce anteriores a su reconocimiento legal; y 2. Que elevar el derecho cultural de un pueblo al rango de los derechos sustantivos referentes a la identidad personal revela un error conceptual profundo al suponer que la identidad de un pueblo es del mismo rango sustantivo que la de la persona. Propósito de este artículo es mostrar que no lo es y por qué no lo es.

nacional lleva a fundir en un mismo nexo actitudes políticas originariamente opuestas e ideológicamente incompatibles, como son el tradicionalismo convertido ahora en nacionalismo estatalista identitario, y el socialismo radical que concibe la independencia nacional como medio de concretar su voluntad de poder al servicio de una sociedad socialista. Desenlazados de su sentido originario, el tradicionalismo, travestido de radicalismo democrático, y el igualitarismo estatalista, alimentándose de un voluntarismo nacionalista autodeterminante, convergen por los extremos del círculo transformados ambos en radicalismo identitario y comunitarista. "Radicalización izquierdista", pero también "fascista", al menos, en el sentido en que Plessner comprueba que los radicalismos comunitarios, sean de derechas o de izquierdas, llegan a solaparse.

Creo que he situado al menos topográficamente el contexto del tema que me propongo examinar ahora. Lo que trato de advertir es que muchos de los problemas derivados de los conflictos culturales que se producen en una organización democrático formal del Estado proceden en gran parte de que a veces no se reconoce que nos enfrentamos con situaciones en las que se pretende establecer un tipo de democracia basado en presupuestos comunitarios radicales, lo que implica por sí solo utilizar como políticos procedimientos incompatibles con la misma normalización de la democracia. Al menos, eso es lo que trataré de mostrar: el carácter irracional, antijurídico y antidemocrático de esos recursos. Aparentemente, se admite, por ejemplo, que la institucionalización de la democracia como sistema político constituye un patrón normativo para la organización polí-

¹¹ Declaraciones como la del arzobispo Martínez Sistach o las habituales de monseñor Setién equiparan implícitamente en la doctrina de la Iglesia "los derechos de las personas y de los pueblos". Mi comentario presupone que los textos leídos en los periódicos reflejan bien el contexto en que se incluyen. Si es así, esa continua equiparación es conceptualmente insostenible. La persona tiene una identidad moral inequívoca. Eso no ocurre con las culturas ni con los pueblos. Elevar el derecho cultural o político de un pueblo al rango de los derechos sustantivos de la identidad personal revela un error nocional: que la identidad de un pueblo es del mismo rango sustantivo que la de la persona. ¿Habrà que recordar que las prioridades doctrinales de la Iglesia han de ser universales si han de ser ecuménicas? Presumir de la existencia de una cultura un derecho políticamente preferente de autodeterminación de un pueblo no puede ser compatible ni con la doctrina de la Iglesia ni con ninguna doctrina ilustrada o democrática y me decepciona profundamente, como cristiano, que los obispos crean que esa presunción sea más "canonizable" que una Constitución que explícitamente reconoce los derechos fundamentales y el respeto a las identidades culturales relativas.

El cristiano debe poder exigir que los obispos y párrocos tengan clara la diferencia entre los derechos fundamentales, inequívocos, de una persona y los difusos, discutibles e históricamente relativos derechos culturales de los pueblos. Ninguna Constitución es canonizable, pero si algún aspecto de la Constitución de 1978 puede ir a misa es el relativo a la supremacía de la persona sobre las diferentes identidades culturales nacionales a que el texto se aplica. Quienes comulguen con una inversión o con la equiparación de estos valores predicarán ideología nacionalista, pero no doctrina ecuménica. En este sentido es ambiguo el libro de Costa Bou, J. (2000): *Nación y nacionalismos*, donde constantemente mezcla el "patriotismo", como virtud cristiana comunitaria de valor permanente aplicable al *pueblo* como comunidad, con el "nacionalismo", ideología política de la que surge el Estado-nación liberal, cuyo proceso histórico puede o no coincidir con el "pueblo", pues lo que le distingue es la soberanía como expresión de la voluntad de poder del absolutismo o del democratismo políticos contra la tradición y contra el pueblo como comunidad. No todos los "pueblos" llegan a ser "naciones independientes, ni todas los Estados-nación han de tener a un pueblo como sustrato sociológico o histórico. De que el Estado liberal sea compatible con el mantenimiento de distintas comunidades o pueblos no se deduce que cada pueblo tenga derecho a crear un Estado. Son procesos diferentes, el de los pueblos como comunidades de convivencia, y el de la soberanía en los Estados-nación liberales. Los judíos antes del Estado de Israel no son una "nación diseminada" sino un "pueblo" diseminado. Los documentos vaticanos no distinguen con precisión un concepto de otro, pero, no obstante, una interpretación adecuada permite comprender con claridad la diferencia entre "pueblo", como comunidad histórica de convivencia cultural y lingüística, y "nación" como entidad política soberana producto de un proceso histórico liberal o estatalista. Cfr. González Quirós, J.L. (2002).

tica del Estado moderno. Sin embargo, el proceso que adoptan los radicalismos comunitarios principalmente de izquierda para llegar a ese modelo práctico de convivencia se basa en una jerarquización de las prioridades políticas incompatible con supuestos positivos fundamentales para la legitimidad democrática. Simplificando, esa jerarquización consiste en anteponer la identidad comunitaria como condición de la democracia a la identidad personal, de modo que se considere políticamente aceptable sacrificar a los individuos disidentes con tal de preservar el porvenir del nacionalismo, cuya identidad se concibe como condición previa para establecer una democracia futura. Y como los comunitaristas religiosos coinciden en los mismos fines acaban lamentando los medios pero alimentando en su abrazo pastoral a esas ovejas descarriadas en sus procedimientos pero guiadas por la mejor intención de servir a una identidad cultural de convivencia común.

La profunda analogía entre las formas radicales del comunitarismo de izquierdas y el fanatismo identitario de los integrismos premodernos y los radicalismos tradicionalistas no tiene nada de extraño. Como he dicho antes, aunque su obra sea poco conocida, hace ya casi un siglo que Plessner puso en evidencia esa relación entre los radicalismos extremos de signo antitético¹². Siguiendo su indagación la conexión resulta bastante clara. 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 comunitaria previa, grupal, tribal, étnica, cultural, lingüística, religiosa etc., pero sobre todo *nacional* dentro de ese Estado, y que quienes se consideran impregnados de esa condición, se propongan ampararse en ese tipo de identidad para escindirse del Estado del que forman parte. Dentro de lo que es el espacio político abierto en la democracia, esa proposición no tiene en sí misma nada de ilegítima... siempre, claro está, que se haga valer exclusivamente mediante métodos no menos democráticamente legitimados y éticamente válidos. Para satisfacer estas pretensiones de identidad los radicalismos de izquierda contraponen entonces a la democracia ya constituida la construcción de una democracia identitaria basada en preexistencias comunales más o menos imaginariamente delimitadas y, en todo caso, estatalmente por constituir. Y en eso coinciden con los integrismos y los tradicionalismo de la antigua derecha antidemocrática, convertida ahora sin advertirlo en defensora de los supuestos liberales que desembocaron en el Estado-Nación contra los que antaño *reaccionaron* y por lo que, precisamente, se les tachó de movimientos reaccionarios.

Hay que tener en cuenta 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 preser-

¹² Aunque las he buscado no he encontrado una sola obra de Plessner traducida al español.

vacación de la identidad de los grupos sea cosa distinta de la pretensión de configurar cada identidad políticamente bajo la forma de un Estado-nación. 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 siempre que haya un respeto a las condiciones elementales de la identidad personal. Eso significa que los derechos políticos de los ciudadanos no están ligados a una identidad previa de la identidad comunal, no proceden ni emanan de la comunidad cultural¹³ o social, proceden de la condición de ciudadano, del hecho de que su identidad personal no está determinada por la del grupo.

Esa exacerbada pasión de los nacionalistas por anteponer la identidad cultural como condición para la realización de la democracia se produce porque implícita o expresamente se asume que la identidad del grupo tiene algún tipo de primacía sobre la identidad de las personas. Este es un error de principio: 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 común con quienes se atribuyen la condición de ser garantes de ella. Esta es la razón por la que los nacionalismos identitarios se niegan a admitir que el Estado sea plenamente democrático mientras no reconozca su derecho a la autodeterminación, es decir el inconcreto "derecho de los pueblos" que ya forman parte de un Estado por motivos históricos más o menos revisables. Pero tal anteposición se basa en ese error de principio que trataré de exponer en lo que sigue.

Una diferencia principal entre el derecho humano y los derechos de los pueblos estriba en que aquel no tiene contrapartida, pero este sí, y tan legítima como su contrario. El derecho a la vida no confluye con el derecho de un tercero a oponerse a la vida; el derecho a la libertad de expresión no colisiona con el derecho de otro a oponerse a ese derecho. Una cosa es que el derecho de libertad de expresión admita que, como parte de su ejercicio, alguien se manifieste contra ese derecho o exprese su opinión contra su reconocimiento, y otra que esa persona tenga el derecho a impedir que alguien se exprese. Los derechos de los pueblos tienen, en cambio, su contrapartida tan legítima como su contrario. Tanto derecho se tiene a alcanzar por medios políticos la autodeterminación como a impedir por los mismos medios que quien la pretenda no lo consiga. En una sociedad democrática, en la que se protegen los derechos humanos y los valores comunitarios de las culturas y de los pueblos, tanto valor político o moral tiene el derecho de autoder-

¹³ Utilizo la expresión "comunidad" en el mismo sentido de Plessner, como *Gemeinschaft* en contraposición a *Gesellschaft*, es decir, siguiendo la distinción, ya clásica, de Tönnies.

minación como el derecho de no autodeterminación o sea de oponerse a la autodeterminación. Tienen valor recíproco. Los pastores que se dicen ecuménicos y profesan de difusores de una verdad moral y católica no están legitimados para tomar partido en una comunidad dividida con respecto a su pretensión nacionalista a dar primacía a uno sobre el otro.

TIPOS DE IDENTIDAD

Mi argumento se basa en la distinción entre identidad social de la persona, identidad *moral* e identidad *personal*.

Por "identidad social" entenderé el entorno de prescripciones y normas comunitarias que componen la tradición en que se fragua la personalidad: la pertenencia del individuo a una comunidad de convivencia culturalmente identificable a partir de rasgos como la religión, la lengua, la cultura, la raza; 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 humana o moral¹⁴. Por "identidad moral" el ámbito social de referencia al que se extiende la responsabilidad moral de la persona. Coincide con cierta 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 aspiraciones, cobran sentido. Si algunas de las cosas a las que doy más valor me son accesibles solo en relación a la persona que amo, entonces esa persona se convierte en algo interior a mi identidad" (Taylor, 1994: 70). El *point* de la diferencia con la identidad social 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 con los valores de hábitat o en identificación total o parcial con ellos, y por eso la identidad social es variable y revisable por la personalidad moral. (Taylor, 1996: cap. 2). La primera alude al enraizamiento social de la persona (en una cultura simple o sincrética, un entorno concreto, una lengua, una moral o religión)¹⁵. La segunda, al hecho de que cada persona tenga su autonomía moral dentro de su grupo social y respecto de cualquier otro grupo social posible.

Frente a estos dos tipos de identidad, social y moral, la "identidad personal" no se construye social ni personalmente ni se extiende como responsabilidad asumida durante la experiencia de la vida, se posee *ab initio* por ser miembro de una especie, tiene una base genética y es, por

¹⁴ La ética social ha acentuado recientemente el interés por la pertenencia del individuo a la especie. Cfr. Habermas, J. (2002).

¹⁵ 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 del "mundo de la vida". Cfr. Núñez Ladevéze, L. (1995: 250 y ss.)

ello, a la vez universal y concreta. No puede ser objeto de transacción o de reconocimiento, porque es condición de ambos¹⁶. Distingue al individuo humano como miembro de una especie, y no de un grupo dentro de ella o en cuanto 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. Es el sentido en que se puede decir que la vivencia, la responsabilidad y la conciencia son personales e intransferibles¹⁷. 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.

La identidad personal no varía por el hecho de que se adopte como término de la relación el endogrupo o el grupo extraño¹⁸. Dicho de otro modo, la identidad personal es integral, y tiene valor universal *erga omnes*, una persona es la que es, y no otra, aunque cambie de relaciones sociales, de religión, de costumbres. Podría decirse que un converso o un renegado solo parcial o metafóricamente cambian de identidad, pues su identidad personal permanece íntegra: sigue siendo una persona que es, que sufre, que llora, que ama o que odia, aunque sufra o llore por cosas distintas o ame u odie cosas diferentes a las que amaba u odiaba. Lo que afirmo es que la identidad social es parcial y relativa. Que la identidad moral llega hasta donde llega la responsabilidad personal. Que la identidad personal no es relativa y es constitutivamente previa a la personalidad del agente moral. Si la persona cambia de identidad social o moral no pierde su identidad como persona. Pero que el grupo cambie de identidad significa

¹⁶ Este asunto lo he tratado en Núñez Ladevéze, L. (2000). La idea allí expuesta se puede resumir del siguiente modo: si el pacto ha de ser universal, los firmantes del pacto no pueden ser legitimados por el pacto. Su legitimidad como contratantes ha de ser anterior a las condiciones que el pacto establezca. Este argumento está contenido ya en la objeción que formuló Cassirer contra las explicaciones convencionalistas y contractualistas del origen del lenguaje y de la sociedad: "Claro está que se incurre con ello en un círculo vicioso fácil de descubrir. Un convenio sólo puede concertarse, en efecto, por medio del lenguaje y del discurso, del mismo modo que un contrato no puede nacer ni prosperar, no tendría sentido ni vigencia más que en el seno del derecho y del Estado". Cfr. Cassirer, E. [1951: 79-80].

¹⁷ Justamente el fenómeno de la comunicación y de la comprensión consiste en hacer participar a otro en una vivencia que no son las suyas. Los fenómenos de la comunicación y de la comprensión son la base para afirmar que "el mundo vital es siempre al mismo tiempo un mundo comunitario que contiene la existencia de otros". (Gadamer, 1977, I: 310). Eso *presupone* que cada uno posee una identidad óptica no comunicable. La comprensión entre personas presupone la identidad personal de quienes se comprenden. "Lo vivido es siempre vivido por uno mismo y forma parte de su significado el que pertenezca a la unidad de este 'uno mismo' y manifieste así una referencia inconfundible e insustituible *el todo de esta vida una*" (*Id.*, 103. La cursiva es mía). En este sentido, cada persona es independiente del entorno y adaptable a cualquiera. La tesis que propongo 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.

¹⁸ 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" (*Id.* 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. Las "crisis de identidad" presuponen que quienes las sufren poseen una "identidad" que les permitiría superar la crisis. Con esto no quiero decir que la "identidad" no presuponga siempre un "marco referencial" sino que el "marco" no es el constituyente de la identidad personal puesto que puede variar.

que la pierde: por ejemplo, una comunidad de lengua o una religión dejan de ser la lengua o la religión que eran: el español no es el latín, ni el protestantismo es el catolicismo, pero la persona que se hizo protestante o católica era la misma persona que antes de convertirse. Las personas siguen siendo tan idénticas personas como antes de cambiar aunque cambie su identidad social o su identidad moral¹⁹.

La tesis que defiende 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 positivo de la primacía de la identidad personal sobre toda clase de identidad comunitaria, 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 las comunidades no tiene en ningún caso primacía sobre el reconocimiento de las personas fuera y dentro del grupo, es decir, las políticas 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 una etnia o una comunidad basada en la uniformidad cultural o lingüística puede legitimar el uso de la violencia política contra las personas ni la complacencia más o menos disimulada con esa actuación, 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 se ven amenazados o agredidos por su pertenencia al grupo, pero no de un derecho humano del grupo o de la comunidad en cuanto tal.

Pero cuando se parte de un concepto de identidad, implícito o explícito, que antepone la identidad de la comunidad de pertenencia a la identidad de la persona²⁰, se legitima el recurso a métodos de violencia política que van más allá de la autodefensa para pasar a convertirse en agresión terrorista. Y cuando se convive en una sociedad equiparando la estrategia terrorista con

¹⁹ Ver más adelante en la nota 31 la distinción de entre "identidad primaria" o "universal" e "identidad étnica". La distinción es correlativa con la que distingue entre "identidad personal" y "social". En la práctica significa lo siguiente: que un inmigrante pierda su identidad comunitaria por dejarse influir por la de la sociedad a la que emigra es una preferencia o una decisión personal. Tan legítimo es que conserve su tradición como que la pierda y tan ilegítimo es que se le obligue a conservarla como a perderla.

²⁰ No digo que la identidad del grupo sea solo 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 (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. & Hurley, S. (1998). La crítica de Plessner (1999) a la insuficiencia del "comunitarismo" puede ser considerada a la luz de las pretensiones de Cruz.

la de quienes la sufren por oponerse a ella o por oponerse políticamente a las aspiraciones autodeterminantes de quienes coinciden con las pretensiones terroristas, se está colaborando con el terrorismo por mucho que se diga lo contrario porque el rechazo al terrorismo será aparente y meramente verbal. Esto ocurre cuando los movimientos de liberación nacional 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 personales²¹. Se puede llegar regresivamente entonces 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" (Habermas, 1998: 622).

DE LA ÉTICA COMUNITARIA A LA ÉTICA DE LA ESPECIE

Aquí tenemos, pues, dos aspectos que entran en juego en la era de la "mundialización", cuando las culturas locales, 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 a confundirse, los lenguajes a traducirse; pero, sobre todo, porque a causa de las incitaciones de la televisión y de la multiplicación 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. 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 arraigadas, 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 dere-

²¹ "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, 1998: 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" (Rawls, 1998: 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 desvincular el principio de "equidad" de una doctrina liberal no modifica este aspecto.

cho humano en el sentido de universal. Hay, pues, que precisar tres cosas a fin de evitar equívocos. En primer lugar, el propio grupo cultural 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 cultural, étnica, religiosa, lingüística del grupo no es equivalente al derecho del grupo a constituirse como Estado-nación. Lo es solo en el supuesto de que solo la adopción de esa forma jurídica del Estado pueda asegurar la supervivencia de su identidad de un grupo cuya preservación no ponga en peligro la identidad histórica del Estado-Nación en que se hubo integrado. Y en tercer lugar, que es un derecho renunciable y compatible con su contrario, cosa que no ocurre con los Derechos Humanos universalmente aplicables a cada uno de los individuos de la especie por el hecho de pertenecer a la especie. Por tanto, en el caso de que sea fuente de conflicto, el derecho a preservar la identidad del grupo o a convertirla en un derecho más o menos inalienable de autodeterminación 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 serlo.

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 estatalice²². 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 y el modo de ser de una práctica histórica. La discusión en torno a esa diferencia no puede dejar de tener en cuenta el principio del consentimiento²³.

²² Se altera de este modo el orden de prelación en la relación de la vida personal y su incardinación social. Ciertamente que la persona nace en un orden social previo, en una lengua que no ha hecho sino que asimila. Pero se trata de una relación entre la vida de uno, la identidad vital, y lo extraño a esa vida, es decir lo social que la vida personal asimila mientras se desarrolla. Lo social es lo extraño a la identidad vital del individuo, lo que está fuera de ella y es objeto de asimilación. Estos planteamientos pretenden lo contrario: que lo que es extraño a la unidad vivencial de la vida la sociedad– absorba la identidad personal: "La conservación de la vida implica incorporar en sí lo que existe fuera de ella. Todo lo vivo se nutre de lo que le es extraño. El hecho fundamental de estar vivo es la asimilación. En consecuencia la distinción es al mismo tiempo una no distinción; lo extraño se hace propio... La vida solo se experimenta en esta forma de sentirse a sí mismo, en este hacerse cargo de la propia vitalidad" (Gadamer, 1977, I: 317).

²³ Sobre este particular me remito a las observaciones de Manin, [1998: 115-118]. 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.

Por tanto, que hay que comprender algo que a los tradicionalismos convertidos en nacionalismos²⁴ les resulta difícil comprender: que tan lícito es aspirar políticamente a que se consulte sobre la autodeterminación de un pueblo como oponerse políticamente a que se consulte al pueblo sobre si desea o no determinarse. La oposición política en un Estado-nación a que un pueblo, partido o comunidad 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 de la dignidad de las personas que lo componen, lo que es mucho suponer)²⁵.

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 pueblos. Dicho más sucintamente: no es el mismo tipo de identidad la de la persona que la del pueblo. Muchas veces se habla de "identidad" como si los predicados a que se aplica fueran equivalentes. Pues bien, las identidades étnicas, lingüísticas y culturales, son naturalmente relativas porque permiten fusiones, intercambios y graduaciones. La identidad de la persona es, en algún sentido, óptica o, al menos, trascendente a esas identidades relativas. El mestizaje es la prueba empírica 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, esta es relativa. Al contrario de lo que ocurre con una raza o una cultura, una persona puede mezclarse con otra, sin que por ello pierda 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 nítida e impermeable parece, sin embargo, la identidad dentro de la "especie". La palabra "especie" la tomo prestada aquí tanto de Habermas como de Aristóteles. Hasta el descubrimiento de la biogenética se puede decir que Aristóteles tenía una razón inexpugnable. El evolucionismo pareció quitársela pero no acabó en el fondo de socavar el concepto aristotélico de "especie" porque no pudo doblegar el concepto de "forma". Pertenecer a una cierta especie, por ejemplo "perro", era, según el Estagirita, incompatible con pertenecer a la especie "hombre"²⁶.

²⁴ Cfr. Pérez Vejo, T. (1999). Seleccionaré algunas citas de interés: "... una nación es una forma de identidad colectiva, específicamente moderna, causa y consecuencia de la ruptura de las viejas formas de identidad características de las sociedades tradicionales" (37). "Lo novedoso no sería la necesidad de una identidad grupal...sino la plasmación de esta necesidad en un complejo artefacto político-cultural que conocemos con el nombre de nación, cuyo carácter excluyente le lleva a convertirse en la forma de identidad colectiva por antonomasia y casi única" (44). "No es el idioma el que hace la nación sino el Estado-nación el que hace los idiomas nacionales. Esto lo supo ver Kautsky" (50).

²⁵ Asunto importante es la deducción de un "derecho a la autodeterminación" 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. (1993).

²⁶ Justamente por este motivo, porque la 'especie' se halla amenazada por el desarrollo de la investigación genética, Habermas ha propuesto reflexionar sobre una "ética de la especie" (Habermas, 2002), donde discute el derecho de los padres a decidir la *identidad* genética de sus hijos.

No pueden comunicarse genéticamente. Pero actualmente es la tecnología genética, no la evolución espontánea de las especies, la que puede trastocar las irreductibles diferencias entre ellas.

De estas delimitaciones se desprende, al menos eso trato de mostrar, que el derecho a mantener la diferencia del pueblo dentro de un Estado democrático no puede confundirse con una especie de derecho humano a preservar la identidad de ese pueblo como si se tratara de una *subespecie natural*. 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 de toda persona por ser miembro de la especie humana. La universalidad del derecho solo puede extenderse a aquellos aspectos que afectan a la universalidad de la persona 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 y solo a los individuos, lo que equivale a predicarlos de la especie como conjunto. 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" como base de una ética *común* de la especie. Una idea que la ilustración hizo suya pero que fue transmitida porque le era inherente, lo quiera o no reconocer el laicismo, por la vocación universalista de la religión cristiana, que concibió desde su origen y sigue concibiendo actualmente a la especie como "comunidad humana", como la gran "familia de los hombres"²⁷.

Curiosamente este de la "ética de la especie", que sí es un problema universal, pasa inadvertido entre quienes más radicalmente se manifiestan sobre las aspiraciones a la autodeterminación de comunidades de convivencia históricamente discutibles. Los más radicales se proclaman críticos del capitalismo pero lo critican aplicando los mismos principios que impulsan su expansión²⁸. Porque esos radicalismos que exaltan la identidad nacionalista en nombre de presuntos derechos democráticos del pueblo a la autodeterminación son los mismos que, con sus actitudes radicales sobre los planteamientos reivindicativos igualitarios, abren la puerta a la "eugenesia liberal del mercado" mientras tratan vanamente de poner fronteras a la globalización del mercado.

Por eso la apelación de Habermas a una ética de la especie puede tener sentido también para tratar este problema de las identidades comunitarias. La referencia a esa ética presupone implícitamente la primacía de la especie sobre los grupos y la de la identidad de los individuos de la especie sobre las identidades comunitarias de convivencia en que se socializan. Por decirlo de otro modo, Habermas trata de resolver un problema o conflicto ético que ha generado los mis-

²⁷ Sobre la idoneidad y sentido preciso de estos conceptos de "comunidad" y de "comunidad humana" me sigo basando en la escasamente conocida obra de Plessner.

²⁸ Este asunto lo he tratado más detenidamente en Núñez Ladevéze, L. (2000).

mos supuestos que trata de defender: recurre a la ética de la especie para poner límites al instrumentalismo mercantilista que conduce a la "eugenesia liberal". Pero ese mismo recurso es el que ha de aplicarse para comprender el sin sentido de las aspiraciones comunitaristas cuando tienden a convertir la identidad de las comunidades en una suerte de subespecies naturales autodeterminantes. Se pierde entonces el punto de vista de que si somos iguales lo somos en la medida en que somos humanos, y que solo somos 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 puede haber derechos humanos de los pueblos. El derecho a la diferencia en tanto derecho humano (no en tanto condiciones de preservación) no lo es de la autodeterminación del pueblo sino de los miembros que lo componen²⁹.

El derecho del pueblo a la diferencia es un derecho recíproco a quienes piensan o arguyen que no hay motivo suficiente para considerar que un pueblo sea efectiva e históricamente diferenciado. Por esta razón, de la hipotética identidad de un pueblo no se deriva un derecho a la soberanía sino una política de reconocimiento de esa pretensión. El principio –no el derecho– de autodeterminación del pueblo es compatible con su contrario, el de oponerse a la autodeterminación, y queda subordinado a, y no puede lógicamente anteponerse a, ni compararse con los derechos humanos.

Algunos arguyen, en fin, que no hay identidad personal que no se nutra de las fuentes culturales de la comunidad a la que pertenece; que, como la identidad de la persona no es algo abstracto, hay que suponer que lo que social o culturalmente diferencia a unas personas de otras es lo que socialmente les identifica; y que, en consecuencia, anular esa diferencia equivale a anular su identidad. Aceptaré con gusto que los hábitos culturales y los rasgos sociales aprendidos en una comunidad de convivencia identifican a sus integrantes como "miembros sociales"³⁰, pero rechazaré que los identifique como "personas" o como "seres morales" o como miembros de una especie determinada. Es decir, identifica a los individuos en lo mudable, modificable, permeable, relativo, pasajero, etc., pero no los hace personas aunque les suministre fuentes y motivos en los que prenda su fungible identidad social y su variable identidad moral³¹. Pero lo que importa en última instancia es que la condición de persona moral y la dignidad de la persona es independiente de las fuentes y motivos en que ha bebido o que han nutrido esa identidad social o moral.

²⁹ El derecho de autodeterminación del pueblo es de naturaleza política, no humana. Solo si un pueblo tiene una identidad previa a la de un Estado artificialmente impuesto que no reconoce los derechos personales e impide el libre desarrollo del patrimonio cultural, habrá un derecho previo de autodeterminación. No quiero decir que la pretensión a la autodeterminación no sea también política y moralmente lícita por parte de quienes así crean que de ese modo defienden o preservan mejor una cultura particular dentro de un Estado ya constituido. Lo que no se puede doctrinalmente suponer es que sea anterior o superior a quienes presuman lo contrario y que sea menos lícito moralmente oponerse políticamente a esa pretensión autodeterminante que contribuir con ella. Tan legítimo ha de ser una cosa como la otra. Y solo las razones prudenciales pueden delimitar qué ha de ser moralmente más conveniente al bien común.

³⁰ Considero que es un asunto ligado a la política de reconocimiento. Ya lo traté en Núñez Ladevéze, L (1999b). Cfr. Águila, R. del (2000: 212 y ss. [2000]).

Para terminar me referiré a un última paradoja: 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, solo a su identidad social que es, por eso mismo, relativa. Por otro lado, quienes desde el conservadurismo religioso 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 relativiza 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 humano³². Pero esto no es cierto ni en la teoría ni en la práctica. El imperativo religioso "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 si no procede de ella es porque se integra en la naturaleza de la especie³³. El individuo humano no es solo un producto cultural de hábitos y normas preexistentes, es también un proyecto personal, una voluntad capaz de influir y de modificar los sistemas normativos en que se desarrolló³⁴.

³¹ "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 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, trate-se 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 (1993: 124-125). Me ocupé de este tema en *La ficción del pacto social* (Núñez Ladevéze, 2000).

³² 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", (Shute, S. & Hurley, S., 1998: 39).

³³ 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.

³⁴ No es necesario recurrir al concepto de "naturaleza" para supeditar la identidad cultural y social a la identidad personal como hace Rockefeller en el párrafo de la nota 31. "Ser persona significa ser una fuente autónoma de que hay algo en él y solo en él que lo individualiza en la medida en que es más que una simple encarnación del tipo genérico de su raza y de su grupo" (Durkheim, 1930: 399). Es este "más que" lo que hay que tener en cuenta. Elegir entre "naturaleza" o "especie", términos que son coextensivos aunque no cointensivos con aquellos a los que sustituyen, y desprovistos de su sentido filosófico tradicional, es opcional. 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.

Somos universalmente iguales solo 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 especie³⁵.

RELACIÓN ENTRE IDENTIDAD Y DERECHOS HUMANOS

Entonces, ¿no hay derechos universalmente aplicables a las comunidades culturales de convivencia? Los hay si son aplicables simultáneamente a todos los pueblos, pero no puede haberlos de un pueblo 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 es universal: 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)³⁶. Por eso cabe hablar de un derecho de autodefensa o de supervivencia del pueblo o del grupo cuando las personas son amenazadas por razón de su pertenencia o adscripción al grupo. Pues entonces no hablamos en realidad de la libertad de un pueblo o de una comunidad sino de la libertad de las personas que lo componen cuyos *derechos* son vulnerados en consideración al *hecho* de que pertenecen 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 y de la apelación habermasiana a una ética de la especie). Esa responsabilidad no equivale 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 pueblos, y lo que es común a todos ellos es lo que podemos llamar "naturaleza" de la especie, o sea

³⁵ 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 identidad cuando constriñe a las personas para introducir las en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo" (*Id.*, 67).

³⁶ Este asunto puede tener interés para la justificación de la legítima defensa e incluso para una discusión sobre la pena de muerte.

los rasgos que se dan en *todos* sus miembros y en *cada uno* de ellos simultáneamente. Por lo demás, si los hubiera, serían incompatibles con el derecho de todo individuo a separarse de su pueblo. 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 históricos definidos y manifestar una "aspiración" de construir una comunidad futura a partir de precedentes difusos o discutibles).

Entonces, ¿dónde está la identidad entendida, no como diferencia de pueblo, sino como igualdad de todos los miembros de todos los pueblos? La identidad va directamente, sin mediaciones, de la especie hombre al individuo humano y directamente del individuo humano a la comunidad de los hombres. 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 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 demás identidades de los pueblos son intertraducibles y comunicables. Comunicables en un sentido muy 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 tradición³⁷. 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 arraigue en la identidad del hombre. Si las culturas pueden mezclarse sin problema entonces no hay un derecho

³⁷ "El que busca comprender se coloca a sí mismo fuera de la situación de un posible consenso...De hecho se ha renunciado definitivamente a la pretensión de hallar en la tradición una verdad comprensible que pueda ser válida para uno mismo. Este *reconocimiento de la alteridad* del otro que convierte a ésta en objeto de conocimiento objetivo, lo que hace es poner en suspenso todas sus posibles pretensiones." (Taylor, Ch. 1996: 374). "Igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción... la movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados". (Gadamer, H. G 1977, I: 374). Gadamer expone en el primer párrafo el sentido de la alteridad de los otros que pertenecen a una tradición que no es la nuestra...Y después acepta que si el individuo no está solo (cultural o socialmente) las tradiciones cambian y no son "horizontes cerrados". Pero, sin embargo, el individuo sí es "cerrado" en el sentido en que no lo son las tradiciones: pensar es pensar uno y no pensar otro, La vivencia es vivencia de uno, y no de otro. Justamente por eso se comunica y tratamos de comprender la vivencia del otro. Es el modo de hacer nuestro lo que no lo es.

a la preservación cultural. Si hay derechos humanos los hay en la medida en que haya identidad humana. Y si hubiera identidades respecto de las cuales la identidad personal fuera relativa, entonces habría derechos por encima de o a la par con los derechos personales del hombre, y la expresión derecho del hombre no podría servir como última referencia del derecho ya que ésta referencia incluiría el derecho de los pueblos 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 personal es un epifenómeno de una conciencia colectiva o un mero producto social³⁸.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Águila, R. del (2000): *La senda del mal*, Madrid: Taurus.
- Bobbio, N. (1996): *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Madrid: Taurus. (Roma: Donzelli, 1995).
- Cassirer, E. (1951): *Las ciencias de la cultura*, México: FCE. (V. o., 1942).
- Costa Bou, J. (2000): *Nación y nacionalismos*, AEDOS, Unión Editorial.
- Cruz, A. (1999): *Ethos y polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona: Eunsa.
- Durkheim, E. (1930): *De la división du travail social*, Paris.
- Gadamer, H. G. (1977 –tomo I–; 1992 –tomo II–): *Verdad y método*, Madrid: Sígueme. (V. o., Tübingen: Paul Siebeck, 1975 –I–; 1986 –II–).
- González Quirós, J. L. (2002): *Una apología del patriotismo*, Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1998): *Facticidad y validez*, Madrid: Trotta, (V. o., Francfort: Suhrkam Verlag, 1992).
- Habermas, J. (2002): *El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós. (V. o., Francfort: Surhkamp Verlag, 2001).
- Inglehart, R. (2000): *Modernización y posmodernización*, Madrid: CIS. (V. o., New York: Princeton University Press, 1997).
- Manin, B. (1998): *Los principios del gobierno representativo*, Madrid: Alianza. (V. o., Cambridge, 1997).
- Núñez Ladevéze, L. (1982): "Augusto Comte y la 'división social del trabajo'" en *Centro de Estudios Constitucionales. REP*.
– (1995): *Ideología y libertad*, Madrid: Noesis.

³⁸ 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" (2000: 14). Para una crítica ontológica del "constructivismo social" radical, véase Searle, J. (1997).

- (1999a): "De la utilidad negativa y de la positiva", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 103. Nueva época. Centro de Estudios Constitucionales. Enero-marzo.
- (1999b): *Moral y mercado en una sociedad global*, Valencia: Institut Alfons el Magnanim.
- (2000): *La ficción del pacto social*, Madrid: Tecnos.
- Pérez Vejo, T. (1999): *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*, Oviedo: Ediciones Nobel.
- Plessner, H. (1999): *The limits of community. A critique of social Radicalism*, New York: Humanity Books. (V. o., *Grenzen der Gemeinschaft*, 1924).
- Rawls, J. (1998): "El derecho de gentes", en Shute, S. y Hurley, S. (1998): *De los derechos humanos*, Madrid: Trotta.
- Searle, J. (1997): *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós. (V. o., New York: Simon-Schuster, 1995).
- Shute, S. y Hurley, S. (1998): *De los derechos humanos*, Madrid: Trotta.
- Taylor, Ch. (1993): *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México: FCE. (V. o., New York: Princeton University Press).
- Taylor, Ch. (1996): *Las fuentes del yo*, Barcelona: Paidós. (V. o., Harvard University Press,

