

IDENTIDAD CULTURAL E IDENTIDAD HUMANA

JACINTO CHOZA ARMENTA*

RESUMEN

La identidad cultural es el modo de establecer la identidad humana en cada grupo social, de manera que no cabe la identificación como ser humano al margen de la propia identidad que se establece en cada cultura. Los problemas surgen cuando las concepciones de lo humano divergen, y se podrían resolver mediante una convergencia de las diferentes culturas en un mismo ideal de “humanitas”, lo cual también tiene sus problemas. Porque no hay una instancia mundial que tutele los derechos del hombre independientemente de la ciudadanía.

Palabras clave: Identidad cultural, Identidad humana, Humanismo, Historia del Humanismo.

The definition of Man has always been made inside each culture, so that human identity was cultural identity without awareness. In globalized world human identity should be constructed by defining man through cultures articulated each to the other.

Key words: Cultural Identity, Human Identity, Humanism, History of Humanism.

1. EL HUMANISMO DEL MODELO NOSOTROS-ELLOS

Los seres humanos pertenecen a una especie que necesita definir sus límites con otras especies y el alcance de sus recursos y capacidades para saber quiénes son y para ser lo que son. El hombre es un animal que necesita saber lo que es para serlo, aunque sea con un saber pre-reflexivo, natural. Y así aparece en las diferentes culturas, desde las más elementales hasta las más complejas, que son siempre modelos de humanismo.

En no pocas culturas paleolíticas la palabra que se usa para decir “hombre” es la misma que se utiliza para designar a la propia tribu. Así “mundurucu” y “comanche” significa a la vez “hombre” y “miembro de la tribu de los mundurucu” o “de los comanches”. Correlativamente, los que no

* Universidad de Sevilla.

JACINTO CHOZA ARMENTA

pertenecen a la propia tribu son frecuentemente designados con una palabra que significa “no ser hombre” o “no saber hablar” como es el caso de término griego *bárbaro*, o con una palabra que significa a la vez “extranjero” y “enemigo”, como es el caso del vocablo latino *hostes*.

Formular un concepto de hombre que albergue al propio grupo y a todos los demás requiere un trabajo, arduo y prolongado. Mediante él los humanos se definen a sí mismos, identifican a los grupos que quedan incluidos dentro de ese concepto e identifican a los que excluyen. Pero ese trabajo nunca esta definitivamente concluido, pues hay que volverlo a hacer cada vez que se producen cambios culturales de máxima envergadura, como es el de nuestro momento histórico.

Por eso en las últimas décadas del siglo, cuando la conciencia del cambio de época es más viva, hay tanta Antropología filosófica, tantas descripciones de la situación del hombre y de lo humano y tanta reflexión sobre ello. El mundo moderno ha quedado atrás y el mundo nuevo aún no se ha configurado y hay que configurarlo, por lo cual vivimos en una situación de indefinición, de preludio y de cambio de una envergadura semejante a la de comienzos del neolítico o de comienzos de la edad media.

En los momentos de consolidación de la revolución neolítica, Ulises vive en un mundo poblado de dioses, ninfas, cíclopes, sirenas, magas, gigantes, antropófagos, adivinos, desconocidos, enemigos y compatriotas, en un mundo en el cual las fronteras entre lo humano y lo sobrehumano, lo natural, lo sobrenatural y lo demoniaco, lo real y lo ficticio, no están trazadas y tiene que establecerlas él.

Tras el hundimiento del mundo antiguo, en los momentos del medioevo en que se gestan el mundo cristiano y el mundo moderno, Parsifal habita también en un universo repleto de arcángeles, demonios, ogros, gnomos, elfos, brujas, y almas en pena, donde la frontera entre lo humano, lo divino y lo satánico tiene que trazarla él mismo para saber quién es y dónde está.

Nosotros nos encontramos también en un escenario en el que pululan mentes electrónicas, robots, animales artificiales patentados, replicantes, clónicos, transgénicos, trasplantados, extraterrestres, hombres virtuales, y quizá agonizantes espíritus de montañas y bosques, todos los cuales disuelven las fronteras cuidadosamente levantadas desde el siglo XVI o quizá desde el siglo V antes de Cristo.

Tales fronteras nos permitían distinguir entre lo natural, lo sobrenatural y lo antinatural, lo real y lo imaginario, lo humano y lo extrahumano, pero tras los cambios científicos y técnicos del último siglo se han hecho inoperantes. Se han quedado anticuadas y ya no orientan, y por eso nos vemos obligados a dibujar otras nuevas para saber quiénes somos “nosotros”, dónde vivimos, y quiénes son “ellos”, los no humanos, cómo son y dónde viven.

Las viejas fronteras mantenían un mundo bien definido y seguramente interpretado, pero cuando ese orden establecido y su correspondiente metafísica se disuelven, hay que recurrir de nuevo a los criterios inmediatos

de la geografía para diferenciar entre terrestres y extraterrestres, los que están aquí y los que están allí, o a los de la sociología para distinguir a los que suplican a los dioses y comen pan de trigo de los que no. Se percibe entonces que las fronteras metafísicas y las sociológicas son, en su punto de partida, fronteras geográficas.

La frontera geográfica entre lo humano y lo extrahumano estuvo un tiempo en los confines del Mediterráneo, en ese lugar que los griegos llamaron Tartesos y los árabes Al-Andalus. Donde Hércules había puesto sus dos columnas para sujetar la bóveda del cielo y donde moría cada tarde el sol devorado por las sombras e impotente para vencerlas después de su carrera olímpica por el firmamento. Allí se encontraba el paso por el que Ulises había bajado al Hades infernal.

Posteriormente estuvo en medio del Atlántico, donde los hombres del medioevo decían que se abría la catarata que precipitaba en el abismo a los que osaban alejarse de las costas seguras, donde habían muerto sin que se volviera a saber de ellos todos los que habían tenido la osadía de querer saber y de creer que podían enfrentarse al caos.

En nuestros días, también nuestros relatos mitológicos que emergen en el cine y en la literatura, hablan de unos límites donde el hombre arriesga todo su ser, de ese punto en que la ciencia y la técnica hacen frontera con la moral y la religión, y que la más conocida de nuestras epopeyas, *La guerra de las Galaxias*, denomina el reverso tenebroso de la fuerza.

La geografía y la cosmología de cada época dibujan siempre sobre sus cartas los lugares donde la tierra se une con el cielo y con el infierno. El cielo es la suprema felicidad prometida y esperada y el infierno la inversión de todo lo noble y bueno en su más pavoroso contrario.

Son estas experiencias de la vida, estas historias transmitidas y estudiadas, con los modelos de humanismo que contienen, las que permiten luego una reflexión filosófica y una sistematización ontológica de los momentos de lo humano, de sus inicios y de su descomposición, que constituyen lo que se puede llamar propuestas de humanismo. En la perspectiva de esa reflexión y esa sistematización de los modelos que son las propuestas, es donde surge, no ciertamente el saber sobre lo humano, pero sí el saber sobre los humanismos.

Pues bien, en la sistematización ontológica de los momentos de lo humano que surgen en la experiencia vivida y en sus expresiones épicas, aparecen al menos tres niveles bien diferenciados que dan lugar a tres sentidos e incluso tres definiciones de lo humano.

- 1) El nivel de la generación o construcción de lo humano, el orden constitutivo. En este orden se dice de un ser vivo que es humano si ha nacido de mujer, si esta hecho con los mismos materiales que los demás, si funciona como los demás. Cuando hay deficiencias en el orden constitutivo se dice que lo que ha surgido no es un ser humano sino un monstruo, un animal monstruoso o un organismo viviente indefinible y no identificable, como por ejemplo la criatura Frankenstein.

- 2) El nivel del mero funcionamiento del cuerpo viviente como organismo viable y efectivamente adaptado, el orden operativo social y cultural. Cuando hay deficiencias en este orden operativo social y cultural, se dice que nos encontramos con un ser humano en el que no hay ningún rastro de humanidad sino solo de animalidad. Que es como un animal, salvaje e incivilizado como Victor de l'Aveyron y, en general, como todos los casos de niños criados por animales y que han crecido al margen de un medio social y cultural propiamente humano.
- 3) El nivel de la corrección educativa, del comportamiento y de la vida responsable, el orden operativo moral. Cuando hay deficiencias en este orden operativo moral, decimos que nos encontramos con individuos que son inhumanos, en el sentido de que son malvados, perversos o degenerados.

La suficiencia en los tres órdenes da lugar a lo humano en sentido pleno, y la excelencia en ellos apunta a lo sobrehumano o a lo divino. Las insuficiencias, en cambio, dan lugar a lo infrahumano, lo inhumano, lo animal, lo monstruoso, lo satánico.

Hay una gradación y una cierta continuidad entre los tres órdenes, que queda reflejada también en el lenguaje. En efecto, al hombre malvado y degenerado se le llama también animal salvaje y ser monstruoso. Como si hubiese una circularidad entre los tres ordenes y el tránsito de uno a otro pudiera producirse fácilmente o incluso inadvertidamente.

Tanto los modelos como las propuestas de humanismo implican una comprensión de lo humano y de sus límites, de las fronteras más allá de las cuales se deja de ser humano y se es más o menos que hombre. Los modelos y las propuestas de humanismo correspondientes a cada cultura son las formas en que los grupos humanos se han comprendido a sí mismos en diferentes tiempos y lugares, y los modelos y propuestas que se han realizado en la cultura occidental corresponden a las formas en que los hombres de diferentes épocas y diferentes contextos de nuestra cultura se han comprendido a sí mismos.

En todos los casos los modelos y las propuestas se hacen con arreglo a los tres niveles mencionados con los significados que se han dicho. Las definiciones y las formas de identificación de lo humano son delimitaciones frente a lo infrahumano, a lo sobrehumano y a lo extrahumano. Por eso la comprensión de lo humano es solidaria de la comprensión de lo sublime y lo divino por una parte, y de lo terrorífico e infernal por otra.

Como puede advertirse, la concepción y comprensión del hombre es siempre la formalización de un campo de fuerza valorativo, la definición y distribución de los valores en un ámbito que en virtud de esa definición y distribución pasa a llamarse "mundo", "universo" o simplemente "realidad".

2. LA UNIVERSALIZACIÓN DE LO HUMANO

El humanismo es una concepción del hombre que, desde su inicio, ha estado esencialmente vinculada al lenguaje, y que se inicia propiamente a partir del momento en que el hombre se define, por referencia al lenguaje, como animal que tiene lenguaje, *Zoón échon lógon*, *animal rationalis*, animal racional. Es por referencia a esta definición como se crea el vocablo bárbaro, que designa precisamente a los que no saben hablar y más bien balbucean, ba-ba-ba¹.

En la época heroica, feudal, el ideal humano no se cifra en el dominio del lenguaje, sino en la fuerza física y en el valor. Ese es el héroe que ensalza Homero y el que canta Píndaro, y ese héroe puede medirse con cualquier forastero sin que se ponga en duda la igualdad de ambos. Ulises compite con los feacios en las mismas condiciones que con los pretendientes en lo que se refiere a igualdad de “especie”, porque en la época homérica los hombres todavía no son “animales racionales”, sino que son los que “suplican a los dioses y comen pan de trigo”². Correlativamente, todavía no hay “bárbaros”, todavía no hay “subespecies” inferiores a los hombres en cuanto que no saben hablar. De hecho, en Homero no se encuentra la palabra “bárbaro”.

Pero cuando el hombre se define por el lenguaje, entonces empieza a haber semi-hombres o casi hombres, definidos así desde el punto de vista político y ético, y cuyo estatuto metafísico resulta problemático porque entonces las fronteras metafísicas están empezando a ser más netas que las geográficas y sociales, y más “fiables”.

Así Aristóteles establece una gradación de lo humano que va desde los bárbaros y esclavos (los esclavos son los bárbaros hechos prisioneros en guerra o en incursiones piratas) en la posición más lejana, pasando por los niños, que son hombres en potencia, las mujeres, que son “varones frustrados”, los campesinos y artesanos, y, finalmente los hombres libres, que son los que “hablan”, es decir, los que toman los acuerdos sobre el gobierno de la ciudad, la *polis*.

Esta es la gradación geográfica, sociológica y política de lo humano, que los estudiosos de Aristóteles se esfuerzan por compaginar con su metafísica porque en épocas posteriores las definiciones metafísicas eran las más relevantes. Así, en la polémica del siglo XVI entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre el carácter “humano” y “personal” de los indios americanos, el punto de referencia es la metafísica porque si los indios son

1. Cfr. Carlos García Gual, “Identidad y mitología. Apuntes sobre el ejemplo griego”, en *Identidad humana y fin del milenio*, Actas del III Congreso Internacional de Antropología filosófica, Barcelona, 1998, en *Thémata*, 23, Sevilla, 2000.

2. Cfr. J. Choza y P. Choza, *Ulises, un arquetipo de la existencia humana*, Ariel, Barcelona, 1996. Cfr. Rodríguez Adrados, *Introducción a Homero*, Labor, Barcelona, 2 vols., 1984.

personas ontológicamente, entonces tienen un derecho de propiedad como los demás fieles, pero no si no son “personas”. Pero es probable que para el propio Aristóteles la definición metafísica de hombre no tuviera tanta relevancia como la tuvo después³, y es seguro que no tenía tantas implicaciones jurídico-políticas.

Dentro del contexto socio-cultural de la Grecia clásica es donde Aristóteles hace su propuesta de humanismo, como despliegue de la tópica de la *humanitas* dentro de la *polis* desde el punto de vista ético educativo. Con ello no hace sino recoger reflexivamente lo que vive la sociedad ateniense y, en general, griega, y elaborarlo de un modo sistemático, y con ello sistematiza los valores éticos que tienen vigencia en la Grecia clásica. Hay una cierta correspondencia entre la tópica sociológica y política de la *humanitas*, tal como aparece en la *Política*, y tal como aparece en la *Ética* a Nicómaco, pero no es el momento de abundar en el tema⁴.

El término humanismo no se conoce en la Grecia clásica. En su lugar se utiliza otro que es el que los romanos traducen por “humanismo” y que es “*paideia*”. “*Paideia*” se puede traducir también por “pedagogía” o por “educación”, y designa la práctica mediante la cual los niños son llevados desde su condición inicial a la de adultos capaces de una vida responsable, virtuosa y feliz⁵.

La “*paideia*” griega no tiene por objeto llevar a todos los hombres a la perfección moral y a la felicidad propia de los héroes y de los hombres más ejemplares. Eso no fue así en la época homérica ni tampoco en la clásica, donde el ideal del héroe y sus virtudes había sido sustituido ya por el ideal del hombre que se controla mediante la razón y que se gobierna mediante los acuerdos, como se ha dicho⁶.

La “*paideia*” tenía por objeto hacer alcanzar lo que entonces se definía como la excelencia de lo humano a los varones que habían nacido en libertad en el seno de la *polis*. Eso se lograba ciertamente mediante las actividades que tenían como instrumento o herramienta propia la palabra, y no la lanza y la espada como en la época aristocrática, ni el arado o las guadañas ni las monedas o los cartabones como los campesinos, artesanos y comerciantes.

3. Cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano*, Iberoamericana, Madrid, 1977. Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Historia del Nuevo Mundo*, Alianza, Madrid, 1987.

4. Dicha correspondencia puede interpretarse como una herencia de la sociología organicista de Platón, lo que tiene su relevancia para un estudio del humanismo, pero que ahora nos apartaría de la línea argumental de este estudio.

5. La obra clave, clásica, y no superada en diversos aspectos es sobre este tema la de Werner Jaeger, *Paideia, los ideales de la cultura griega*, FCE, Madrid, 1990.

6. Cfr. Higinio Marín, *La invención de lo humano. La construcción sociobistórica del individuo*, Iberoamericana, Madrid, 1997, cap. 1. “Humanismo aristocrático”.

La fluidez y permeabilidad de unos niveles de lo humano respecto de otros, y por tanto la ampliación de la “paideia” hasta su universalización, corresponden a propuestas de humanismo posteriores.

En la historia de nuestra cultura, la propuesta siguiente a la griega es la de Roma. En ella es relevante el hecho de que Cicerón utilice la expresión “el género humano”, frente a Aristóteles, que utiliza la expresión “todos los hombres”. Indica que el romano tiene una idea de la unidad de la familia o de la estirpe humana, que el griego no tenía.

Por eso, “el ciudadano que es capaz de imponer a todos los demás, con el poder y la coacción de las leyes, lo que los filósofos con sus palabras, difícilmente pueden inculcar a unos pocos, debe ser más estimado que los maestros que enseñan tales cosas”⁷.

Pero entonces a eso ya no se le llama “paideia”, “pedagogía” ni “educación”. Ahora a ese proceso se le llama “civilización” o sencillamente “humanización”, al contenido y a las formas que se inventan y transmiten en su recorrido se le llama “humanismo”, y al ideal que se pretende alcanzar “*humanitas*”.

De este modo, en la perspectiva de Cicerón la “paideia” griega sufre algunas transformaciones relevantes. No es la enseñanza por la que se conduce a la excelencia a los varones nacidos libres, sino que es el proceso de la historia de Roma desde Rómulo y Numa hasta Julio Cesar y el propio Cicerón, y a lo largo del cual un grupo de salvajes es conducido hasta la forma más alta de civilización. Pero además, también a lo largo de ese proceso, todo el género humano es humanizado por el procedimiento de ser romanizado.

Grecia no tuvo una legitimación tan alta para la constitución de su imperio marítimo, porque no tenía la idea de la unidad del género humano, ni, por tanto, el ideal de una meta única para todos los hombres. Por eso helenizar, aunque era la cúspide de lo humano, no era una cúspide exigida por la naturaleza de todos los grupos sociales, ni un deber moral vinculante para los atenienses, como sí lo fue para Roma. Inicialmente el *ius civile*, el derecho de los ciudadanos romanos, no era el que debía reconocerse a los demás hombres, a los que se les reconocía su derecho propio el *ius gentium*, pero a partir de la época imperial ambos convergieron hasta constituir uno y el mismo derecho.

El modelo de la *humanitas* romana, con su sentido de la universalidad, es recogido por el cristianismo, que reproduce la dicotomía griego-bárbaro y romano-gentil en la forma de la dicotomía fiel-infiel. La plenitud de lo humano se sigue encontrando igual que antes en la participación en lo divino, pero ahora en lo divino hay una peculiar exigencia de llevar a todos los infieles a esa plenitud, exigencia que se denomina salvación o reden-

7. Cicerón, *Sobre la República*, Gredos, Madrid, 1984, p. 37.

JACINTO CHOZA ARMENTA

ción, lo cual no se había dado en Grecia, y se había esbozado en Roma con un sentido menos perentorio y menos vinculante.

El objetivo del humanismo renacentista es llevar a cada grupo, y sobre todo a cada individuo singular, al saber más completo posible, para que cada uno, a través de su lectura del libro de la creación y de las escrituras sagradas, a través de esas letras, entienda al mundo y a Dios según su arte, es decir, según su estilo o, para decirlo con la tremenda fórmula de la época, según su conciencia.

Eso es lo que proclama Lutero de un modo conflictivo, pero es también, exactamente, lo que proponen Erasmo, Moro y Montaigne de un modo discreto y aceptable. En eso estriba la humanidad del hombre, y ese es el saber que le lleva a ser más humano y más cristiano. Por eso el humanismo renacentista puede llamarse, con pleno derecho, humanismo cristiano.

La propuestas del humanismo renacentista tiene lugar en el momento en que se rompe la unidad sociocultural del cristianismo occidental. Dicha ruptura implica unos cambios de tanto alcance como para provocar una nueva delimitación y redistribución de los valores y, por tanto, la generación de un nuevo mundo. En el orden geográfico, la extensión del mundo se amplía a dos o tres veces la conocida en el medievo, y en el orden cosmológico mucho más. Además, en el orden religioso el cristianismo, que había estado identificado con la unidad cultural y geográfica de la cristiandad, se refracta en una pluralidad de versiones que se enfrentan entre sí generando sangrientas luchas.

3. LOS DERECHOS HUMANOS COMO FÓRMULA UNIVERSAL DE IGUALDAD

La tarea de señalar cual es la plenitud de lo humano en esos nuevos mundos que abre el Renacimiento es la que asume para sí la Ilustración, que se define a sí misma como un humanismo.

“La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de una minoría de edad de la cual él mismo es culpable. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no proviene de un defecto del entendimiento, sino de la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡*Sapere aude!* Atrévete a saber”⁸.

La propuesta ilustrada de humanismo tiene la universalidad que tenía la romana, la urgencia mesiánica de cumplimiento que tenía la cristiana, y el enfoque hacia la soberanía del individuo singular que tenía la renacen-

8. I. Kant, *Qué es la Ilustración*, en *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1958, p. 57.

tista. Pero donde el Renacimiento no percibía posibilidad de síntesis ni ideal formulable y válido para todos, la Ilustración encuentra uno que, al menos como procedimiento, proporciona la unidad perdida de la cristiandad, a saber, la racionalidad científica.

La racionalidad científica se presenta como el modo de funcionamiento correcto de la razón, como el procedimiento para obtener un saber seguro en el que puedan concordar todos los hombres, y como el camino para aprender y practicar un comportamiento moral y cívico mediante el cual los hombres puedan abandonar la ignorancia, la superstición y, en definitiva, la miseria tanto espiritual como física.

El humanismo Ilustrado tiene como objetivo la emancipación. Los niveles infrahumanos de los que libera y salva a los hombres son, como en el caso de los humanismos anteriores, el salvajismo de la superstición y las venganzas sangrientas, la animalidad brutal de lo inmoral y lo incivil, y la ignorancia y estrechez de los analfabetos y los rudos.

Pero la cota suprema hacia la que quiere elevar al género humano entero no es el nivel heroico, ni el nivel divino, sino estrictamente el nivel humano, porque el hombre es un fin en sí mismo, porque el hombre es el valor supremo. Ese es el modo en que Kant reformula la cuestión evangélica “¿de qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?”, ¿qué podría obtener el hombre a cambio de sí mismo que fuera más valioso que él?⁹.

Ese nivel supremo de lo humano es ciertamente el nivel de lo santo, que ahora aparece no como el valor más propio y genuino de la religión, sino de la moral. Pero a su vez, la moral no es algo que provenga de una revelación divina ni que resulte implantada por unos imperativos religiosos.

La moral está implantada en la razón de todo ser racional o, lo que para Kant es lo mismo, de todo ser personal. Es la normativa que señala el modo en que las personas tienen que comportarse para ser personas, para no destruirse a sí mismas como personas. Por eso el que obedece a la ley moral no obedece a nadie más que así mismo, y obedeciéndose a sí mismo lo que hace es liberarse de lo inhumano, emanciparse y alcanzar la mayoría de edad propia del hombre que se gobierna a sí mismo.

Las cotas supremas de lo humano no vienen dadas ya por la religión, en nombre de la cual los hombres han librado durante varios siglos las más crueles y sangrientas luchas, sino en nombre de la moral, que puede ser aprendida y enseñada ateniéndose los hombres a la racionalidad científica.

Una vez que Grecia, Roma y la Cristiandad pertenecen al pasado, la interpretación pública de la realidad no se establece ya en términos religiosos, sino en términos científicos. La racionalidad científica puede proclamar no solamente una ciencia verdadera y válida para todos, sino también una

9. Cfr. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 187.

JACINTO CHOZA ARMENTA

ética y una política de similar amplitud. Además incluso puede señalar unos límites racionales a la religión traspasados los cuales nos encontraríamos con sectas fraticidas o con fundamentalismos anacrónicos.

El objetivo ahora no es romanizar ni evangelizar, sino emancipar, que se concreta en algo que tiene el mismo contenido y significado que tenía el vocablo griego “paideia”, a saber, educar, formar para la vida ética y política, y eso es escolarizar y democratizar.

Dado que el humanismo ilustrado tenía el mismo contenido que el griego, la misma amplitud que el romano y la misma motivación y fuerza mesiánica que el cristiano, pero excluyendo explícitamente la dimensión religiosa de todos ellos, su realización se encauzó en el orden político según programas que tenían precisamente esas características de contenido, amplitud y fuerza, y que conocemos con el nombre de ideologías políticas.

Las ideologías políticas, quizá el fruto más genuino de la Ilustración, son las fuerzas que, partiendo de la proclamación de la libertad individual o de la solidaridad y justicia social, han configurado el mundo actual según el humanismo liberal y el humanismo socialista. Su diferencia estaba sobre todo en los medios, pero no en los contenidos, no en los objetivos finales y tampoco en la urgencia revolucionaria de realización.

El contenido y los objetivos del humanismo ilustrado, que eran instrucción, saber, libertad y democracia para todos, se han logrado en el siglo XX más allá de lo que cualquier ilustrado del siglo XVIII se atrevió a pensar o incluso a soñar, y quizá también más allá de lo que cualquier revolucionario del siglo XIX y comienzos del XX se propuso proclamar.

En efecto, probablemente nunca unos ideales se han realizado tan plenamente, primero en el orden político y jurídico, y después en el orden social y económico. En el orden jurídico y político, la primera formulación de los derechos del hombre, tuvo lugar con la Independencia de los Estados Unidos, en la Declaración de los Derechos del Buen Pueblo de Virginia, de 1776. La segunda formulación, en la Revolución francesa, de 1789, como Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Finalmente, la tercera formulación, fue la proclamación de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, en 1948.

Por lo que se refiere al orden social y económico, la realización de los Derechos Humanos tuvo lugar a lo largo del siglo XX primero en los países europeos y americanos, posteriormente en los asiáticos, y quedaron una porción de países árabes y la casi totalidad de los países africanos, en los que se logró una proclamación puramente teórica.

La génesis histórica de la universalización de los derechos humanos, del humanismo global, es, para Hegel, el proceso mediante el cual la libertad quiere la libertad y la realiza. Para Jelineck, Weber y Luhman, el proceso depende simplemente de la racionalización y burocratización. Es el resultado de la racionalización del derecho, del proceso de secularización, de diferenciación y autonomización de las esferas culturales.

El proceso de constitución práctica, reflexión teórica e implantación política y social del humanismo occidental en todo el planeta, puede examinarse desde una perspectiva sociológica como proceso de implantación mundial de los derechos humanos.

Dicho proceso de implantación puede estudiarse, según un modelo weberiano, en función los siguientes factores, que no son sucesivos, sino simultáneos¹⁰):

- Monopolio de la violencia legítima.
- Burocratización del cuadro administrativo
- Generalización de los mecanismos de representación
- Autonomía del ordenamiento como sistema social plenamente diferenciado.

1) El monopolio de la violencia legítima depende de la autoacción individual. “La capacidad de prever a largo plazo los efectos de las propias acciones entrelazadas a las acciones de otros en un contexto social altamente complejo requiere la exclusión de la violencia y la interiorización de pautas de control rigurosas. Ningún sistema de dominación puede suplir ese autocontrol con formas políticas de control social. Se separan entonces el derecho y la moral, y se instituye la autonomía individual como eje articulador de los sistemas sociales altamente diferenciados.” Como señala Norbert Elias.

2) La burocratización del cuadro administrativo “evoluciona desde el patriarcado, pasando por sistemas prebendarios y feudales hasta la burocratización”.

La burocratización basa su legitimidad en la igualdad de derechos y a la vez la genera, pues dicha igualdad depende funcionalmente de la burocratización. Esto es así tanto en las comunidades políticas como económicas y religiosas, y así es como aparece el Estado moderno, que se funda en la burocracia profesional y en el derecho racional.

3) La generalización de los mecanismos de representación resulta de exigencias demográficas y de complejidad. Inicialmente el monopolio, la burocracia y la representación es ejercida por un solo individuo, pero el aumento de la interdependencia funcional genera formas más complejas de representación, como los parlamentos nobiliarios y consejos reales. Cuando la integración social y la interdependencia funcional son máximas, en la representación se incluye ya a todos los miembros de la comunidad política: es el sufragio universal.

10. Cfr. Ignacio Aymerich, *Sociología de los derechos humanos*, Universitat de València, Valencia, 201, pp. 534-535.

JACINTO CHOZA ARMENTA

- 4) La autonomía del ordenamiento como sistema social plenamente diferenciado, se produce porque ninguno de los tres factores anteriores opera sin que haya un ordenamiento racionalizado y formalizado.

Un ordenamiento es formal y racional cuando las decisiones jurídicas se justifican solo con argumentos jurídicos, y no está influida por motivos éticos, políticos, económicos o religiosos.

Por otra parte, una vez implantado, el conjunto de los derechos humanos se consolida en función de unas condiciones básicas, que son (según Richard Claude, director y editor del *Comparative human rights project*):

- 1) La existencia de un sistema legal seguro para dispensar justicia y procedimientos formalizados para la resolución de conflictos.
- 2) Que las estructuras legales estén institucionalmente diferenciadas.
- 3) Cuanto más estructuralmente diferenciado y flexible es el sistema legal, mejor hace frente al cambio político y social.
- 4) Sobre esas condiciones se apoya lo que se llama Estado de derecho, que puede proteger mas o menos a los individuos de la arbitrariedad gubernamental.
- 5) Las políticas del estado de bienestar sobre derechos positivos (a la igualdad de las mujeres, de los inmigrantes, etc...), tienden a entrar en conflicto con los planteamientos anteriores del Estado Derecho respecto de los derechos negativos (protección de la propiedad y la privacidad, prohibición de discriminación, etc.).

Estas son las condiciones sociológicas, empíricas, de realización del ideal de humanismo a escala global, que ha generado la cultura de occidente.

4. EL HECHO Y EL DERECHO UNIVERSAL DE LA DIFERENCIA

Al igual que en el caso del humanismo romano y el humanismo cristiano, el humanismo ilustrado realizó sus objetivos, y con ello generó un mundo nuevo en el cual sus criterios de delimitación de lo humano y su tópica de la *humanitas* ya no eran suficientemente clarificadores y orientativos.

La incidencia de nuevos factores, en virtud de las cuales el mundo resultaba de nuevo ampliado demográfica, geográfica, sociológica y cosmológicamente, pusieron de relieve las limitaciones del modelo ilustrado de humanismo. Por otra parte, y debido a los efectos contraproducentes surgidos del desarrollo científico y tecnológico de ese mismo modelo, el humanismo ilustrado perdió la posición hegemónica que había tenido durante tres siglos, cedió ante las críticas de que fue objeto en el siglo XX, y en su lugar surgieron los humanismos alternativos posteriores a la modernidad.

El proceso típico-ideal de implantación de los derechos humanos a lo largo del siglo XX, lleva consigo la democratización, emancipación, etc., aunque en la realidad, esta idealidad esta mezclada con antagonismos que afectan al proceso descrito sociológicamente.

En primer lugar, 1) puede surgir la tensión entre el monopolio de la violencia legítima y los derechos fundamentales, generada por el hecho de que el iusnaturalismo se presenta siempre como legitimación del derecho revolucionario, que es el que pretende subvertir el orden establecido (el monopolio establecido). Suele entonces plantearse el antagonismo entre formas racionales de legitimidad (la igualdad) y formas tradicionales y afectivas (nacionalismos). Aquí el proceso depende de la historia de cada estado.

En segundo lugar, 2) la burocracia se puede racionalizar en varios sentidos, y no siempre implica igualdad y democracia.

Se racionaliza en sentido no democrático, cuando no hay fuerzas económicas que operen en sentido del capitalismo, ni cuerpos administrativos de juristas profesionales: Egipto antiguo, China, o la Prusia de Federico II. Se garantizan los derechos materiales, pero quedan anulados los formales (Son las economías de esclavitud).

En sentido democrático, cuando hay fuerzas económicas capitalistas que contrapesan a los cuerpos administrativos. Se garantizan los derechos formales, pero no los materiales. Se producen desigualdades económicas que tienden a ser contrapesadas con los derechos humanos económicos, sociales y culturales (Son las economías de mercado). La eficacia de cada uno de los sistemas de derechos sociales depende de la historia de cada estado.

“Las variaciones en la eficacia de los derechos humanos que todos los indicadores muestran, tienen unas de sus principales causas en el multiculturalismo”¹¹.

La sociedad global se caracteriza por un estallido de las condiciones infraestructurales que dieron lugar a la era neolítica, a saber, la economía de producción, los asentamientos urbanos y la escritura¹².

Este estallido ha sido generador de formas emergentes y reivindicativas de la identidad, de fundamentalismos como el islámico y el estadounidense, de nacionalismos como los de las repúblicas ex-soviéticas, Catalunya, etc., del ecofeminismo, o bien del ecologismo y el feminismo.

Por otra parte, ha producido también una ruptura del primitivo orden sexual paleolítico, una revolución sexual y una re-ordenación familiar que ha puesto en crisis el patriarcado establecido desde el más temprano paleolítico. Finalmente, y junto con todo eso, ha provocado también la crisis del estado, transformando el modelo del estado moderno y dando lugar quizá a un estado impotente o un estado red?¹³.

11. I. Aymerich, *op. cit.*, p. 542.

12. Cfr. Manuel Castells, *La era de la información*, 3 vols. Alianza, Madrid, 2ª ed. Vol 1, 2000; vol 2, 2003; vol 3, 2004. Cfr. J. Choza, *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

13. Cfr. Manuel Castells, *La era de la información* Vol II, *El poder de la identidad*, cit.

JACINTO CHOZA ARMENTA

La convergencia de todos los grupos sociales del planeta en uno y el mismo modelo de identidad humana y de identidad cultural, a saber, el de los derechos humanos se ve detenida, obstaculizada o impedida, o acaso solamente desviada, por la violenta emergencia de esas reivindicaciones de la identidad, por los fundamentalismos, los nacionalismos, los ecologismos, en simultaneidad a su vez con un poder político (un modelo de estado) también en periodo de profundas transformaciones.

Las dificultades y problemas para la articulación unitaria de las diferentes identidades culturales en un mismo modelo de identidad humana provienen de la correlación y conexión entre los siguientes 6 factores: [desarrollo económico] - [desarrollo burocrático] - [igualdad] - [derechos humanos] - [democracia] - [nación-estado de derecho]. De tal manera que la crisis de cualquiera de ellos o el fallo de la conexión entre ellos hace peligrar dicha articulación unitaria, o lo que es lo mismo, el sistema occidental y global en pleno¹⁴. El mayor riesgo para su estabilidad es, pues, la no integración del multiculturalismo, la exclusión de grupos, países o naciones, la marginación global de ellos, y la economía criminal global, o sea el amplio desarrollo de las actividades al margen de ese modelo positivamente definido, al margen de la ley, de las leyes¹⁵.

El descubrimiento del orden existencial por la filosofía del siglo XX, es el descubrimiento de que la realidad ontológica, lo que el hombre es (el orden entitativo), determina y, a la vez, resulta de la acción libre, lo que el hombre hace (orden operativo). Y ello pone de manifiesto que la igualdad de todos los hombres, la unificación de las diversas culturas en un modelo común de humanismo, no es un asunto más ontológico que político, no es algo garantizado de suyo por la naturaleza, independientemente de lo que los hombres hagan, independientemente de la acción política.

La ruptura de ese modelo unitario de humanismo, de la igualdad esencial de todos los hombres, el fallo en su consecución, provoca una experiencia o una vivencia de la orfandad de la ciudadanía, una experiencia y una vivencia de que los seres humanos que son ciudadanos del mundo, pero no ciudadanos de un estado-nación de los promotores y generadores del modelo de humanismo en vigor, no pueden recurrir a una instancia (ni particular ni mundial) que tutele de un modo medianamente satisfactorio sus derechos humanos, sus derechos de hombres, y, menos todavía, sus derechos de ciudadano.

14. Luigi Bonanate, *La política internacional fra terrorismo e guerra.*, Laterza, Bari, 2ª ed. 2005.

15. Cfr. Manuel Castells, *La era de la información* Vol III, *Fin de milenio*, Alianza, Madrid, 2004.

5. EL TRINOMIO “SOCIEDAD CIVIL-ESTADO-NACIÓN”

La conmensuración adecuada entre sociedad civil y estado fue, desde los tiempos de Descartes hasta los tiempos de Hegel y a los de Heidegger, la nación. La nación unificaba el criterio territorial de la polis griega con el criterio jurídico personal de la civitas romana, y se fundaba en esa institución clave de la sociedad occidental que fue la familia romana. Pero el desarrollo demográfico y las diferentes formas de organización económica disolvieron poco a poco dicho modelo de familia a la vez que propiciaron un crecimiento de la sociedad civil más allá de lo que cualquier organización de estado moderno podía gestionar. Por eso el siglo XX vivió, junto a la crisis del estado, la crisis de la nación, la emergencia de poderosas instituciones y organizaciones supranacionales y de identidades supranacionales, como el islam o Europa, como la ONU y el Fondo Monetario Internacional, y la reposición de formas violentas de nacionalismo. Y por eso el siglo XXI sabe que aquella conmensuración perfecta entre sociedad civil y estado que era la nación, y aquella conmensuración que Hegel elevó a concepto en su *Filosofía del Derecho*, es algo que pertenece a la modernidad, es decir, al pasado.

Si en el siglo XXI los hombres pueden otra vez volver organizar su vida, (su vivienda, su barrio y su ciudad) y su trabajo (su empleo, su salario, sus seguros y sus impuestos) de un modo congruente entre sí, y de modo congruente a como lo hacen otros seis mil millones de hombres, ello dependerá, por una parte, de la dinámica de las fuerzas productivas y reproductivas, económicas y demográficas, y por otra parte, de la habilidad de organización política que ellos mismos tengan.

- ¿Qué es lo que determina más la articulación de la vida y el trabajo y cuales son sus formas?
- ¿Qué claves tienen ahora, y qué fuerzas determinan ahora la unificación territorial, domiciliaria, jurídica, ideológica y de intereses de los seres humanos?

Hay que poder pensar y realizar la unidad humana con la pluralidad cultural. Para eso, hay que pensar la pluralidad como un valor, y no como un hecho. Para eso, hay que pensar de nuevo los sentidos del ser y de la unidad. Para eso, hay que pensar la unidad no como unidad de la identidad, sino como unidad de las diferencias.

Todo ello se puede hacer a nivel de práctica económica, o a nivel de organización jurídica o política, o al de la reflexión histórica o filosófica. Una manera de hacerlo es volver otra vez a los orígenes del modelo hegeliano, y a su desarrollo en fases posteriores hasta las propuestas de los modelos Hebermas o Klimlika. Volver a andar una y otra vez ese camino, examinando muy atentamente las configuraciones reales de índole intranacional y supranacional.