

DERECHOS DE LOS PUEBLOS Y DERECHOS HUMANOS

Por LUIS NÚÑEZ LADEVÉZE

SUMARIO

1. POLÍTICA DE RECONOCIMIENTO Y RECONOCIMIENTO DEL ESTADO.—2. NATURAL Y CULTURAL.—3. IDENTIDAD PERSONAL E IDENTIDAD CULTURAL.—4. IDENTIDAD Y DERECHOS HUMANOS.—BIBLIOGRAFÍA.

Hay dos aspectos controvertidos de alcance general moralmente 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 y una industria cultural mundiales, difunden poco a poco 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 geográficamente, las culturas a compartir los mismos territorios, los lenguajes a traducirse mecánicamente; cuando, sobre todo, a causa de la multiplicación e instantaneidad de los accesos que facilita la Internet, quien desea algo que en su lugar no encuentra, toma el Airbus, el petate o la patera y va a buscarlo a otro lugar. El mundo se abre con dificultades a una comunicación, una política y un mercado globales, por encima de las diferencias de las etnias, los dialectos y las culturas, y son los transportes y, especialmente, la tecnología comunicativa los que lo abren sin que ninguna resistencia humana pueda evitarlo. Desde luego, tampoco el derecho puede no ya evitar la mundialización, ni siquiera regularla eficazmente. Así, pues, estamos en una zona de confluencia y de lucha entre las exigencias abstractas y tal vez más universales del cosmopolitismo global (1), y las motivacio-

(1) Con sentido de la anticipación KANT ofreció una descripción que parecería, ya que para su tiempo era inadecuada, haber sido prevista para describir los problemas del nuestro:

nes arraigadas, ancestrales y caprichosas derivadas de la tendencia a conservar los localismos tribales. ¿Qué sentido tiene hablar de un *derecho* a conservar esas *identidades* culturales peculiares cuando la tendencia integradora las transfiere a otros entornos distintos de los específicos en que emergieron? ¿Y cómo poner barreras al campo cuando ya las transferencias informativas, culturales y bursátiles a través de la comunicación no las encuentra?

1. POLÍTICA DE RECONOCIMIENTO Y RECONOCIMIENTO DEL ESTADO

Expondré someramente mi punto de vista basado en las consideraciones precedentes: naturalmente que hay un derecho a mantener la diferencia dentro de la homogeneidad, pero no es un derecho incondicional, ni incontrovertible ni un derecho humano en el sentido de universal. Creo que éste es un asunto principal porque los hay interesados, en nombre de un romanticismo étnico, cultural o religioso, y algunos más que se añaden en nombre de una praxis revolucionaria, nacionalista y prospectiva, en promover la idea de que hay una suerte de derecho humano consistente en reivindicar que el mantenimiento de la diferencia por medios políticos o la adquisición de la independencia por medios violentos son procedimientos lícitos basados en un derecho humano de los pueblos a preservar su identidad o a hacerla valer mediante la autodeterminación política frente a quienes ponen obstáculos a esas pretensiones. Entiendo que hay que tener en cuenta tres cosas al menos a la hora de tratar esta cuestión sobre los llamados «derechos de los pueblos». Y la consideración de estas tres cosas permitirá, al menos a mi modo de ver, deslindar cómo se distinguen los llamados «derechos de los pueblos», o derecho a la diferencia, de los llamados «derechos humanos» que, por definición, como veremos, son muy distintos en contenido y alcance de los anteriores. Tratemos, pues, a fin de evitar equívocos, del sentido y el alcance del llamado «derecho a la autodeterminación» que es el que plantea más problemas en la praxis política actual.

En primer lugar, al tratar de precisar el alcance de los llamados «derechos de los pueblos», y más concretamente del derecho a la autodeterminación, hay que considerar que cualquier grupo racial, religioso o cultural puede perder toda o parte de su identidad mezclándose con otros sin que ello implique necesariamente malestar para nadie. La decisión de mezclarse o no,

«como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político» (1985: 30).

no corresponde ni a Capuletos ni a Montescos, sino que se decide entre Romeo y Julieta. Los males de los grupos humanos lo son de las personas que los constituyen, pero si las personas no sufren daño al decidir algunas integrarse o mezclarse con otras de otros grupos iniciando un proceso de mestizaje, la permanencia de la identidad original o la simbiosis no son en sí mismas irreprochables ni vituperables, pueden ser deseables por unos y detestables por otros y habrá quien lo lamente y quien lo celebre, pero habrá de respetarse la *lógica* de las voluntades personales. ¿Por qué? ¿No es acaso esta «lógica» la expresión etnocéntrica de una tradición particular? De eso trataremos posteriormente, pues esa distinta visión lógica señala la línea que separa una tradición secularmente universalista del resto de tradiciones genéricamente localistas.

En segundo lugar, los llamados «derechos de los pueblos» son en conjunto un derecho renunciable y, en el caso concreto de la autodeterminación, compatible con su contrario, con el derecho a impedir ese pronunciamiento por parte de quienes no compartan esa pretensión cuando implícita o expresamente contenga una voluntad secesionista, 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 ella. Lo que hay que puntualizar, en todo caso, es que la reclamación del *derecho a preservar la identidad* del grupo es de naturaleza distinta de la *pretensión a la autodeterminación* del grupo. No son equiparables. Una se sitúa en el plano de las libertades que deben ser respetadas a todos, la otra en el de la voluntad política que trata de imponer un proyecto a quienes se oponen a él. Podrá ser defendida esa pretensión por medios políticos democráticos, tanto como, por los mismos medios, otros traten de oponerse a que se consume. A menos que tenga un nítido fundamento histórico, esa pretensión que puede ser fuente de conflicto entre quienes la desean y quienes la rechazan, no puede tener un valor prospectivo si previamente no tiene un cimiento retrospectivo. Situarla en el mismo nivel de los derechos universales, que son incondicionales y han de reconocerse a todas las personas por el hecho de serlo, es un claro error conceptual.

En tercer lugar, el derecho a preservar la identidad cultural, étnica, religiosa, lingüística del grupo no significa que exista un derecho correlativo a constituirse como Estado-nación, institución y concepto que, en sí mismos, son, fuera de la tradición particular en que obtuvieron su preciso sentido político, adquiridos *a posteriori* por los pueblos de otras tradiciones. Lo que se debe exigir a la constitución artificial del Estado (2) es que no actúe

(2) Sobre el sentido en que el Estado es una construcción «artificial» cfr. NEGRO, 1995. Entiendo que ese carácter artificial es relativo a la mayor espontaneidad de la cultura, la lengua y la tradición. Véase la cursiva de la cita de PÉREZ VEJO en la nota 70.

por procedimientos administrativos o burocráticos contra quienes desean preservar una identidad cultural, étnica o religiosa. Por ese motivo, el principio de aconfesionalidad en que se inspira la construcción artificial del Estado, no puede interpretarse, como a veces se hace, como una obligación de laicidad de los representantes de las instituciones estatales sino como una obligación de imparcialidad cuando han de atender a otras tradiciones distintas de la suya. ¿Por qué la administración del Estado o sus representantes y funcionarios han de estar obligados a ignorar, como exige el laicismo, su propia tradición ciudadana cuando sus representantes tienen obligación de atender las diversas tradiciones culturales y religiosas foráneas a las que se da cobijo?

La imparcialidad administrativa no obliga a mantener la neutralidad negativa exigida por el laicismo belicoso, como si el que el Estado sea públicamente laicista no supusiera adoptar una posibilidad entre otras, por negadora que esa opción sea de las opciones ajenas. Si la neutralidad de los servidores del Estado hubiera de obligarles a prescindir de la expresión de sus convicciones profundas (que no es sinónimo de «privadas») y replegarlas al ámbito de lo privado justamente cuando se ha sido elegido por defender públicamente ante el ciudadano elector ciertos valores socialmente compartidos y aceptados y no otros, lo mismo habría que exigirles de sus preferencias culturales. Ambas, tradición y cultura, religiosas o no, forman igualmente parte del patrimonio histórico e igualmente implican valoraciones que no menos necesariamente han de expresarse en una u otra lengua (3). Una política del re-conocimiento (4) de las tradiciones de grupos foráneos no puede empezar por el des-conocimiento o la desvinculación de las propias.

(3) El argumento principal es que los servidores del Estado han de *profesar* el laicismo en sus manifestaciones públicas. Este argumento tiene valor si se parte del supuesto de que, en un sistema en el que se reconoce el pluralismo, el laicismo no es, en la práctica social, una profesión entre otras, y de que la expresión de una actitud religiosa, o la presencia de un símbolo, ha de interpretarse como una agresión por parte de quienes no reconocen su valor. Pero con ese criterio el laicismo mismo ha de considerarse también agresivo por parte de quienes no lo comparten. Sobre el particular me serviré del comentario de Mill: «Hay muchos que consideran como una ofensa toda conducta que les disgusta, tomándola como un ultraje a sus sentimientos; como el *fanático** acusado de irrespetuosidad hacia los sentimientos religiosos de los demás, contestaba que eran ellos los que no respetaban los suyos al persistir en sus abominables cultos o creencias. Pero no hay mayor paridad entre el interés de una persona por su propia opinión y el de otra que se siente ofendida por mantenimiento que la que existe entre el deseo de un ladrón de apoderarse de una bolsa y el de su legítimo propietario de retenerla. Y el gusto de una persona es cosa tan peculiar de ella como su opinión o su bolsa» (1997, cap. 4).

(4) Sobre el concepto y sentidos de la política del reconocimiento cfr. TAYLOR, 1995. Sobre el problema de fundar una teoría multicultural basada en el liberalismo —«una tradición cultural más»— puede consultarse KYMLICKA, 2003, *passim*.

Ese re-conocimiento de lo propio tiene valor para la propia historia de la que procede el Estado. Este principio de reciprocidad hay que tenerlo en cuenta para definir las condiciones de la integración de poblaciones de emigrantes que ingresan en el territorio de un Estado donde pretenden ser reconocidas. El principio de reciprocidad exige que las condiciones de la integración sean compatibles con las expresiones dogmáticamente constitutivas del Estado democrático. Esto es así porque el reconocimiento de las culturas particulares que se reclama y al que se está obligado es eficaz porque previamente se ha reconocido como un imperativo del propio Estado que no se le puede exigir desde fuera de su constitución. Es una concreción del principio de libertad de expresión, ideas y asociación constitucionalmente declarados. Si no fuera así, ¿qué otro imperativo podría obligar a un Estado democrático a reconocer a quienes no reconocen sus principios? Por tanto, quienes reclaman su reconocimiento habrán de hacerlo en las condiciones en que los contenidos de su reclamación resultan compatibles con las implicaciones del principio que da sentido a esa exigencia. Es esta «lógica» universalista, expresión etnocéntrica de una tradición particular, la que hace posible el reconocimiento de las identidades ajenas.

Ese re-conocimiento del Estado es, pues, condición para una política de reconocimiento de las culturas foráneas, pues ¿cómo podrían ser reconocidas esas diferencias culturales por quien no es a su vez reconocido por aquellos que le exigen que les reconozca sus diferencias? El Estado es, pues, un sujeto que, para reconocer, ha de ser previamente o, al menos, simultáneamente, reconocido por los peticionarios. Si no fuera así podría ocurrir al menos en hipótesis que, en un futuro, aquellas culturas que originariamente fueran reconocidas por el Estado, pretendieran escindirse de la institución en que se integraron. Y a la larga podría ocurrir que el reconocimiento de los huéspedes llegara a convertirse en un ardid para expropiar al posadero de parte de su hostel.

Ese re-conocimiento del Estado no sólo tiene valor para los advenedizos que pretenden integrarse, también lo tiene, y por más serios motivos, respecto de quienes históricamente lo integraron, al menos, mientras no haya una historia previa de anexión forzada o de absorción impuesta. Por eso, en los supuestos en que esa constitución del Estado esté vinculada a condiciones lingüísticas, religiosas o culturales diversas no puede existir un *derecho prospectivo de reclamación* de una futura soberanía estatal de la que a nadie se ha despojado anteriormente. Esa pretensión no puede tener validez prospectiva si no tiene un fundamento retrospectivo. De lo expuesto anteriormente podrían, no obstante, indicarse dos supuestos que, más que excepcionales, serían confirmatorios de los principios comentados de re-conocimiento y de re-ciprocidad: en el caso de que haya una historia anterior de imposición colonial o de anexión forzada o

cuando sólo la adopción de la forma jurídica estatal puede asegurar la supervivencia de un grupo étnico cuya identidad sea amenazada por el Estado en que es absorbido. Es difícil que estos casos puedan darse en Estados en que se reconoce la igualdad y se protegen efectivamente las libertades personales.

Se infiere que el principio de autodeterminación de un grupo cultural o étnico en los Estados democráticos 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 la historia precedente, de las condiciones concretas que definen la identidad del grupo y de 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 (5). La asociación 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 realizada. 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 distinción no puede dejar de tener en cuenta el principio del consentimiento (6).

Por tanto, hay que comprender algo que a los tradicionalismos travestidos de nacionalismo (7) les resulta difícil comprender: que tan lícito es aspi-

(5) Se altera de este modo el orden de prelación en la relación de la vida personal y su incardinación social. Cierto 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 sólo se experimenta en esta forma de sentirse a sí mismo, en este hacerse cargo de la propia vitalidad» (GADAMER, 1977, I: 317).

(6) Sobre este particular me remito a las observaciones de MANIN (1998: 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.

(7) Cfr. T. PÉREZ VEJO (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).

rar 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) (8).

2. NATURAL Y CULTURAL

Estoy sirviéndome tácita o expresamente según los casos, y lo seguiré haciendo, de un contraste entre las implicaciones de los términos *prospectivo* y *retrospectivo* en tanto pueden usarse para distinguir y delimitar distintas condiciones de justificación para dos tipos de praxis diferentes. Puede ser el momento de hacer una referencia al sentido y alcance de esta contraposición. Entre los tradicionalistas hay una cierta tendencia a identificar lo «natural» con la tradición y lo «artificial» con el Estado (cfr. Negro, 1995 y 2002). Esa contraposición no deja de marcar una diferencia entre el carácter retrospectivo, en cierto modo espontáneo, no construido con arreglo a un plan prospectivo, de las tradiciones y, en general, del mundo de la vida o «mundos vitales» como gusta decir a Alejandro Llano (1988), y el carácter artificial, pero no necesariamente prospectivo, que suele ir aparejado a la construcción del Estado.

Si por «natural» se entiende lo que es fruto de una interacción social en la que no hay un plan proyectivo que trata de imponerse políticamente como objetivo, no hay nada que objetar porque, en efecto, con esa palabra se señala una diferencia entre el «constructivismo político planificado» que sería artificial, y las instituciones producidas por la interacción, que serían naturales. De todos modos creo que esta diferencia queda suficientemente matizada si se distingue entre valores retrospectivos, que proceden de la historia

«Lo novedoso no sería la necesidad de una identidad grupal... sino la plasmación de esta necesidad en un *complejo artefacto politicocultural 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 Kaustsky» (50).

(8) 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. CH. TAYLOR (1993).

precedente, y proyectos prospectivos, planes de construcción futura. Pero hay que advertir que el uso del término «natural» para referirse a unas instituciones, las tradicionales, y el de «artificial» para referirse a otras, el Estado moderno, tiene como función justificar a las primeras y cuestionar las segundas. Por esa razón no deja de estar de más discutir la «gramática» (en el sentido de Wittgenstein) del uso de la palabra «natural».

El sentido de estas dos palabras «natural» y «artificial», cuando se aplican para distinguir entre las tradiciones sociales y el Estado-nación, tiene un valor claramente metonímico y, por eso, retórico. Dicho de otra manera, el término «natural» solo retóricamente sirve para oponer la tradición social al constructivismo estatal. Permite apreciar una diferencia significativa pero acentuándola como si se tratara de una oposición más contundente y de la que pretende ser proyección o concreción: la que distingue entre naturaleza y cultura. Según este punto de vista las tradiciones sociales expresan una evolución *natural* de la sociabilidad humana, mientras que la organización burocrática del Estado moderno representa una voluntad artificial de dominio cuyo fin sería sustituir las relaciones naturales de dominación. Trataré algo más detenidamente este tema porque creo que tiene cierta importancia para puntualizar algunos excesos que suelen cometer los tradicionalistas a la hora de rechazar la tradición ilustrada.

Según Negro (1995 y 2002) la tradición ilustrada, a partir de Hobbes, tiene una insuficiente concepción del sentido del gobierno humano. Que unos gobiernen a otros es algo connatural a la condición humana, pero según Negro, a partir de Hobbes la idea natural del gobierno es sustituida por la artificial del Estado. Como el hombre es ser social por naturaleza, la política es una actividad natural. No así el Estado, que es una construcción artificial. Lo que ha ocurrido con la Ilustración es que ha confundido la noción de gobierno con la de Estado, de modo que el Estado ha absorbido al gobierno y ha des-naturalizado la actividad política. Un futuro Estado europeo es, según este criterio, una construcción artificial y a-política, meramente burocrática y administrativa, que no tiene que ver con la política en sentido propio.

Negro, siempre sugerente, es muy pesimista con relación al futuro de una construcción europea que ve desligada de la realidad, artificialmente impuesta y por ello poco estable. Es una construcción burocrática, mecanicista, como lo es la idea misma de Estado a partir de Hobbes, a la que falta la espontaneidad de la realidad política que se concreta en la función de gobierno. Situándose en la zona de influencia del realismo político de Carl Schmidt (negro, 1996: 343 y ss.), la crítica de Negro se encamina a explicitar la diferencia entre «orden» natural y «organización» administrativa y la confusión entre «gobierno político» y «Estado burocrático» (Negro, 2002) en que se ha encarrilado el modo continental de entender la construcción po-

lítica de una Europa unitaria. Esta visión negativa es deudora del sentido que Negro da a la palabra «natural», un sentido inspirado no sólo en el realismo sino también en el tradicionalismo y que, por supuesto, se injerta en raíces aristotélicas. Así como en Habermas (2002) hay una atrofia metodológica que le incita a prescindir de lo que no se puede prescindir: del residuo o referencia a un presupuesto acerca de lo que es natural o connatural al hombre y que, por ello, se mantiene como principio básico de su identidad en tanto especie natural, en Negro y en quienes se inspiran en la tradición (Cruz, 1999) se puede percibir una hipertrofia que lleva a incluir en lo «natural» gran parte del campo que pertenece a lo «cultural», es decir, a lo humanamente construido.

Para apreciar esas diferencias voy a hacer un inciso explicativo: si la especie humana es «natural», ¿en qué sentido no es artificial? Y, a la inversa, si el hombre es capaz de producir artificios, ¿en qué sentido se separa de la naturaleza? Parece indiscutible que, en su origen, la especie es natural porque no ha sido construida ni menos autoconstruida. Incluso para quien pensare que la especie se construye a sí misma su hipótesis remitiría también a un origen en que no se ha autoconstruido y respecto del cual se puede afirmar que la especie humana es «natural», pues ¿cómo se puede construir retrospectivamente una especie a sí misma, y qué otro sentido que no sea natural podría darse a esa autoconstrucción? Lo cual significa que una ética de la especie no natural sería un contrasentido, un oximoron difícilmente inteligible. Ciertamente el título del libro de Habermas (2002) elude este argumento ya que habla de «el futuro de la *naturaleza humana**», o sea de la «especie», pero el contenido de la obra de Negro desmesura este argumento y lo lleva, a mi entender, más allá de sus implicaciones empíricas concretas.

Así, pues, lo que en Habermas es atrofia, en Negro, a mí me parece al menos, es hipertrofia: ¿En qué sentido el Imperio, el Reino, y la Ciudad son «prototipos de las formas naturales de lo político» (Negro, 1995) en contraposición a formas artificiales como el «Estado-nación» o «la construcción de la Unión europea»? (2002: 26). ¿En qué sentido el Estado-nación es un arazón artificial impuesto a la forma natural del gobierno y qué sentido hay que dar a esa descripción? (Pérez Vejo, 1999: 44).

Entiendo que la tendencia humana a la agrupación es natural, ya que procede de la «natural» incapacidad de cada individuo para asegurar por sí mismo su supervivencia. También entiendo que la familia tiene un sentido de asociación natural originaria, por el mismo motivo anterior. Pero no entiendo que se pueda trasponer esa referencia explicativa de la insuficiencia humana a lo natural hasta abarcar la Ciudad, el Reino y el Imperio como si fueran los reductos naturales de realización de una política no artificial, como si fueran directamente fruto de una naturaleza humana. Lo que puede tener de

analogía la Ciudad, el Reino o el Imperio con lo «natural», es el no ser fruto de un plan organizativo prospectivo, como lo es el Estado (9), pero esta diferencia no es bastante para aplicar el término «natural» a unos, y el de «artificial», al otro. Desde la perspectiva basada en señalar la diferencia entre la naturaleza y la cultura todas las instituciones humanas, a excepción de la familia como institución en la que originaria y tal vez instintivamente se asegura la supervivencia del engendrado el cual, abandonado a sí mismo, perecería, son manifestaciones similarmente culturales, y obviamente no naturales. Sólo desde la perspectiva de señalar una diferencia entre lo retrospectivo y lo prospectivo cabe oponer la Ciudad y el Reino como artificios producidos sin sujeción a un plan previo al Estado como construcción artificialmente planificada.

De aceptar la oposición orden retrospectivo o no procedente de un diseño prospectivo y orden planificado fruto de una praxis política prospectiva, el Estado sería una construcción artificial desnaturalizada. Ciertamente, en algún sentido, en el de confrontar lo retrospectivo a lo prospectivo, el Estado es más artificial que la horda y la polis, pero no deja de ser una proyección refinada de lo artificial ya contenido en la Polis y en la necesidad de constituir una sociedad organizada. Pero esta diferencia es solo interna, relativa y gradual. Por poner un ejemplo: por supuesto que el aeroplano es más artificial que el carro, pero el carro no deja de ser un artificio, una construcción artificial de la mente humana. Y ¿por qué considerar entonces lo «natural» como un *bien* y lo artificial como un *peligro* si el propio progreso de la técnica humana es una manifestación de la capacidad poética, inventiva y creadora? Incluso se entiende que se puede hablar de un lenguaje natural —o mejor dicho regulado natural o espontáneamente— en contraposición a un lenguaje artificial, inventado, construido en todo o en parte. También se entiende que puede haber tradiciones espontáneas en el sentido de que han brotado de la interacción no planificadora frente a tradiciones artificiales, producto de una intencionalidad constructiva, pero no se entiende en qué sentido la Polis, el Reino y el Imperio son naturales, de manera que expresen un bien político respecto del cual la artificialidad del Estado aparezca como un contravalor.

A mi modo de ver lo artificial es lo que, realizado o añadido por el hombre, no se puede explicar como producto de un cambio en el que no haya intervenido la intencionalidad humana productiva (10). Si es así, ni la polis, ni

(9) Un orden sin diseño previo diría un liberal como Hayek, lo que no es análogo a «orden natural». (Cfr. HAYEK, 1982).

(10) Reescribo una definición procedente de RICKERT: «es naturaleza el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento. Enfrente está la cultura, ya sea como lo producido directamente por un hombre actuando según fines valorados, ya sea, si

el reino ni el imperio son naturales. Lo natural es el sustrato de necesidad o de realidad en que arraiga lo político, pero no sus productos conscientes: lo natural es la incapacidad para la autosuficiencia, como dice Aristóteles en el libro primero de la *Política*, pero no la *polis*, aunque también lo diga Aristóteles, que no es sino una manifestación artificial de la necesidad natural humana de regularse políticamente. En conclusión, no se trata de negar una diferencia entre las formas de formación de las tradiciones sociales y los métodos de construcción política modernos, pero esa diferencia no queda bien expresada recurriendo a las palabras «natural, para referirse a unas, y «artificial», para designar los otros. Ambos son igualmente «culturales» y, en ese sentido, no son «naturales», sino «artificiales».

Otra cosa distinta es apreciar la diferencia de tipo que opone a ciertas formas culturales: unas son retrospectivas, y por eso pueden interpretarse como menos artificiales que las otras, que son prospectivas. Unas proceden de la interacción social y las otras de planes preelaborados. En este sentido, en la medida en que tratan de expresar un diseño previo, son más artificiales. Pero toda la actividad poética humana expresa la capacidad diseñadora del hombre. *Las Meninas*, el *Partenón*, la *Capilla Sixtina* pueden haber sido previamente diseñados. El que lo hayan sido o no, no las desnaturaliza. Al revés, esa capacidad poética expresa la capacidad natural del hombre de hacer productos culturales. El problema con respecto a la praxis prospectiva es indiferente a que sea o no una manifestación de lo natural al hombre, el problema es que la praxis colectiva respete o no la libertad de las personas o ciudadanos concernidos por esos planes. El problema de la Unión Europea y del Estado moderno es la posible desafección de quienes están llamados a ser sus ciudadanos. Pues si en lugar de afecto hay indiferencia, los vínculos sociales en que se base la construcción de una institución cuya finalidad es mantener un grado de cohesión voluntariamente compartido, serán endebles y su estabilidad social e institucional, frágiles.

Pero la acción humana artificial, se aplique a *Las Meninas*, a la democracia, o a la Unión Europea, puede tanto perfeccionar como desnaturalizar su intercambio con la naturaleza. Es posible que Negro tenga razón al suponer que gran parte del proceso ilustrado sea objetable por haber presumido, especialmente los enciclopedistas, Rousseau y Marx, que una inversión de esas valoraciones sería preferible, más adecuada o más correcta que el mantenimiento

la cosa existe de antes, como lo cultivado intencionadamente por el hombre en atención a los valores que en ello residen» (cfr. RICKERT, 1965: 23). Entiéndase que de este modo se tiende una zona de comunicación entre lo «natural» y lo «cultural». Sobre esa relación cfr. FOOT, 2002 y para una discusión acerca del sentido de la expresión «orden natural» no estaría de más volver sobre la célebre obra de J. S. MILL (1998), *La naturaleza*.

de las tradiciones. Sin duda, hubo en esa confianza de la actividad planificadora, de la praxis prospectiva, del espíritu ilustrado un exceso de optimismo que, combinado con un exceso de pesimismo sobre el valor de las tradiciones que pretendían sustituir, tuvo catastróficas consecuencias, especialmente patentes en esta edad posmoderna que arrastra estigmas inconfundibles de ese error de cálculo y a los que ofrece respuestas insensatas por paradójicas (11).

No es la menos paradójica de esas respuestas que sean los propios herederos de los tradicionalismos quienes se sumen a la praxis prospectiva de la construcción del Estado-nación en nombre de tradiciones retrospectivas. Y no menos paradójico es que sean los herederos de las praxis marxistas quienes ahora aparezcan como los abanderados de un relativismo multiculturalista para el que todas las tradiciones valen lo mismo excepto la tradición de la que ellos proceden a la que se niega cualquier orientación encaminada a asegurar su identidad frente a las culturas migratorias. Con gran capacidad de previsión Plessner (1999) se adelantó a explicar cómo los extremos se dan la mano a través del círculo, y Bobbio (1996) matiza que la diferencia entre «izquierda» y «derecha» puede ser menor que la diferencia entre «moderados» y «extremistas» dentro de esa misma distinción, pues tan posible y frecuente es que se den la mano los situados en los extremos del círculo como que se acerquen a saludarse los aproximados por el centro.

3. IDENTIDAD PERSONAL E IDENTIDAD CULTURAL

Volvamos, pues, al tema de la identidad. Estas confusiones en los matices del uso de palabras como «natural» y «cultural» prenden, según nues-

(11) «Si comparamos las críticas de Hume y de Stuart Mill a la religión con la crítica de Marx (*o de Rousseau* *)... observaremos que Hume y Mill (*por acervos que sean* *) no juzgan la religión como si fuera un obstáculo para la realización de un proyecto histórico determinado —el proceso hacia el socialismo—; lo que recriminan es que ciertas instituciones y prácticas religiosas dificulten el ejercicio personal de la libertad. Pero la religión que critican comparte, al menos, aproximadamente una idea de «libertad» no muy distinta de la que Hume y Mill postulan. Eso significa que Hume y Mill comparan un punto de vista doctrinal con otro punto de vista análogo y examinan las posibles incoherencias internas del punto de vista que estudian. Pero Marx (*y Rousseau* *) no se limitaban a advertir incoherencias o inconsecuencias ni pretendían comparar una doctrina capitalista con otra socialista...; (*Marx* *) pretendía deducir, a partir de su examen, cómo deberían actuar los hombres para alcanzar un determinado objetivo histórico que consideraba expresivo de un interés imparcial y, por ello, universal. La crítica de la ideología no era una mera aplicación de la reflexión crítica a la comprensión de los aciertos, defectos o excesos de la doctrina examinada. No sólo se enjuiciaban esas doctrinas a la luz de un punto de vista metodológico que analizara su coherencia interna, sino que pretendía mostrar que la doctrina analizada era inconsecuente no consigo misma ni sólo en comparación con otra doctrina sino con relación a un método de análisis» (NÚÑEZ LADEVÉZE, 1995: 76).

tro punto de vista, en la falta de apreciación de que la expresión «identidad» pierde gradualmente contenido cuando se aplica a las personas, que son identidades naturales, o a los pueblos, que son identidades culturales. En esta oposición no hay términos medios y no tiene sentido situar una zona privilegiada basada en el contraste entre la espontaneidad de las tradiciones y la artificialidad del Estado. 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 objetos a que se aplica fueran equivalentes. Pues bien, las identidades étnicas, lingüísticas y culturales, son naturalmente relativas porque, cualquiera que sea la fuerza de sus vínculos de adhesión, 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 fungible. 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 de distinta identidad ontológica que los progenitores (12).

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» (13). Hoy podríamos decirlo de este modo: no son interfecundos, 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. Y

(12) Creo que no hay motivo para asustarse por el uso del término «ontológico». Lo utilizo del mismo modo que SEARLE, 1997 y 2000.

(13) 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». Cfr. J. HABERMAS (2002), donde HABERMAS discute el derecho de los padres a decidir la *identidad* genética de sus hijos.

esta posibilidad plantea un conflicto moral a la hora de aplicar la tecnología genética en la era posmoderna.

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 que hubiera que preservar*. La razón estriba en que el derecho humano ha de ser universal y la preservación del grupo sólo afecta al grupo, el cual, por definición, no es universal, sino particular. 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 sólo 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 y sólo de los individuos sin exclusión, lo que equivale a predicarlos de la especie como conjunto. Se aplican por tanto a la *especie humana como comunidad de naturaleza* específica 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 belicoso, 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» (14).

Curiosamente éste 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 expansión (15). Porque esos radicalismos que exaltan la identidad nacionalista en nombre de presuntos derechos democráticos del pueblo o llaman a la autodeterminación prospectiva son los mismos que, con sus actitudes radicales sobre los planteamientos reivindicativos igualitarios, abren la puerta a la «eugenesia liberal del mercado» al poner en tela de juicio cualquier valor moral que proceda de fuentes no contractuales, que es exactamente lo que

(14) 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.

(15) Este asunto lo he tratado más detenidamente en L. NÚÑEZ LADEVÉZE (2000).

necesita el mercado para liberarse de obstáculos molestos frente a los indefensos, mientras tratan vanamente de poner fronteras a una expansión global del capitalismo con la que tan eficazmente cooperan al liberarlo de trabas morales cuanto más se manifiestan para impedirlos (16).

Por eso la apelación de Habermas (2002) 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 mismos 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 sinsentido 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 en la medida en que pertenecemos a uno u otro grupo sólo somos relativamente diferentes. Las diferencias ónticas no se dan como diferencias de grupo sino como diferencias entre personas. Por tanto, el derecho humano no puede ser comprendido como el derecho de un grupo humano frente a otro grupo humano, 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 ni para la autodeterminación del pueblo sino de la libertad de los miembros que lo componen (17).

(16) «La tradición occidental ilustrada es, en este punto, puntillosamente masoquista. En lugar de partir de la confianza en sí misma, parte de la duda de sí. Partiendo de la duda se obtienen logros muy brillantes en muchos órdenes, pero sobre todo se obtiene el logro de la vacilación y la inestabilidad morales. A un musulmán jamás se le ocurrirá pensar, a menos que esté contaminado por el masoquismo crítico occidental, que sus tradiciones y costumbres son erradas, y las defenderá contra viento y marea allí donde las vea en peligro. Pero el occidental es un complacido fabricante de venenos a los que, cuando vende, los hace acompañar simultáneamente de sus antidotos» (NÚÑEZ LADEVÉZE, 1995: 35).

(17) El derecho de autodeterminación del pueblo es de naturaleza política, no humana. Sólo 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 sólo las

Por esta razón, por tratarse de un derecho relativo de preservación de la identidad, 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. Y también por la misma razón, de la hipotética identidad de un pueblo no se deriva un derecho a la soberanía frente a un Estado del que forma parte 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. No existen derechos humanos de los pueblos que no sean derechos humanos de cada uno de quienes los componen de sentirse integrados o de segregarse del grupo o pueblo al que pertenecen.

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» (18), 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 moral (19). Pero lo que importa en última instan-

razones prudenciales pueden delimitar qué ha de ser moralmente más conveniente al bien común. Sobre este particular véase KYMLICKA, 2003.

(18) Considero que es un asunto ligado a la política de reconocimiento. Ya lo traté en NÚÑEZ LADEVÉZE (1999b). Cfr. R. DEL ÁGUILA (2000: 212 y ss.). Véase también la argumentación contraria al punto de vista que defiende en CRUZ, 1999.

(19) «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, 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». STEVEN C.

cia es que la condición de persona moral y la dignidad de la persona son independientes de las fuentes y motivos en que ha bebido o que han nutrido esa identidad social o moral.

Para terminar me referiré a una 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, sólo 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 pasivo 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 compenetró con una comunidad. Hay derechos porque, previamente, hay instituciones que permiten reclamarlos y protegerlos. Sin institución concreta no hay derecho humano, se arguye (20). 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 especie (21). El individuo humano no es sólo 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 desarrolló (22).

ROCKEFELLER, «Comentario» (a Taylor), en TAYLOR (1993: 124-5). Me ocupé de este tema en *La ficción del pacto social* (NÚÑEZ LADEVÉZE, 2000).

(20) 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 S. SHUTE y S. HURLEY (1998: 39).

(21) 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.

(22) No es necesario recurrir al concepto de «naturaleza» para supeditar la identidad cul-

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 (1985) 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 o para exigir su autodeterminación como si se tratara de un imperativo categórico, indiscutible y exigible frente a quienes no lo reconocen. Éste es un asunto que afecta a los problemas sociales derivados de la inmigración y de las pretensiones de autodeterminación prospectiva frente a un Estado retrospectivamente constituido, ya que toda delimitación cultural, religiosa, étnica, biológica o lingüística solo relativamente nos diferencia, nos agrupa, nos discrimina, nos segrega en el interior de la identidad común que se produce por la pertenencia a una misma especie (23).

4. IDENTIDAD Y DERECHOS HUMANOS

Entonces, ¿no hay derechos universalmente aplicables a las comunidades culturales de convivencia? Los hay si son aplicables simultáneamente a

tural 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 sólo 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». E. 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. Para el sentido de «potencialidad natural» me baso en el concepto de «bondad natural» de FOOT, 2002.

(23) Éste 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 introducirlas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo» (Id., 67).

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 auto-defensa 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) (24). 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 los rasgos que se dan en *todos* sus miembros y en *cada uno* de ellos simultáneamente: el estatuto genético que marca una comunidad de agrupación delimitada por la posibilidad de interfecundidad. 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» retrospectiva o un precedente histórico definido y manifestar una «aspiración» prospectiva 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 del los hombres. Ésas son las identidades básicas, comunicables hacia el exterior: los miembros de la especie humana no se mezclan con los de otras especies

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

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 son objeto de protección mediante el reconocimiento de los derechos humanos a los sujetos protegidos. 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 tradición (25). 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 ésta 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 enraíza en la identidad del hombre. Si las culturas pueden mezclarse sin problema entonces no hay un derecho 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 hom-

(25) «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» CH. TAYLOR (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». H. G. GADAMER (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 mismo 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.

bre 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 social (26).

BIBLIOGRAFÍA (27)

- ÁGUILA, R. DEL: *La senda del mal*, Taurus, Madrid, 2000.
- ARISTÓTELES: *Política*. Uso la edición bilingüe traducida por Julián Marías y María Araujo del CEC, 1951.
- BOBBIO, N.: *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*, Taurus, Madrid, 1996 (Donzelli, Roma, 1995).
- CRUZ, A.: *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- DURKHEIM, E.: *De la division du travail social*, París, 1930.
- FOOT, P.: *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*, Paidós, Barcelona, 2002. (Oxford Univer. Press, 2001).
- GADAMER, HANS-GEORGE: *Verdad y método*, Sígueme, Madrid, 1977-1992, I y II. (V. Or. Paul Siebeck, Tubingen, 1975-1986.)
- HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002. (V.O. Surhkamp Verlag, Francfort, 2001.)
- HAYEK, F. (1982): *Derecho, legislación y jurisprudencia*, 3 vols., Unión editorial, Madrid. (Routledge and Keagan, Londres, 1976.)
- KANT, E.: *De la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, 1985. (*Kants Werke, VIII*, W. De Gruyter, Berlín, 1968.)
- KYMLICKA, W.: *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Paidós, Barcelona, 2003 (Oxford Univ. Press, 2001).
- LLANO, A.: *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1988.
- LLANO, A.: *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona, 1999.
- MANIN, B.: *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 1998. (V. o. England. Cambridge, 1997.)
- MILL, J. S.: *Sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1997.
- MILL, J. S.: *La naturaleza*, Alianza editorial, Madrid, 1998.

(26) 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 J. SEARLE (1997).

(27) El asterisco (*) en una cita entrecomillada lo utilizo para marcar que el énfasis en cursiva es mío no del texto del autor citado.

- NEGRO, D.: *La tradición liberal y el Estado*, Unión Editorial, Madrid, 1995a.
- NEGRO, D. (coord.): *Estudios sobre Carl Schmitt*, Veintiuno, Madrid, 1995b.
- NEGRO, D.: *Gobierno y Estado*, Marcial Pons, Madrid, 2002.
- NOZICK, R.: *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, L.: «Augusto Comte y la división social del trabajo», en *Centro de Estudios Constitucionales. REP*, 1982.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, L.: *Ideología y libertad*, Noesis, Madrid, 1995.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, L. (ed.): *Ética pública y moral social*, N, Madrid, 1996.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, L.: «De la utilidad negativa y de la positiva», en *Revista de Estudios Políticos*, 103, Nueva época, Centro de Estudios Constitucionales, enero-marzo, 1999a.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, L.: *Moral y mercado en una sociedad global*, Institutió Alfonso el Magnànim, Valencia, 1999b.
- NÚÑEZ LADEVÉZE, L.: *La ficción del pacto social*, Tecnos, Madrid, 2000.
- PÉREZ VEJO, T.: *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*, Ediciones Nobel, Oviedo, 1999.
- PLATÓN: Uso la edición y traducción española de *obras completas* de García Bacca basada en la edición Budé, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1980.
- PLESSNER, H.: *The limits of community. A critique of social Radicalism*, Humanity Books, New York, 1999. (V.o. *Grenzen der Gemeinschaft*, 1924.)
- RAWLS, J.: «El derecho de gentes» en S. SHUTE y S. HURLEY: *De los derechos humanos*, 1998.
- RICKERT, H.: *Ciencia natural y ciencia cultural*, 4.^a ed., Espasa, Madrid, 1965. (V. o. Heidelberg, 1920.)
- SEARLE, J. R.: *La construcción de la realidad social*, Paidós, Buenos Aires, 1997. (V. o. Simon & Schuster, Nueva York, 1995.)
- SEARLE, J. R.: *Razones para actuar*, Nobel, Oviedo, 2000.
- SHUTE, S. y S. HURLEY: *De los derechos humanos*, Trotta, Madrid, 1998.
- TAYLOR, CH.: *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, FCE, México, 1993. (Ed. o. Princeton Univ. Press, Princeton, NJ.)
- TAYLOR, CH.: *Las fuentes del yo*, Paidós, Barcelona, 1996: Ver especialmente cap. 2. (V. o. Harvard Univ. Press, 1989.) Traduc. Ana Lizón.
- VALLSPIN, F.: *El futuro de la política*, Tecnos, Madrid, 2000.