

Carnéades y los «derechos colectivos»*

ERMANNNO VITALE

Universidad de Turín

1. ¡Carnéades! ¿Quién era ése?

¿Recuerdan a Carnéades de Cirene, el filósofo escéptico de la Academia Nueva, vuelto célebre por la frase con la que Alessandro Massoni, a través de la figura de Don Abbondio, abre el octavo capítulo de *Los novios (I promessi sposi, 1840)*? Desde entonces, al menos en Italia, ese nombre y esa pregunta han llegado a ser una manera de aludir metafóricamente a la escasa notoriedad de un personaje. Por el contrario, la referencia literaria ha devenido al fin casi proverbial, dado que esta novela ha sido por mucho tiempo lectura escolar obligatoria, uno de los instrumentos ético-lingüísticos con los que, después del *Risorgimento* (la epopeya de la unidad nacional), fueron «hechos» los italianos.¹

En realidad, en su tiempo Carnéades no debe haber sido tan desconocido, si es verdad que en el 155 a.C. fue enviado como embajador a Roma donde suscitó una gran impresión sosteniendo en el Senado discursos sobre el importante y siempre controvertido tema de la justicia. Tema que afrontó presentando dos discursos en dos días distintos, el primero a favor, el segundo contra la existencia de una idea universal de justicia. Carnéades consideraba este último discurso más sabio y persuasivo, la representación más probable del significado ético-político de la justicia. Alguien se estará ya preguntando por qué menciono a este antiguo filósofo, de quien no han quedado obras, para plantear un razonamiento en torno a la existencia y eventualmente a la naturaleza de los así llamados «derechos colectivos», de los que se discute mucho hoy en día.

Aun cuando el argumento del relativismo cultural que está detrás de tales derechos no fuera ciertamente extraño a Carnéades, el pretexto puede parecer demasiado sutil. ¿Hacer pasar a nuestro defensor del probabilismo ético por un precursor de una posición cualquiera sobre el argumento de los derechos colectivos debe considerarse entonces un riesgo excesivo? Tal vez no. La polémica antiestóica de Carnéades simboliza, en la historia de la filosofía, un momento de crisis del logos: la teorización del uso puramente instrumental del lenguaje que conduce a la exasperación del relativismo hasta desembocar en el derecho del más fuerte de Trasímaco —los romanos, afirma Carnéades en el segundo discurso, serían estúpidos si restituyeran a los pueblos sometidos libertad y re-

* Traducción: Luis Salazar.

cursos— y en la negación no sólo de cualquier valor universal, negación inaugurada por la sofística, sino también de cualquier comprensión del discurso y de la argumentación.

Esta extenuación relativista parece querer invalidar hoy también el lenguaje de los derechos. Pero en todo caso, Carnéades me ha servido para encontrar un clave distinta, quizás un poco insólita, para pensar y escribir todavía en torno a este argumento. Porque en mi opinión, francamente, no habría mucho que discutir: los derechos culturales o colectivos o como se les quiera denominar diversamente, no resisten la prueba del uso elemental pero correcto de la lógica y de un lenguaje hobbesianamente depurado de los *ignes fatui*.² No obstante, retomaré, si bien con extrema brevedad, algunos de los argumentos ya usados contra los derechos colectivos y que, a mi juicio, son suficientes para demostrar no sólo su inutilidad sino también su peligrosidad al interior del universo lingüístico-simbólico del derecho. Lo haré solamente porque el problema, aun no siendo filosóficamente tan intrigante, no puede ser descuidado, presentando una dimensión ético-jurídico-política más bien preocupante: en los principios de un multiculturalismo malentendido se están formando generaciones de intolerantes camuflados de campeones de la tolerancia; las reivindicaciones étnicas están (inevitablemente) desembocando en nacionalismos más o menos virulentos o en exigencias de *devolution*, antecámara potencial de ulteriores exigencias secesionistas; y así sucesivamente. Será, en suma, sobre todo la pasión civil la que me guiará en el próximo parágrafo.

Pero después, bajo la forma de *divertissement*, regresaré a Carnéades tomándole prestada —con gran libertad, en suma, como simple inspiración— la idea de los dos discursos contrapuestos. Argumentaré primero a favor de la *inexistencia* de culturas/comunidades homogéneas, inexistencia que debiera implicar también la de los derechos adscritos a colectivos/comunidades. Al contrario, se puede demostrar que la inexistencia de colectividades entendidas como organismos (culturas, comunidades) no es de hecho algo que supone un prejuicio para la afirmación de derechos culturales/comunitarios. Representa, por el contrario, su condición más favorable, si no es que absolutamente necesaria. Es decir, intentaré mostrar que se puede llegar a concluir contraintuitivamente a favor de derechos comunitarios derivándolos de argumentos que afirman la inexistencia de comunidades culturales homogéneas. Después —imaginemos que sea otro día— argumentaré a favor de la *existencia* de comunidades culturales homogéneas para concluir que de tal existencia supuesta no deriva de hecho, ni para sus miembros presentes y futuros ni para todas las demás personas, ninguna utilidad cualquiera en el ver reconocidos adscritos a dichas comunidades derechos y mucho menos derechos fundamentales.

Anticipando parcialmente las conclusiones, se podría decir que, en lugar de ventajas, toda esta perspectiva parece más bien anuncio de una multiplicación de conflictos destructivos. Y no tanto porque los derechos particulares de

esta o aquella comunidad entren en conflicto con los derechos universales de los individuos: este conflicto es inevitable al interior de la lógica multiculturalista. En el fondo, multiculturalismo significa sostener que se es miembro de una comunidad antes que persona o ciudadano del mundo. Su contradicción interna —el conflicto que el multiculturalismo *quisiera* evitar pero que *no logra* evitar— consiste en el hecho de que los derechos particulares reivindicados por cada una de las comunidades terminan por ser totalmente incompatibles con aquéllos igualmente particulares reivindicados por las otras comunidades.

Los ejemplos no faltan. Piénsese en la mirada de controversias territoriales, o ligadas a la disponibilidad y al uso de este o aquel recurso económico o político, que llevan a enfrentarse, de manera más o menos cruenta, a «sujetos colectivos», caracterizados cultural y/o étnicamente. Pero también en la vida cotidiana de sus miembros. En la lógica de los «derechos colectivos» casi cualquier episodio de relieve jurídico que tenga como partes miembros de comunidades distintas llega a ser de muy difícil solución, y tiende a configurarse como un «caso» que contrapone hostilmente también a las comunidades de pertenencia. Así, a menos de no concebir la sociedad civil (¿de verdad civil?) como simple agregado de comunidades separadas, completamente cerradas en sí mismas, ésta no parece una respuesta satisfactoria a uno de los propósitos principales para los que —según los propios multiculturalistas— sería necesario u oportuno el reconocimiento de tales derechos: la armonía y la comprensión recíproca sea entre las comunidades minoritarias, sea entre éstas últimas y la llamada «sociedad más amplia» (*larger society*).

Carnéades, lo reitero, proponiendo discursos diametralmente opuestos sobre la justicia, intentaba demostrar la naturaleza retórica y no especulativa del concepto. Lo que seguirá en los párrafos 3 y 4 a propósito de los derechos colectivos está animado por una intención análoga. O mejor, por una intención semejante pero contraria: mostrar no la retórica del universalismo, sino más bien la del particularismo de los derechos.

2. Emanciparse de la idea de comunidad

Primero, como se prometió, es bueno que vengan los argumentos «serios», aquellos que se recaban de la reconstrucción del debate sobre el tema. Tomo las razones de oportunidad para insistir sobre este argumento, de la lectura de las páginas de política exterior (y lamentablemente también interior) de los periódicos. El debate sobre los derechos colectivos no es ya reconducible al ejercicio académico de algún filósofo oral o aun a la reivindicación de pretensiones morales, aun cuando su trasfondo filosófico esté constituido por el comunitarismo y por el multiculturalismo que ha investido en los últimos veinte años la filosofía política y la ética pública. Existen ordenamientos jurídicos, vale decir, nor-

mas de derecho positivo, que reciben o están por llegar a ser estructuralmente idóneas para recibir las instancias comunitarias que se coagulan *también* como reivindicaciones de derechos adscritos a colectivos. Esto es, estamos mucho más allá del reconocimiento, por lo demás extensamente acogido y constitucionalizado en muchos países, de los derechos de las minorías, derechos que encuentran su satisfacción más evidente en el bilingüismo y/o en disposiciones especiales para la reparación de (verdaderas o presuntas) experiencias históricas desfavorables. De tales desbordamientos Canadá y México no son por cierto los únicos casos (pienso en Australia): sin embargo, son tal vez aquéllos —también en el sentido de casos de estudio— institucionalmente más vistosos. Pero mediante la «lucha por el reconocimiento» o mediante el «derecho a la autodeterminación de los pueblos», el mercado de viejo de las «pequeñas patrias» que anhelan primero constituirse y después llegar a ser siempre un poco más grandes, reivindicando las fronteras de los antepasados —del este al oeste, del sur al norte— también en Europa (o quizá deberíamos volver a decir Eurasia) está cada vez más aglomerado. Basta pensar en la herencia dejada por lo que fue el imperio soviético.

Aclarado este punto, digámoslo así, relativo al *milieu* geopolítico de nuestra discusión, es preciso aclarar otros, esta vez de naturaleza estrictamente teórica. Pero preliminarmente desembaracémonos todavía de un equívoco grosero. Por derechos colectivos no se deben entender aquellos derechos individuales ejercidos colectivamente, como por ejemplo el derecho (o la libertad) de reunión —el derecho de huelga— y de asociación —de fundar o inscribirse en un partido o sindicato (pero también en una sociedad deportiva). Deben entenderse, en cambio, derechos cuya titularidad es atribuida o sería atribuible a una comunidad o minoría, entendida como dotada de una voluntad única que se expresa de manera unitaria. Esto prescindiendo de cuál sea el modo en que esa voluntad se forma (la deliberación de un consejo de ancianos, la visión de un jefe carismático, etc.): en cualquier caso, la comunidad asume la connotación de un macrosujeto orgánico, que justamente decide como un solo hombre. Incluso después de haber disipado este eventual equívoco, la noción de derechos colectivos permanece altamente controvertida. ¿Tales derechos deberían limitarse a regular comportamientos de naturaleza ético-social, o son más bien exigencias de participación política, en cuanto comunidad, al interior de un cuerpo político más amplio, o son aún exigencias de autonomía/*devolution* extensa o formas para plantear una secesión «pacífica» de ese cuerpo político?

No considero, sin embargo, que tenga mucha utilidad discutir la versión débil de una teoría de los derechos colectivos, esto es, la que se limita a exigir interpretaciones más favorables de los derechos de libertad para las personas pertenecientes a minorías culturales. En este caso todo lo que se pide es, en el fondo, reducido a la especificación de los casos en cuestión, o a la exigencia de aplicaciones más extensas de normas singulares ya existentes, en todo caso sin

alteración alguna del paradigma jurídico-constitucional fundado sobre la titularidad individual de los derechos fundamentales. Pienso en los que Kymlicka ha definido como *polyethnic rights*, es decir, un conjunto de concesiones y derogaciones a *personas físicas* pertenecientes a esta o aquella minoría cultural: esos tienen que ver cuando más con la licitud de comportamientos y costumbres derivadas de convencimientos religiosos, incluso si contravienen obligaciones o prohibiciones previstas en general por el ordenamiento.³

A este respecto, las decisiones debieran proceder verdaderamente caso por caso, evaluando la compatibilidad de esta o aquella práctica religiosa o tradicional con los principios de la integridad física y de la dignidad de la persona. Así, a título de mero ejemplo, no veo dificultad de principio con normas que permitan a todos los creyentes respetar plenamente las festividades de sus diversas religiones. Al contrario, sería por principio inaceptable cualquier exigencia sobre la base cultural o religiosa de normas que impliquen, pongamos, discriminaciones de género. Puestos a salvo estos criterios, no veo grandes tensiones teóricas con el constitucionalismo de matriz iluminista. Es preciso, de hecho, no olvidar que la idea de tolerancia se afirmó originalmente en Europa, justo como salida de cerca de trescientos años de guerras de religión: el modelo de convivencia tolerante que de ahí surgió ha consistido precisamente en el rechazo de la idea del Estado confesional, del connubio entre el trono y el altar. La conquista histórica por la cual el súbdito ya no era obligado a profesar la religión del monarca, ha abierto la puerta a más amplias formas de protección de las minorías. No es exagerado, ni una manifestación de «eurocentrismo», afirmar que Europa ha sido idealmente la cuna de la modernidad, precisamente porque ha sido capaz de pensar, antes que nadie, la tutela jurídica de las minorías étnicas, religiosas, políticas a través de edictos y tratados, primero, y de estatutos y constituciones después. Ciertamente, son incontables las ocasiones en que, tanto en su seno como en el resto del mundo, este modelo ha sido después históricamente contradicho por esos mismos Estados que afirmaban inspirarse en él. Pero solamente a través de la confrontación con este modelo es que las violaciones de los derechos de libertad (específicamente, de la libertad de expresión de quien pertenece a la minoría que se quiera) devienen evidentes y no pueden encontrar justificación *coherente* en los intereses superiores de la comunidad o de la nación.

Un problema parcialmente análogo se constituye por la participación política. Nada prohíbe en las constituciones de la segunda posguerra que se constituyan partidos y movimientos fuertemente signados en clave étnico-lingüística o localista —un ejemplo en Italia podría ser la *Süd-Tiroler Volkspartei*— siempre que a tales partidos y movimientos no les sean reservadas «cuotas» en las sedes institucionales de la representación democrática (parlamento, asamblea regional, etc.).⁴ Si esto sucediera —aun en la forma bastante limitada de un «derecho de tribuna»— podría antes que nada darse el caso de representantes que represen-

tan a poco más que a sí mismos, es decir, a una restringidísima minoría (presumiblemente una *élite* tradicional o económica) al interior de su propia minoría étnica o lingüística. No se debe de hecho excluir la hipótesis de que un número consistente de electores pertenecientes a un grupo étnico o lingüístico considere, sin embargo, que sus propios intereses y sus propias convicciones estén mejor representadas por otras formaciones políticas, antes que por aquella o aquellas que reclaman, por así decirlo, la exclusiva de la representación de los miembros del grupo.

Admitamos que a un grupo o minoría que cuenta con cien mil electores se les asigne *por fuerza legal*, esto es, «por cuota», dos diputados, y que, por consiguiente, estos últimos sean considerados externamente los exponentes oficiales de esa minoría cultural —exponentes con los que parlamento y gobierno centrales (nacionales) deberán discutir y negociar medidas relativas a esa minoría. Si a los ciudadanos miembros de la minoría se les consintiera escoger *también* otros partidos, puede darse el caso de una representación vacía, totalmente ficticia: por ejemplo, si sólo diez mil electores votaran por la lista o las listas, digamos así, «dedicadas» a ellos según un criterio de pertenencia étnico-cultural. Diez mil electores estarían sobrerrepresentados y noventa mil casi nada representados. Viceversa, si otras formaciones políticas *no* tuvieran derecho o modo de representarlos, los ciudadanos de esa comunidad estarían forzados a confiar sus aspiraciones ideales y sus intereses a representantes sin alternativas reales.

Es evidente que en ambos casos los «procedimientos universales» que Bobbio pone como fundamento de la democracia representativa resultarían violados.⁵ Se tendría un Estado democrático en el que, sin embargo, no todos los ciudadanos tendrían derechos políticos iguales. En segundo lugar, por esta vía, formaciones política menores (a veces expresiones de personajes políticos individuales que se presumen carismáticos) podrían tender a caracterizarse en clave diferencialista para reivindicar una suerte de derecho de tribuna y manipular así el principio y los mecanismos de la representación democrática (incluso en Italia, Estado que disponía de una ley electoral inspirada en un sistema proporcional casi puro, era preciso de hecho superar el *quórum* al menos en un colegio).

Pero, no nos ocultemos detrás de un dedo, la cuestión implícita en la exigencia de derechos colectivos, *id est*, adscritos a colectivos —cuyo titular, lo reitero, es imaginado como un macrosujeto orgánico— es aquella política de las autonomías amplias, si no de la independencia, que reivindican sedicentes pueblos que se autodefinen (tradicionalmente) sobre la base de características étnico-religiosas y/o lingüístico-culturales, en suma de sangre y de tierra. La reivindicación va en el sentido, sea dicho claramente, de reutilizar el derecho colectivo por excelencia, esto es, el derecho de los pueblos a la autodeterminación externa, en la interpretación que lo ve como un derecho de un pueblo a darse un Estado. Así interpretado, ese derecho —vuelto acaso históricamente oportuno *una tantum* para dar en el derecho internacional forma jurídica a la terminación

de la descolonización— funciona como ganzúa para la constitución de nuevos estados o para crear *enclaves* político-jurídicos lo más autosuficientes posible, autárquicos, fuera del alcance de eficaces controles del mérito. Alguien podría replicar de pronto: ¿qué tiene de malo reconocer forma estatal a aquellos que se perciben como un pueblo? O aún: ¿sería entonces verdaderamente una tragedia epocal, en términos geopolíticos, si sobre el planeta tuviéramos que contar algún Estado de más, o incluso una decena de Estados de más? ¿No es acaso banal hacer de ello una cuestión de número?

Respondo, haciendo mía, con una reflexión de Luigi Ferrajoli: «El derecho de los pueblos a la autodeterminación externa no quiere decir, por tanto, derecho a hacerse Estado, ni mucho menos derecho a la secesión. Además: un “derecho al Estado” es inclusive *inconcebible*, siendo autodestructivo. Habrá siempre en la minoría que efectúa la secesión otra minoría que querrá efectuarla a su vez contra la vieja minoría devenida mayoría. [...] Lo que vuelve imposible la configuración como “derecho fundamental” del derecho a constituir un Estado es, en suma, su *no universalidad*, es decir, la imposibilidad, en contraste con la noción teórica de este tipo de derechos, de que sea reconocido igualmente a todos los pueblos. Suponiendo que sepamos qué cosas son un “pueblo” o una “minoría” [...] es de hecho *imposible* generalizar este derecho a favor de todos los pueblos ya que el criterio mismo de identificación de un pueblo será aplicable a minorías que conviven con él en el mismo territorio y que no podrán gozar el mismo derecho *sin contradecir* el reivindicado por el pueblo mayoritario».⁶

Ferrajoli agrega que la tragedia (¿concluida?) de la ex Yugoslavia y las limpiezas étnicas que han sido su *leit motiv*, deberían servir de advertencia: en estos tiempos es inevitable añadir a la anterior la tragedia israelí-palestina, claro ejemplo de los resultados en términos de fanatismos étnico-religiosos contrapuestos que tiene la nula o insuficiente voluntad —de parte de Israel así como de los poderosos de la tierra— para poner remedio a desigualdades de naturaleza socioeconómica demasiado graves (una entre todas, la distribución contraria a cualquier criterio elemental de equidad del recurso vital y escaso del agua). Pero, aparte de las lecciones e interpretaciones de la historia, quisiera subrayar con gran claridad, como por lo demás hace Ferrajoli, la inconsistencia *lógica* de la noción de derechos colectivos en su acepción fuerte.

En todo caso, si se admiten derechos colectivos, esos derechos por su naturaleza, por el hecho mismo de ser «derechos» de un grupo orgánico, no pueden sino ser «fundamentales», pero en el sentido exactamente contrario al de la universalidad propuesto por Ferrajoli, esto es, en el sentido de ser prioritarios respecto de los derechos individuales de los integrantes del grupo, de los miembros en cuanto personas: no son concebibles sino como, permítaseme un uso conscientemente genérico del término kelseniano, *Grundnorm*, «norma fundamental» —que tiene como justificación última la presunta exigencia de la protección del grupo mismo de las amenazas de disolución o segregación—

exigencia de la que se puede hacer descender justo, sistemática u ocasionalmente, la licitud de restringir, suspender o abrogar las que Bobbio ha llamado las cuatro grandes libertades de los modernos (personal, de opinión, de reunión y de asociación).⁷ Esto es, esas libertades que no sólo la teoría de Ferrajoli, en verdad bastante más exigente, sino todo el constitucionalismo desarrollado a partir de la Declaración de 1789, reconoce como derechos fundamentales, inalienables, imprescriptibles e indisponibles de la persona.

Las reivindicaciones diferencialistas y multiculturalistas expresan profundos malestares y descontentos, y constituyen el objeto de un desafío que será pragmáticamente afrontado en los diversos niveles institucionales, desde los locales y los estatales hasta los internacionales. Sería necio desgarrarse las vestiduras por los eventuales acomodamientos negociados, por los sucesos diplomáticos, si son capaces al menos en parte de evitar otras limpiezas étnicas, en suma, la perpetuación de una cotidianidad de violencia y barbarie en muchos ángulos de la tierra. Teniendo, sin embargo, bien firme, en el plano de la filosofía política y jurídica, que entre «derechos colectivos» y «derechos individuales» existe oposición lógica. *Tertium non datur.*

3. Carnéades I: los derechos de la comunidad «fabrican» la comunidad

Admitamos ahora que las comunidades culturales —vale decir, aquéllas cuyos miembros están vinculados los unos a los otros por un contexto de homogeneidad cultural (uso «cultural» en cuanto es el atributo más abarcante)— no existen. Que no existe, entonces, ni siquiera el objeto del cual parecería depender el significado eventual del término «multiculturalismo» y las correlativas pretensiones de reconocimiento de derechos culturales. Quisiera en cambio sostener que esas pretensiones se pueden justificar aun sin admitir la existencia de las comunidades culturales. Más aún: podría ser incluso mejor no admitir esta existencia. Digámoslo todo: admitirla y tomarla en serio constituiría el verdadero problema, acaso el más grande obstáculo para la reivindicación de sedicentes «derechos culturales» en sentido fuerte.

¿Se trata sólo de paradojas? Intentemos proceder paso por paso. En la acepción más neutra y descriptiva, el multiculturalismo indica la presencia contemporánea de *varias culturas en un espacio* o territorio definido (una región, un Estado, el mundo entero). Analíticamente el problema se plantea entonces sobre la definición de cultura. Según todos los diccionarios y enciclopedias, cultura tiene dos significados fundamentales: el primero, de uso más antiguo y al mismo tiempo todavía corriente, remite a la formación del individuo y al desarrollo de sus facultades a través de la adquisición de conocimiento, desde el ideal clásico de la *paideía* hasta la cultura científica especializada de nuestros días; el segundo, puesto en uso con el desarrollo de las ciencias antropológicas

y sociológicas, hace referencia a modos de pensar y de vivir en común, que en ocasiones se definen también como civilización. Naturalmente, es este segundo significado de cultura el que interesa aquí: define, de modo al menos aparentemente avalorativo, la reproducción colectiva y anónima de un grupo social mediante y en las instituciones que lo caracterizan distinguiéndolo de todos los demás. En este segundo significado de cultura el acento cae, por tanto, sobre la formación colectiva y anónima de un grupo genérico de individuos estructurado por instituciones.

Pero tendríamos que preguntarnos ahora ¿qué cosa hace de un conjunto de individuos una «cultura», vale decir, un grupo orgánico, estructuralmente homogéneo? ¿A qué «instituciones» o «estructuras» debemos prestar sobre todo atención para encontrar los elementos esenciales de homogeneidad? La respuesta implícita en la definición de cultura como autorreproducción colectiva y anónima de un grupo social es: no detenerse en la superficie de los cambios sociales y de las experiencias políticas, sino estudiar *en profundidad* los vínculos perdurables que definen un grupo —las creencias en él difundidas, sus instituciones jurídico-políticas, las formas y los procesos de su economía. Pero incluso esta tentativa de profundizar parece destinada a terminar en un callejón sin salida. ¿Cuáles son los lazos verdaderamente profundos que determinan una pertenencia cultural? ¿Intereses socio-económicos de largo plazo, de rango, de corporación o de clase? ¿Una forma específica de relación de poder entre los sexos y/o las generaciones? ¿La obediencia duradera, habitual, a un poder político que expresa su legitimidad? ¿Un territorio a defender como espacio vital de un grupo humano ligado por un (presunto) origen común de sangre, nacimiento, estirpe? ¿Un idioma, una tradición, una simbología, una fe religiosa en común? ¿Un enemigo público común? O aún, ¿la voluntad de cada miembro de percibirse como perteneciente a un grupo que considera tener un destino como sujeto histórico colectivo? ¿O qué otra cosa todavía?

He listado aquí rapsódicamente algunas de las respuestas que la historia del pensamiento filosófico y político han dado sucesivamente, con frecuencia entrelazándolas y sobreponiéndolas, a la pregunta acerca de los motivos que hacen de un conjunto de hombres un grupo definible sobre la base de una pertenencia, en sentido lato, cultural. Pero se podrían dar respuestas más extrañas sin ser por eso del todo peregrinas. Por ejemplo, una fe deportiva común. Los periodistas usan con desenvoltura, al menos en Italia, el término «pueblo» en referencia a los fanáticos de los principales equipos de fútbol. Naturalmente los periodistas tienen objetivos comunicativos muy distintos a los de los filósofos, y por tanto el ejemplo no está sobrecargado de significado. No obstante, en este lenguaje se asume implícitamente que el ser alguien partidario de un club deportivo lo define precisamente como vinculado a un modo de ser y de sentir homogéneo, total en su particularidad, es decir, preñado de especificidad cultural. Cierto es que en las franjas extremas de las porras organizadas, esta especi-

ficidad, si existe, se materializa y se exalta en las formas criminales bien conocidas por todos.

La consecuencia interesante de esta pregunta sin respuesta clara, en mi opinión, es que en su segundo significado el término «cultura» muestra tener una pluralidad tal de usos y declinaciones, de ámbitos y de niveles semánticos, que resulta aporético, o cuando menos poco idóneo para definir lo que prioritaria y objetivamente ligaría a través de instituciones a un cierto número de individuos. En otras palabras, las respuestas arriba enlistadas, u otras similares, se invalidan recíprocamente: precisamente por disputarse vanamente la prioridad en la capacidad de definir un contexto común homogéneo, una cultura en efecto, revelan que las culturas —sea entendidas generalmente como (coincidentes con) fracciones o cuerpos de la sociedad internamente homogéneas, sea entendidas más específicamente como comunidades, pueblos o naciones— no existen: o mejor, son un artificio, una invención, una construcción a posteriori de homogeneidad, de factores comunes que se ven privilegiados y exaltados en perjuicio de otros que se ven en cambio ignorados u oscurecidos.

Desde Herder en adelante se sostiene, como refutación de esta tesis, que la característica identificatoria *objetiva* (natural) de una «cultura» —característica que permanece firme no obstante todas las diferenciaciones posibles entre sus miembros— es el idioma, con todo el patrimonio histórico y simbólico que le es propio. Yo me pregunto, sin embargo: ¿por qué, por sí sólo, hablar el mismo idioma debería cancelar las muchas *otras diferencias* entre los individuos y volverlos culturalmente homogéneos? ¿Por qué, entonces, el idioma debería ser el criterio para marcar la frontera de su unidad política (de cuya eventual carencia deriva la reivindicación de «derechos colectivos» en sentido fuerte)? ¿No será más bien la unidad política la que *puede* tender a producir alguna (siempre provisional) homogeneidad lingüística y cultural? Si una *élite* política (que normalmente corresponde a una *élite* económico-social más grande) considera necesario o útil imponer a todos los habitantes de un territorio determinado un sistema de comunicación y formación que implica un idioma común (según una gramática al menos aproximativa), esa *élite* se esforzará en «inventar» una cierta correspondencia «natural» entre fronteras políticas y fronteras lingüístico-culturales. En Italia, los principales instrumentos ideológicos con los que la idea del Estado-nación fundado sobre una tradición común ha sido capilarmente difundida han sido los programas de la escuela básica y el servicio militar obligatorio. Massimo d'Azeglio —afirmando que hecha Italia era preciso hacer a los italianos (cfr. también la n. 1)— no habría podido esclarecer mejor el sentido de una operación prevalentemente artificial, aun si acaso no meramente convencional en tanto concebible a lo más sobre el trasfondo de (por lo demás nebulosas) sedimentaciones lingüísticas de larguísimo plazo.

Nada nuevo bajo el sol, me dirán. Historiadores y antropólogos lo han trabajado mucho, cierto que sobre todo en referencia a la construcción de la

idea de nación, pero no solamente. La historia de la nación, cuya trayectoria es límpida y trágica en la historia de la Europa moderna y contemporánea, aclara del mejor modo en qué sentido los llamados derechos culturales preceden las culturas de los que expresan las reivindicaciones particulares (y particularistas): las preceden porque son justamente las pretensiones particularistas las que, bajo el manto de reivindicaciones de presuntas diferencias naturales a conservar y proteger, *fundan y establecen* en el tiempo las «culturas» entendidas como grupos homogéneos estructurados a través de instituciones. En este sentido, las culturas son invenciones lingüístico-simbólico-ideológicas: nada impide, sin embargo, que ellas, una vez interiorizadas por parte de los individuos, puedan traducirse, a nivel moral y político, en manifestaciones recíprocas de prejuicios hasta demasiado concretas. En suma, es exactamente la reivindicación compartida de instancias particulares, y tales no pueden no ser los llamados derechos culturales, el elemento decisivo para crear el grupo que se reconoce y se propone al exterior como étnica y/o culturalmente homogéneo.

Pero, como señalaba antes, quizá haya más: para que se pueda discutir sin obstáculos de derechos culturales es mejor no indagar demasiado sobre la «naturalidad» de los elementos que componen y caracterizan las culturas, vale decir, las comunidades culturales. Si, hipotéticamente, las culturas existieran verdaderamente *ex natura* (sea incluso para entenderse como esa segunda naturaleza como nos aparecen los procesos históricos de muy larga duración), esto es, de manera similar a las diferencias biológicas, un estudio científico cuidadoso de ellas podría producir resultados sorprendentes, es decir, tales como para destrozarse o rediseñar radicalmente, así como precisamente ha sucedido gracias a la biología con los prejuicios raciales, las empalizadas diferencialistas y culturalistas que los autores del multiculturalismo han ido construyendo y reforzando también a través de la retórica de los derechos culturales. ¡Tal vez descubriremos nuestra desagradable semejanza y afinidad con aquellos que *quisiéramos* considerar más extraños a nosotros, más diferentes de nosotros!

Radicalizando todavía un poco, si las comunidades humanas fueran verdaderamente «pedazos de naturaleza», deberían ser pensadas como viviendo en su interior y en su exterior precisamente según el curso de la naturaleza, esto es, según simbiosis, indiferencias y antagonismos para las que la aplicación de esa regulación artificial de la convivencia que en el fondo es el derecho ni siquiera tendría sentido. Sería una paradoja pretender estructurar y salvaguardar a través de vínculos artificiales justo aquello que se concibe como antitético a ellos, como forma *biológicamente* autorregulante en un *hábitat* determinado.

Carnéades podría haber terminado aquí su primer discurso. Sin embargo, me parece oportuna una breve (y acaso sólo aparente) digresión. Decir que las culturas no existen en tanto son concebidas como conectadas a un territorio particular o como identidades de grupos humanos específicos no significa que las culturas no existan de hecho. Nada prohíbe pensar que las culturas existen

bajo la forma de estilos de vida, de pensamiento y de expresión, pero que, en el extremo opuesto de cuanto piensan los teóricos contemporáneos del multiculturalismo, los únicos portadores de ellas son los individuos como entes singulares, no como miembros de cuerpos, comunidades o naciones. En este sentido, *el multiculturalismo más riguroso y radical es precisamente el individualismo metodológico y axiológico*. Pues en cualquier territorio y/o grupo existen personas o individuos que expresan cada uno un estilo diferente de vida o, si se prefiere, una cultura, si queremos entender con cultura estilos de vida colectivos no basta imaginarlos en plural (una pluralidad de pertenencias) en el interior de un contexto dado, sea un espacio geográfico o antropológico: es necesario pensar las «culturas» como simples *afinidades* o *proximidades* en los estilos de vida de individuos, afinidades y proximidades para determinar las cuales el pertenecer a una categoría profesional, el habitar un territorio o el tener lazos de parentesco o descendencias no son condiciones ni suficientes ni necesarias (si bien, estos y otros, siguen siendo factores sociológicamente relevantes). En este sentido, los derechos universales de libertad, y en particular el derecho de expresar la opinión propia (el derecho al disenso), aparece todavía como la mejor garantía de esas diferencias culturales que pueden ser para cada sociedad fuente de riqueza material y moral y para cada persona oportunidad de confrontación y de crecimiento intelectual en el diálogo.

4. Carnéades II: los derechos de la comunidad perjudican a las comunidades

Durante un seminario realizado en Turín en abril de 1999, Michael Walzer, para responder a las observaciones de quien insistía en las aporías a las que conduce el intento de definir con claridad qué cosa es una comunidad —es decir, cuál debe ser la naturaleza o el tipo de liga que vincula profundamente a los sujetos miembros de la comunidad—, dijo algo así como: «Pues sí, concedo no saber con exactitud cómo definir las ligas que constituyen las “comunidades”: sin embargo, todos nosotros las podemos ver, en sus casas, en sus costumbres tradicionales, en sus ritos, en sus ancianos que las gobiernan, y así sucesivamente. Por lo tanto, las comunidades existen y sabemos empíricamente qué cosa son».⁸ Tratemos pues de colocarnos en esta perspectiva —esto es, justo aquella que el Carnéades del primer día (o párrafo) ha intentado refutar— extendiendo, sin embargo, el discurso desde las pequeñas comunidades religiosas o tribus indígenas perdidas a las que presumiblemente aludía Walzer, hasta todas las formas de la convivencia humana concebibles según Tönnies bajo la especie de comunidad, o sea, en el fondo, con una prevalencia del vínculo orgánico sobre el artificial o mecánico.⁹

Asumamos, pues, como hipótesis ese punto de partida empírico-sociológico-

co que, según Walzer, debería consentir superar el *impasse* de los discursos lógico-metafísicos, considerados en el fondo meramente nominalistas y por ello típicos de la filosofía política analítica. De este modo, sin duda reagrupamos tipos y formas de comunidad muy diversas en tamaño y poder, en valores dominantes y costumbres, en aspiraciones y proyectos, etc., y esto puede parecer sociológicamente incorrecto. Pero tal vez podamos hacer esta simplificación, si tenemos presente que la característica esencial de la comunidad en tanto macrosujeto —de todas las comunidades, grandes o pequeñas, abiertas o cerradas— consiste, como bien lo ha captado el propio Walzer, en la autorreproducción cultural, vale decir, en el imperativo de la sobrevivencia, por ende en el tener, en línea de principio, facultades para hacer todo lo que consideren útil para esta meta prioritaria.¹⁰

Así, admitiendo (no obstante la dificultad de dar una definición exacta de ellas) que las comunidades existan, nos predisponemos a admitir, no sólo que nuestro planeta no puede pensarse geopolíticamente más que como el complicado mapa de las relaciones intercomunitarias e intracomunitarias, sino también que, de ahora en adelante, estaremos constreñidos a proceder usando exclusivamente el sentido común. Este distanciamiento epistemológico va tomado y señalado justo como homenaje de despedida a la filosofía normativa y como último acto de coherencia argumentativa: si estamos dispuestos a argumentar en torno a un objeto, la comunidad, de la que confesamos considerar superfluo cómo se pueda definir de modo claro y completo, no nos queda sino abandonar la filosofía para adentrarnos en el sentido común. Pero con el compromiso de permanecer de una vez por todas en el terreno del sentido común, y de no jugar sobre dos niveles argumentativos para poder reservarse la ventaja de escoger, de acuerdo al tipo de objeciones, el registro más favorable para sostener las tesis multiculturalistas. En caso necesario, de hecho, se utilizaron sofisticados argumentos de lógica y filosofía del lenguaje —dando lugar, en mi opinión, a una contradicción metodológica— para dar también espesor «metafísico» a las comunidades y a sus reivindicaciones morales y jurídicas: aludo a los temas de la inconmensurabilidad de las culturas y de la intraducibilidad de los lenguajes.¹¹

¿Qué cosa parece decir, entonces, el sentido común a propósito de comunidades y de derechos de las mismas? Simplemente, desde este punto de vista todo aquello que no pertenece a la tradición propia tiende a aparecer como moralmente equivocado o al menos sospechoso: de cualquier modo, si no inferior, no conforme con las circunstancias de vida propias, con la cultura propia, precisamente. Lo máximo que se puede esperar del sentido común son las políticas de asimilación, cuando no de aislamiento, de las comunidades minoritarias. Esto significa que, en este contexto, la supervivencia y/o expansión de una comunidad dependen en realidad de meras relaciones de fuerza, precariamente reguladas por un derecho que aparece como el fruto de la provisional conclu-

sión negociada. Esto es, el clásico derecho del más fuerte, en este caso de la comunidad más extensa, o más poderosa militar o económicamente.

Si alguna conclusión tendrá la interminable tragedia israelí-palestina, estará presumiblemente bajo este signo. Así ha sido, hasta ahora, en la «sistematización» de la ex Yugoslavia. Y es, en el fondo, lo que desde siempre ha producido la política, sea a nivel interno sea a nivel internacional. Desde siempre ha habido los ciudadanos de la polis, los metecos, los otros griegos y los bárbaros, con un grado distinto de consideraciones morales y de derechos. ¿O tal vez, para retomar al verdadero Carnéades, los romanos deberían restituir las riquezas saqueadas a los pueblos sometidos, o hacerlos ciudadanos a todos? Las discriminaciones arbitrarias han pasado siempre a través de la tierra y de la sangre, como criterios principales de inclusión/exclusión. En los derechos de ciudadanía concebidos todavía hoy como derechos ligados al suelo y al nacimiento, y por eso separados de los derechos de la persona, está lo que Ferrajoli ha definido como el último privilegio de *status* de las ricas democracias occidentales.¹²

¿Sirve entonces la reivindicación (de sentido común) de derechos culturales adscritos a comunidades —grandes o pequeñas— para salvaguardarlas, para protegerlas mejor, para conseguir su meta última? Creo absolutamente que no, ni siquiera dentro de esta «lógica». Esencialmente por dos razones conectadas entre sí, y en parte ya anticipadas. La primera es que la reivindicación de derechos colectivos en la forma de amplia autonomía o incluso de independencia (mediante secesión) parece tener un fuerte poder de cohesión y de motivación *contra*, con quienquiera que sea identificado el «enemigo». La comunidad que quiere contar más o el pueblo que quiere su propio Estado, tiende a oscurecer sus articulaciones internas y a enfriar los conflictos endógenos para subrayar la homogeneidad que los compacta, que parece dar mayor probabilidad de victoria respecto del enemigo externo. Aquellos que luchan por las amplias autonomías de las minorías étnicas o por la secesión de los pueblos, muestran así razonar exclusivamente dentro de una concepción meramente antagonística (o estratégica) de la política, esto es, tener esa concepción puramente schmittiana que Bobbio juzga unilateral, parcial.¹³ De hecho, aunque al final se obtenga la victoria, los conflictos y las dificultades de gobernar esa amplia autonomía o el nuevo Estado (esto es, las dificultades inherentes a la otra cara de la política, la de la *composición* de los conflictos) presentan casi inmediatamente su cuenta. En otros términos, constituir nuevas soberanías con fuerte homogeneidad étnico-cultural no garantiza de hecho que haya un «bien común», ni que sea más visible, y ni siquiera que se forme una clase política y dirigente con más intención de perseguirlo ni más capaz de hacerlo. Al contrario, a juzgar por la historia, parece más probable lo opuesto. La eficacia de la política de homogeneidad cultural se ha manifestado hasta ahora sólo en grandes catástrofes. Incluso Carnéades estaría persuadido de ello, aunque no parece haber logrado salir del laberinto del probabilismo con una teoría convincente de la justicia.

La segunda razón, más que nada un desarrollo ulterior de la primera, es la siguiente: incluso a una reflexión que se mueva en el sentido común debería aparecer claro que las exigencias de autogobierno de la comunidad, el federalismo con base étnica y las reivindicaciones secesionistas son la obstinada reproposición acrítica de aquello potencialmente más abyecto, así como trágicamente fracasado, que la historia universal nos representa de vez en cuando. Me refiero al choque, sin perspectiva alguna de progreso moral real, entre el intento de cerrarse en una fortaleza del bienestar, cuyas fronteras serían ennoblecidas por presuntos orígenes antiguos comunes a custodiar contra la barbarie, en una verdadera y auténtica batalla para evitar la decadencia de la civilización, y el intento de conquistar o derrumbar esa fortaleza, coaligándose bajo las banderas análogas de la comunidad de estirpe, de religión, de costumbres, o de cualquier otra cosa —con el propósito igualmente noble de construir la nueva civilización, o de restablecer la más antigua, obviamente considerada mejor. Del multiculturalismo integral, de los teóricos de un derecho de autodeterminación externa de los pueblos malentendido, nos llega en suma la propuesta de repetir por enésima vez, y multiplicándolo a la enésima potencia, un error funesto. Funesto incluso para las comunidades orgánicas, si alguna vez debieran existir. Tal vez es por esto que, no Carnéades sino Kant, titulando su más célebre ensayo jurídico-político *Para la paz perpetua*, ha pensado correctamente agregarle como subtítulo *Un proyecto filosófico*. Para evitar equívocos, sólo filosófico.

NOTAS

1. La expresión no menos célebre según la cual después de haber hecho a Italia —por ende, después de la unificación política de la península (1861)— era preciso hacer a los italianos, es decir, crear artificialmente una identidad que no existía de hecho, es de uno de los protagonistas de esta epopeya, Massimo d'Azeglio. Pero sobre este punto cfr. el párrafo 3.

2. Cfr. *El Leviatán*, cap. V: «las metáforas, los vocablos ambiguos y sin sentido, son como *ignes fatui* y razonar sobre ellos es vagar entre innumerables absurdos; sus fines son la contienda, la sedición o el desprecio». Una advertencia siempre válida para todos aquellos que se ocupan de filosofía y de filosofía política en particular.

3. Cfr. *La cittadinanza multiculturale*, Bolonia, Il Mulino, 1999 (ed. original 1995), pp. 56-58. Más en general, utilizaré la clasificación de los derechos «colectivos» que Kymlicka propone en este libro (derechos de autogobierno, derechos politéticos, derechos de representación especial).

4. En el *Sud-Tiroler Volkspartei* se reconoce en medida notable la minoría de idioma alemán presente en el Alto Adige (o Sud-Tirol), en la frontera entre Italia y Austria.

5. Cfr. *Teoria generale della politica*, Turín, Einaudi, 1999, p. 381.

6. «Quali sono i diritti fondamentali?», en E. Vitale (comp.), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, Turín, Rosenberg & Sellier, 2000, p. 112, cursivas mías. Reflexiones similares se encuentran también en «I fondamenti dei diritti fondamentali», *Teoria Politica*, XVI, 3 (2000) (este ensayo está publicado también en L. Ferrajoli *et al.*, *Diritti fondamentali* [ed. de E. Vitale], Roma/Bari, Laterza, 2001, y en trad. cast. en *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid, Trotta, 2001).

7. Cfr. *Teoria generale*, cit., p. 304.

8. Las actas del seminario fueron recogidas en E. Vitale (comp.), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, cit. La intervención de Walzer, titulada «Quali diritti per la comunità culturali?», se encuentra en las pp. 21-29.

9. Cfr. *Comunità e società*, Milán, Edizione di Comunità, 1979 (ed. original 1887), p. 47, donde Tönnies ilustra, en el nivel de determinación de los conceptos generales, cómo «la comunidad debe entenderse como un organismo viviente, y la sociedad, en cambio, como un agregado y producto mecánico».

10. Cfr. Walzer, *op. cit.*, pp. 21 y 26. La configuración de una especie de estado de naturaleza hobbesiano entre las comunidades, a la que alude la conclusión de esa frase, ha encontrado su más reciente fenomenología criminal justo en la desintegración de Yugoslavia.

11. Señalo estos complicados problemas en mi *Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico*, Roma/Bari, Laterza, 2000, pp. 158-162.

12. Cfr. «Cittadinanza e diritti fondamentali», *Teoria Politica*, IX, 3 (1993), p. 74.

13. Cfr. *Teoria generale*, cit., p. 113.

Ermanno Vitale. Doctor en investigación en historia del pensamiento y de las instituciones políticas. Entre sus publicaciones destacan: «Dal disordine al consenso. Filosofia y politica in Thomas Hobbes» (Milán, 1994), «Diritti fondamentali. Un dibattito teorico» (Libri del Tempo, 2001) y «Liberalismo e multiculturalismo. Una sfida per il pensiero democratico» (Libri del Tempo, 2000).