

COMUNIDAD, IDENTIDAD Y DERECHOS HUMANOS Y LINGÜÍSTICOS: UNA VISIÓN DESDE LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Por José Gabriel Storch de Gracia y Asensio, Profesor Titular de Derecho Civil y Director de los Títulos Propios de Docencia e Interpretación de Lengua de Señas Española de la Universidad Complutense de Madrid (jgstorch@der.ucm.es)

SUMARIO:

1.- El principio de equiparación multicultural. 2.- Derechos humanos y derechos colectivos. 3.- Identidad social, identidad moral, identidad personal. 4.- De la ética comunitaria a la ética de la especie humana. 5.- Relación entre identidad y derechos humanos. 6.- Aplicación al derecho al uso y aprendizaje de las lenguas de señas: «identidad lingüística» e «identidad sorda». 7.- La regulación legal de las lenguas de señas.¹ 8.- Conclusión.

RESUMEN/ABSTRACT:

En este trabajo se propone distinguir entre la identidad comunitaria y la identidad personal, en orden a la configuración jurídica de un derecho al uso de una determinada lengua, ya sea ésta oral o de señas ². La identidad comunitaria o social es relativa, parcial, coyuntural y

NOTAS:

¹ Intitulado «Borrador de Anteproyecto de Ley por la que se reconoce la lengua de signos española y se regula el derecho a su aprendizaje, conocimiento y uso, y se establecen y garantizan los medios de apoyo a la comunicación oral de las personas sordas, con discapacidad auditiva y sordociegas», cuyo texto puede verse en el sitio web <http://www.cermi.es/NR/rdonlyres/71F353B1-DDB9-4217-A2C8-99F4D7876EBD/1349/AnteproyectodeLeyLSE180705.doc>, que se complementa con un «Anteproyecto de Ley por la que se establece el régimen de infracciones y sanciones en materia de igualdad de oportunidades, no discriminación y accesibilidad universal de las personas con discapacidad», que puede verse en la página web <http://www.cermi.es/NR/rdonlyres/71F353B1-DDB9-4217-A2C8-99F4D7876EBD/1350/ANTEPROYECTODELEYINFRACCIONESYSANCIONES180706.doc>.

² Cfr. **Luis NÚÑEZ LADEVÈZE**, «Planteamiento general de las relaciones entre Derecho y Lenguaje y su aplicación al derecho a la comunicación», Conferencia en el Curso de Verano de la Universidad Complutense de Madrid sobre «El uso y reconocimiento de las lenguas de señas y sus consecuencias jurídicas», San Lorenzo de El Escorial, agosto de 2001 (comunicación al autor). Sobre las identidades concurrentes en la persona (social, moral y personal) y su relación con la comunidad y los derechos humanos, vid. **Luis NÚÑEZ LADEVÈZE**, «Comunidad, identidad y derechos humanos», en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), Instituto de Estudios Políticos y Constitucionales, nº 125, jul.-sept. 2004, pp. 227-254, trabajo que, por su rigor, pertinencia, concisión y claridad, seguimos aquí casi íntegramente. Y sobre su aplicación al uso y reconocimiento de de las lenguas de señas, vid. **Luis NÚÑEZ LADEVÈZE** y **José Gabriel STORCH DE GRACIA Y ASENSIO**, «Comunicación, Derecho y Lenguaje: Cuestión acerca de un pretendido “derecho humano a la identidad lingüística”», y **José ITURMENDI MORALES**, «En torno a la “Comunidad Sorda” como comunidad de aprendizaje y de prácticas de pertenencia y de fidelidad. Una aportación al debate entre comunitaristas y liberales acerca de los derechos, los valores y la Sociedad»,

gradual, por lo que no puede servir de base jurídica para el reconocimiento de derechos humanos, los cuales están ligados exclusivamente a la identidad personal y constituyen el entorno de actuación primaria en las sociedades de tradición democrática, que se basa en la afirmación del principio de reconocimiento del otro como «ciudadano», igual a uno mismo.

Esta distinción entre ambos tipos de identidad tiene consecuencias jurídicas y éticas. Jurídicas con relación al diferente ámbito de aplicación de los derechos humanos y de los derechos lingüísticos y culturales. Y éticas, porque la identidad personal conecta con la ética de la especie humana, que debe garantizar la dignidad de toda persona y respaldarla ante las pretensiones de los radicalismos comunitaristas de anteponer la identidad comunitaria y los derechos de autodeterminación cultural -que son, por su propia condición, relativos, hipotéticos, históricos y parciales- a los derechos genuinamente humanos, inherentes a, y exclusivos de, la identidad personal, contrariamente a lo manifestado por los teóricos y voceros de una sedicente «Comunidad Sorda».

1. EL PRINCIPIO DE EQUIPARACIÓN MULTICULTURAL

La reflexión política de muchos siglos –al menos desde la Ilustración- se ha centrado sobre los conceptos de «libertad» y de «igualdad». Hasta fechas muy recientes, se puede decir que ese era el tema principal del debate en la filosofía política moderna y contemporánea. Pero, desde que cayó el Muro de Berlín y quedó de manifiesto que algunas concepciones de ejercicio de la igualdad y de la libertad eran más bien pretensiones ilusorias y utópicas, el interés ha cambiado repentinamente de orientación y, en lugar de concentrarse sobre el significado de las nociones de «libertad» y de «igualdad», se centró sobre el de las «identidades y diferencias culturales», que tan buena prensa tiene ahora y se considera tan «políticamente correcto».

GELLNER y otros comprendieron, con gran sentido de anticipación, las causas de este cambio, que se ha acentuado en los dos últimos decenios de cultura europea ³. El problema del multiculturalismo como expresión de un choque de civilizaciones o de la incompatibilidad entre tradiciones culturales que han de convivir en una sociedad global ha tomado el relevo a la ya casi marchita discusión sobre los distintos sentidos de la democracia, y de las ideas de libertad e

Caps. I y II de **José Gabriel STORCH DE GRACIA Y ASENSIO** (coord.) *et alii*, *Estatuto jurídico de las lenguas de señas en el Derecho español (Aproximaciones)*, Coed. Fundación Aequitas y Editorial Universitaria Ramón Areces, Madrid, 2005.

³ Cfr. **Ernest GELLNER** (1925-1995), *Naciones y nacionalismo*, Alianza Ed., Madrid, 1988 (V.O., *Nations and Nationalism*, Basil Blackwell Pub., Oxford, 1983), p. 55, donde explica por qué las fases de la evolución de la sociedad industrial interpretadas por el liberalismo y el marxismo conducen a la errónea conclusión de que «a más industrialismo, menos nacionalismo». Una actualización, en **Ernest GELLNER**, *Encuentros con el nacionalismo*, Alianza Ed., Madrid, 1995, e *Id.*, «El romanticismo y las bases del nacionalismo», cap. V de *Id.*, *Lenguaje y soledad. Wittgenstein, Malinowsky y el dilema de los Habsburgo*, Col. «Perspectivas», Ed. Síntesis, Madrid, 2002, pp. 65-70 (V.O., *Language and solitude. Wittgenstein, Malinowsky and the Habsburg Dilemma*, Cambridge University Press, 1998),

igualdad en que se fundaba. No obstante, términos como «democracia», «igualdad», «libertad» y, sobre todo, «derechos humanos» siguen siendo todavía referencia obligada de un sustrato de valores sedicentemente compartidos, aunque, ahora, en lugar de criticar a una determinada concepción de la democracia, —la llamada «democracia formal» o «social»—, la cuestión que se discute es cómo hacerlos compatibles con las manifestaciones culturales diversas. Casi sin darnos cuenta, hemos caído en manos de un relativismo multicultural, tras haber pasado previamente por las de un relativismo esteticista. Si hace pocos años daba lo mismo una obra de **SHAKESPEARE** que unas botas de fútbol, ahora se dice que da lo mismo la *Yihad* islámica y el *shador* que la democracia laica o la cruz cristiana.

Resulta difícil aceptar cómo algunas versiones de estas actitudes relativistas no tienen en cuenta que el proceso de «occidentalización» del mundo puede estar ligado, no a un oculto afán de imposición imperialista, como se ha llegado a decir, sino a la misma ansiedad que sienten estas sociedades y culturas «ancestrales», «vetustas», «autóctonas», «tradicionales» o «diferenciadas», por llamarlas de alguna manera, de salir de su incapacidad para crear riqueza y desarrollo, sin destruirse a sí mismas, pues esa posibilidad depende de que dejen de ser lo que son, que prescindan de hábitos y actitudes que las impiden organizar productivamente la división social del trabajo y del conocimiento, y sean capaces de transformarse en sociedades tecnológicas, científicas e industriales. No menos curioso resulta que esas actitudes relativistas de «respeto a las diferencias» sean expresión de valores de sociedades que ya han superado el proceso de industrialización, es decir, representan formas de expresión propias de una mentalidad postmoderna, pero no son recíprocamente compartidas por aquellas otras culturas de las que se dice que están en pie de igualdad con la occidental.

Esto significa que el problema se acentúa en esta llamada «Sociedad del Conocimiento», a menos que el afán de preservar a toda costa la identidad cultural arraigue en la determinación voluntarista de cerrarse a las implicaciones discursivas derivadas del proceso de modernización: un modo de inmunizar la identidad contra el cambio mediante la autoafirmación de la impotencia instrumental por la vía del resentimiento comunitario, diría **NIETZSCHE**; *un modo de resistirse a aceptar lo que se desea para no dejar de ser lo que se es, a la vez que se aflora lo que no se tiene*⁴. Es el caldo de cultivo idóneo del fanatismo comunitarista promovido por los ambientes en que se fraguan los liderazgos políticos teocráticos, étnicos o dictatoriales, que predicán al grupo la resistencia a asumir los retos y cambios que necesita para alcanzar el estatus material de las sociedades cuyo modelo envidian tanto como lo censuran, un fenómeno moderno producido por la toma de conciencia de la diferencia insuperable, de la impotencia

⁴ Interpretamos de este modo esta observación de **INGLEHART**: «*históricamente, la Revolución Industrial se produjo por primera vez en Occidente. Pero no hay nada intrínsecamente occidental en la tecnología y la industrialización, ni siquiera en la racionalidad burocrática*» [Cfr **R. INGLEHART**, *Modernización y posmodernización*, CIS, Madrid, 2000, la cita en p. 31 (V.O., Princeton University Press, New York, 1997)].

para renovarse sin perder, a la vez, aquellos contenidos que lastran la identidad, que se elaboran en muchos casos mediante la manipulación grosera y falaz de la Historia para, inventándose mitos y ritos, crear contenidos culturales diferenciadores que no son reales, expresivos de valores y prácticas que recuerdan a los característicos de la «cultura de la pobreza» que tan vívidamente describiera **Oscar LEWIS** ⁵.

La situación es en este sentido profundamente paradójica: la equiparación multicultural es un principio postmoderno propugnado por una cultura específica —la occidental, influida determinantemente por la corriente norteamericana de la «*Critical Legal Theory*» o criticismo comunitarista— que, masoquistamente, renuncia a la genealogía de su propia identidad al proponer como principio desprenderse de la tradición que la genera ⁶. El principio de equiparación multicultural es, pues, una afirmación negadora de la tradición cultural que lo produce. Ya lo advertía **COMTE**, con agudeza y sentido de la anticipación, al decir que si se reduce la crítica a sí mismo ello sólo puede tener una función negativa por lo que engendra un continuado proceso destructivo propio. Por esa razón, buscaba complementar el progreso crítico negativo con la afirmación de un orden social positivamente cimentado en una religión civil ⁷. En lo que indudablemente tenía razón es en que el proceso crítico no puede ser autosuficiente y ha de sustentarse, hablando en términos comtianos, en algún tipo de positividad ⁸.

Y no menos paradójica es la consecuencia del principio de equiparación multicultural: las culturas autóctonas, equiparadas a la occidental por aplicación de ese mismo principio occidental, no renuncian a su tradición, la cual, por lo común, no reconoce como principio que puedan ser equiparadas a otras culturas, y menos todavía a la occidental, a la cual combaten cuando tratan de afirmar su identidad desde el interior de esa cultura cuando las acoge. Así, pues, el principio de equiparación multicultural conduce a situaciones paradójicas insolubles a

⁵ Cfr. **Oscar LEWIS**, *La vida: A Puerto Rico Family in the Culture of Poverty – San Juan and New York*, Random House, New York, 1966, *passim*.

⁶ Nos recuerda **ITURMENDI MORALES** que «*Dentro de esta “Crítica jurídica identitaria”, la subcorriente doctrinal de la “Critical Disability Theory”, a partir de la tesis comunitarista de la naturaleza colectiva de las referencias que hacen posible la cohesión social y el juicio moral de los individuos, concluye por mostrarse abiertamente contraria tanto a los valores propios del liberalismo como a los valores característicos de la ciudadanía democrática, a la vez que tozudamente hostil al universalismo... todo ello, en medio de un auténtico proceso de instrumentalización casi ilimitada del “respeto a la diversidad y a la preservación de la diferencia”, que se ha consolidado, al punto de haber consagrado ciertos términos como “palabras-clave” de nuestro tiempo, como un término que se encuentra especialmente en auge en el ámbito de la retórica política y en el entorno académico... Proceso que en ocasiones va más allá, y supone la degradación intelectual y moral de la identidad humana, al extremo de concluir trocando la diferencia en valor absoluto y que exige un ilimitado respeto al derecho al mantenimiento de aquélla, al tiempo que la sacraliza como un sucedáneo de la religión, muchas de cuyas funciones asume, sin que se advierta*». (Cfr. **ITURMENDI MORALES**, 2005, cit.).

⁷ Sobre la actualidad de la religión civil, cfr. **Salvador GINER**, *Carisma y razón: la estructura moral de la sociedad moderna*, Alianza Ed., Madrid, 2003, *passim*.

⁸ Utilizamos los términos «positividad» y «negativo» en el sentido que les da **COMTE** en su *Course de philosophie positive* [Cfr. **Luis NÚÑEZ LADEVÈZE**, «Augusto Comte y la “división social del trabajo”», en *Revista de Estudios Políticos*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1982, pp. 7-34, e *Íd.*, «De la utilidad negativa y de la positiva», en *Revista de Estudios Políticos* (Nueva época), nº 103, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, enero-marzo 1999].

menos que continúe su proceso de demolición porque es intrínsecamente negativo: para afirmar la tradición ajena necesita negar la tradición propia, pero no puede negar la propia tradición afirmando la extraña sin negarse a sí misma como principio, ya que las tradiciones extrañas no lo reconocen como propio. Para hacerse valer, necesita exponerse como principio positivo y no meramente negativo, pero eso implica, entonces, que pueda *exigir de la tradición ajena que se declare compatible con aquellas condiciones positivas de la propia tradición que no se pueden negar sin negar a su vez su valor como principio*⁹. En suma, necesita, para no ser un principio meramente negativo, algún supuesto de positividad que no pueda ser negado sin negarse a sí mismo y que haya de ser aceptado por las tradiciones ajenas para que el principio pueda tener algún valor de reciprocidad.

2. DERECHOS HUMANOS Y DERECHOS COLECTIVOS

Hay algo que tienen en común el principio de equiparación multicultural y el de autodeterminación cultural: que ambos se refieren a la preservación de identidades culturales. También coinciden en que, como tales principios, no pertenecen a la tradición de la comunidad que se trata de preservar sino, generalmente, a la de aquella otra contra la cual arguyen negativamente su derecho a la diferencia. La única solución a esta negatividad dialéctica exige centrar el principio de autodeterminación en torno al significado universal de los derechos humanos basándolos en la primacía óptica de la identidad personal sobre las pretensiones de cualquier otra identidad, pues la referencia a los derechos humanos es de naturaleza positiva, tanto teórica como práctica y, en consecuencia, obliga a examinar cuál es el alcance y el fundamento de esa positividad¹⁰. Son positivamente teóricos porque se basan en declaraciones éticas afirmativas y no en negaciones, y son positivamente prácticos porque forman parte del sustrato de valores imprescindibles para que la democracia tenga sentido¹¹. Hay que matizar que la pretensión de preservar la identidad de una tradición no tiene un origen democrático, lo que sí pertenece a la tradición democrática es el reconocimiento de esa pretensión como principio. En realidad, la fuente de esa pretensión procede de la resistencia del tradicionalismo a

⁹ Ese es el sentido «positivo» y no meramente «negativo» del principio de «tolerancia constitucional» expuesto por **Ulrich BECK** en su obra *Sobre el terrorismo y la guerra*, Ed. Paidós, Barcelona, 2002, p. 56 (V.O., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2002).

¹⁰ En **Luis NÚÑEZ LADEVÈZE**, *Moral y mercado en una sociedad global*, Institut Alfons el Magnànim, València, 1999, Cap. IX, se desarrolla el tema de la «universalidad de los derechos humanos». Si es cierto, como dice **INGLEHART**, que «*los pensadores postmodernos concluyen que no hay ya una base con la que validar ningún criterio moral universal. Dios y Marx han muerto*», entonces la noción de «derechos humanos» a la que la propia postmodernidad se refiere constantemente como valor universal, o es paradójica o hay que eliminarla.

¹¹ Cfr. **Charles TAYLOR**, *Las Fuentes del yo. Construcción de la identidad moderna*, Col. «Paidós Básica», Ed. Paidós, Barcelona, 1996 (V.O., *Sources of the self: the making of the modern identity*, Cambridge University Press, Cambridge -U.K.-, 1992). En general, la argumentación de esta obra se orienta a mostrar que el criticismo presupone un trasfondo de valores y de bienes y tiene interés para la argumentación sobre la preeminencia de la identidad personal sobre la comunitaria.

las tendencias igualitarias provocadas por el paulatino arraigo social de la democracia liberal. No se puede echar en saco roto los fundamentos de esta reserva del tradicionalismo, a la que no se hace justicia descalificándolos sin escucharlos cuando se les adjudica el calificativo de «reaccionarios»¹².

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

Siguiendo con la simplificación, muchos tradicionalistas vieron en las modernas teorías fascistas y nazis un arma para luchar contra el liberalismo democrático, el socialismo y el comunismo, que habían tratado al *ethos* de la tradición como un envoltorio irracionalista que impedía el progreso hacia la consecución de una justicia abstracta y racional. La radicalización del tradicionalismo motivada por su propia necesidad de supervivencia llevó a ver en el fanatismo y la intolerancia de los fascismos y de los movimientos de extrema derecha una ocasión de lucha contra ese liberalismo negador de su propia historia, una historia cristiana que el laicismo actual se resiste a veces a aceptar como parte de la explicación de los principios del estado democrático y de los principios liberales basados en la consideración de la responsabilidad moral personal y la universalización de los derechos humanos. De nuevo surgió la paradoja: el principio cristiano de universalidad que conduce a la aspiración de convertir la humanidad en una comunidad universal no fue reconocido por el laicismo liberal más intransigente como origen de su ideal universalista y como fundamento de su propia pretensión de universalidad. Se quiso y se quiere seguir viendo que los derechos humanos universales

¹² Cfr. GELLNER para interpretar el *ethos* del cambio del «comunitarismo tradicionalista» al «nacionalismo culturalista» (o identitario). En el «tradicionalismo» no hay comunicación social ni simbólica entre alta cultura y cultura popular. El «nacionalismo» es, sin embargo, un efecto de la «sociedad industrial» y se caracteriza por la fluidez entre la alta cultura (aquella que requiere procesos de aprendizaje alfabetizados) y la cultura popular o espontánea. El nacionalismo no es ni tradicionalista ni comunitario, sino societario y contractualista. Es una ideología política, no un *ethos* moral como a veces interpretan los identitarios comunitaristas: «*La etnicidad se vuelve "política" y da lugar al "nacionalismo" cuando el grupo étnico definido por estos límites culturales solapados no se limita a ser intensamente consciente de su propia existencia sino que también está imbuido de la convicción de que el límite étnico debería ser también el límite político*» (GELLNER, 1988, cit., p. 52).

carecen de fundamento positivo, tal vez porque el único fundamento positivo consistente es el proporcionado por las ideas cristianas de igualdad moral de toda persona y de fraternidad universal.

Pero, a la vez, y no menos paradójicamente, el tradicionalismo cristiano reaccionó contra el laicismo con no menor intransigencia y rechazó el vínculo interno que relaciona la pretensión de universalidad del racionalismo con la expresa vocación universalista del cristianismo.

El radicalismo fanático surge, entonces, cuando, traicionando su propia argumentación, el tradicionalismo se transmuta en ideología nacionalista y confunde su pretensión de comunidad tradicional de convivencia con la idea política liberal de Estado-nación. Aún hoy en día se observa esa confusión conceptual en las cartas pastorales de los obispos nacionalistas ¹³, en las que se usa la terminología conceptual liberal que hizo posible el nacimiento de los movimientos nacionalistas de emancipación de las tradiciones seculares. Hacen suyas ahora lo que antes rechazaban y lo hacen sin comprender que invierten sus motivaciones profundas: sustituyen los sentimientos comunitarios de identidad cultural que quieren preservar por los supuestos liberales de autodeterminación a los que se opuso el tradicionalismo; transmutan la autodefensa de la tradición comunitaria en autodeterminación nacionalista estatal; reclaman autodeterminación e independencia para construir un Estado liberal y democrático cuando el sentido originario de su identidad se basaba justamente en la repulsa a la incompreensión del nacionalismo, en que germinó el Estado democrático y liberal, de las tradiciones y los modos de vida comunitarios ¹⁴.

Cuando el radicalismo igualitario que concibe al Estado como un instrumento de democratización socialista proyecta la voluntad de dominio sobre la base del Estado-nación, la coincidencia en el principio de autodeterminación como instrumento para alcanzar la independencia nacional lleva a fundir en un mismo nexo a actitudes políticas originariamente opuestas e ideológicamente incompatibles, como son el tradicionalismo convertido ahora en

¹³ Como réplica a un documento pastoral de la Conferencia Episcopal española el arzobispo de Tarragona, **Lluís MARTÍNEZ SISTACH**, aseguró que «ni los obispos ni la doctrina de la Iglesia pueden canonizar ninguna Constitución, puesto que nuestra doctrina considera más importantes los derechos de las personas y de los pueblos». Esta idea parece ser compartida por muchos obispos nacionalistas que incurren en dos errores de fondo: 1. Que cuando la constitución consagra los derechos fundamentales de la persona en su título primero ya considera «más importantes esos derechos que a la propia Constitución» puesto que los reconoce anteriores a su reconocimiento legal; y 2. Que elevar el derecho cultural de un pueblo al rango de los derechos sustantivos referentes a la identidad personal es un error conceptual profundo al suponer que la identidad de un pueblo es del mismo rango sustantivo que la de la persona (Cfr. **T. PÉREZ VEJO**, *Nación, identidad nacional y otros mitos nacionalistas*, Ediciones Nobel, Oviedo, 1999).

¹⁴ Declaraciones como la del arzobispo **MARTÍNEZ SISTACH** equiparan implícitamente en la doctrina de la Iglesia «los derechos de las personas y de los pueblos». Nuestro comentario presupone que los textos leídos en los periódicos reflejan bien el contexto en que se incluyen. Si es así, esa continua equiparación es conceptualmente insostenible. La persona tiene sustantividad moral. Eso no ocurre con las culturas ni con los pueblos. Elevar el derecho cultural o político de un pueblo al rango de los derechos sustantivos de la identidad personal revela un grave error conceptual, rigurosamente denunciado por **JUAN PABLO II (Karol WOJTYLA, 1920-2005)**, en *Memoria e Identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*, Ed. La Esfera de los Libros, Madrid, 2005, *passim*.

nacionalismo estatalista identitario, y el socialismo radical que concibe la independencia nacional como medio de concretar su voluntad de poder al servicio de una sociedad socialista. Desenlazados de su sentido originario, el tradicionalismo, travestido de radicalismo democrático, y el igualitarismo estatalista, alimentándose de un voluntarismo nacionalista autodeterminante, convergen por los extremos del círculo transformados ambos en radicalismo identitario y comunitarista. «Radicalización izquierdista», pero también «fascista», al menos, en el sentido en que **PLESSNER** comprueba que los radicalismos comunitarios, sean de derechas o de izquierdas, llegan a solaparse.

Situado el contexto del tema, es de advertir que muchos de los problemas derivados de los conflictos culturales que se producen en una organización democrático-formal del Estado proceden en gran parte de presupuestos comunitarios radicales, lo que implica por sí solo utilizar como políticos procedimientos incompatibles con la misma normalización de la democracia. Al menos, eso es lo que tratamos de mostrar: el carácter irracional, antijurídico y antidemocrático del proceso que adoptan los radicalismos comunitarios, tanto de izquierda como de derecha, anteponiendo la identidad comunitaria a la identidad personal como condición de la democracia, de modo que se considera «políticamente correcto» sacrificar a los individuos disidentes con tal de preservar la identidad del grupo, identidad que se concibe como condición previa para establecer una democracia futura.

Hay que tener en cuenta que el concepto de democracia, como forma de organización del Estado, es indiferente a la identidad de los grupos que lo componen. El que un Estado corresponda a uno o varios pueblos o identidades culturales es un hecho coyuntural o histórico, no teórico ni práctico. La garantía de que las identidades parciales sobrevivan libremente (y el Estado es sólo una entre muchas posibles) *depende de que el sistema de procesos, limitaciones y garantías democráticos permita a las personas identificarse o vincularse libremente con las instituciones y manifestaciones culturales de su grupo de pertenencia*. Justamente, lo que distingue al Estado democrático en el que el poder político queda delimitado por el Derecho, es que la limitación del poder asegura que cada ciudadano pueda permanecer en su identidad social de origen, convivir de acuerdo con las instituciones que definen o distinguen esa identidad o adoptar una identidad nueva siempre que haya un respeto a las condiciones elementales de la identidad personal. Eso significa que los derechos de los ciudadanos no están ligados a una identidad previa de la identidad comunal, no proceden ni emanan de la comunidad ¹⁵ cultural o social, sino que proceden de su condición de *ciudadano*, del hecho de que su identidad personal no está determinada por la del grupo.

¹⁵ Utilizamos la expresión «comunidad» en el mismo sentido de **PLESSNER**, como *Gemeinschaft* en contraposición a *Gesellschaft*, es decir, siguiendo la distinción, ya clásica, de **Ferdinand TÖNNIES** [Cfr. **Hans PLESSNER**, *The limits of community. A critique of social Radicalism*, Humanity Books, New York, 1999 (V.O., *Grenzen der Gemeinschaft. Ein Kritik am Sozial Radikalismus*, Berlin, 1924)].

Sustitúyase aquí «cultura occidental» por «cultura oyente» y «cultura autóctona» por «cultura sorda», e infiéranse las pertinentes conclusiones, que podrían justificar, ontológica y plenamente, una consideración de la discapacidad como «déficit de ciudadanía», incompatible con su conceptualización intrínseca como «valor cultural diferenciador». Consideración «ciudadana» que justifica, jurídica y éticamente, la adopción de «medidas de acción positiva» para potenciar aquello que, aun diferenciándonos, nos iguala, como es el aprendizaje y uso de la lengua de señas como instrumento de acceso al ejercicio de los derechos del ciudadano sordo señante.

3. TIPOS DE IDENTIDAD: IDENTIDAD SOCIAL, IDENTIDAD MORAL E IDENTIDAD PERSONAL

Por «*identidad social*» se entiende el entorno de prescripciones y normas comunitarias que componen la *tradición* en que se fragua la personalidad: la pertenencia del individuo a una comunidad de convivencia culturalmente identificable a partir de rasgos históricos y transgeneracionales como la religión, *la lengua*, la cultura, la raza.

Por «*identidad moral*», el ámbito social de referencia al que se extiende la responsabilidad moral de la persona. Coincide con cierta noción de «identidad» expuesta por TAYLOR: «Consideremos lo que entendemos por “identidad”. Se trata de “quién” somos y de “dónde venimos”. Como tal, constituye el trasfondo en el que nuestros gustos y deseos, y opiniones y aspiraciones, cobran sentido. Si algunas de las cosas a las que doy más valor me son accesibles solo en relación con la persona que amo, entonces esa persona se convierte en algo interior a mi identidad»¹⁶. El punto crítico de la diferencia con la identidad social, por decirlo así, está en que la «personalidad social» se construye o se produce en un hábitat o en un entorno a partir del cual se engendra la «identidad moral», en conflicto o en identificación total o parcial con los valores del hábitat, y por eso la identidad social es variable y revisable por la personalidad moral¹⁷. La primera alude al enraizamiento social de la persona (en una cultura simple o sincrética, un entorno concreto, una lengua, una moral o una religión)¹⁸. La segunda, al hecho de que cada persona tenga su autonomía moral dentro de su grupo social y respecto de

¹⁶ Cfr. Charles TAYLOR, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1993, p. 70 (V.O., *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton University Press, 1992).

¹⁷ Cfr. TAYLOR, 1996, cit., cap. 2.

¹⁸ Habría que preguntarse por qué otras adscripciones producen identidades tan leves que no son reconocidas como tales, como la pertenencia a una empresa, a un partido político, a una profesión o la situación de clase social a la que antaño, en una sociedad estamental se dio tanta relevancia. Este aspecto desborda nuestro propósito pero, por simplificar, cabe decir que son objetivaciones de proceso social que no forman parte de la subjetividad del «mundo de la vida», a la que la sedicente teoría de la «Comunidad, Sorda» parece querer retornar (Cfr. Luis NÚÑEZ LADEVÉZE, *Ideología y libertad*, Ed. Noesis, Madrid, 1995, pp. 250 y ss.. En el mismo sentido, ITURMENDI MORALES, 2005, cit.).

cualquier otro grupo social posible, superándose así equívocos conceptos de «minoría» y de «cultura».

Por una parte, el concepto mismo de «minoría», tan discutido antaño por la doctrina, ha sido configurado casi unánimemente en el ámbito del Derecho internacional en torno a los elementos esenciales de la misma: *La minoría constituye un grupo humano inferior en número al resto de la población del país, cuyos integrantes residen de modo permanente en el territorio de un Estado determinado y que posee unas características propias de naturaleza histórica, étnica, religiosa y/o lingüística que le dan una identidad cultural propia y lo diferencian del resto de la población, y más en concreto de otros grupos humanos dentro de dicho Estado.*¹⁹

Los caracteres que determinan la existencia y definen la «identidad» de ese grupo «minoría» son, pues, de dos clases: Unos, *objetivos*, como la posesión de valores o elementos diferenciadores religiosos, lingüísticos o, más en general, étnico-culturales, o una combinación de los anteriores, con una marcada *perspectiva histórica o generacional*. Y otros, *subjetivos*, como la libre voluntad de los miembros del grupo de persistir en sus diferencias con respecto al resto de la población con la que conviven y preservar así, culturalmente, la existencia y la identidad del grupo como tal.

El planteamiento político sobre la nación y las diferentes concepciones vinculadas al auge del nacionalismo no tuvieron en cuenta la situación de las minorías. En esta línea, la concepción racionalista francesa y la concepción romántica alemana acerca del Estado-nación son las claves del olvido doctrinal y de la marginación política de las minorías.

La concepción democrático-racional de la Nación, que se desarrolló en Francia y se extendió a otros países, tenía básicamente un contenido político que no incluía las cuestiones relativas a la identidad cultural, de manera que el reconocimiento de los derechos de los ciudadanos frente al Estado era independiente de la identidad de esa sociedad, aunque se pusiese en conexión los conceptos de lenguaje, de nación y de interés nacional. Esta concepción racionalista francesa se expresa en la obra de **SIÈYES**, que identifica la nación con el Estado y la lengua: «*Una nación, un Estado, una lengua*», cuyo posterior trasunto nazi se expresó con las cuatro “S” mayúsculas: «*ein Sitte, ein Stammen, ein Sprache, ein Siedlung*» -“*una Costumbre, una Estirpe, una Lengua, un Territorio*”-.

El Estado-nación es, para la teoría racionalista francesa, el lugar de expresión de la voluntad general nacida del contrato social, concluido voluntariamente por los hombres, sin una vinculación expresa con un territorio o unas etnias. Por su lógica, es unitario e indivisible, rodeándose progresivamente de elementos litúrgicos (por lo tanto, meramente culturales) de

¹⁹ Cfr. **Fernando M. MARIÑO MENÉNDEZ et alii**: *La protección internacional de las minorías*, Ed. Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, Madrid, 2001, pp. 85 y ss.

unificación (fiesta nacional, guardia nacional, educación nacional, panteón nacional, armada nacional, *lengua nacional*, etc.), en detrimento de las minorías, al basarse en una concepción del principio de las mayorías que no sirve a las minorías, y que también es cultural, política y jurídicamente asimilador y centralista. Ello no obstante, lo cierto es que la concepción francesa sobre la pertenencia subjetiva a una nacionalidad o a una minoría favorecerá, a mediados del siglo XIX, el fundamento de la protección de las minorías, como sustitutivo frente al surgimiento de las nuevas «nacionalidades etnocentristas», causantes de la desmembración de los imperios turco y austrohúngaro y de la consolidación de la nación alemana.

La concepción romántica e idealista alemana de la nación es muy distinta de la francesa y, desde luego, mucho más perjudicial para los derechos de las minorías. Según esta concepción, la nación es algo natural, resultado de la «idiosincrasia» o «manera de ser» –«*wesen*»-, que se afirma por la acción inconsciente de una fuerza interior, de un instinto histórico, natural y popular –«*Volksgeist*»-, que configura a la comunidad nacional –«*Volksgemeinschaft*»- como un ente «orgánico» no sólo superior a los individuos («*tú no eres nada, la nación lo es todo*»), monarcas incluidos, sino que también es independiente de su voluntad general –democrática- y que se manifiesta por la lengua y las costumbres, transmitiéndose inconscientemente por los mitos y ritos históricos y las canciones populares, a través de la sucesión de generaciones.

Esta concepción histórico-organicista de la nación conducirá a un despertar del «sentimiento nacional» y del nacionalismo, basado fundamentalmente en el «espíritu del pueblo» o «alma colectiva» –«*Volksgeist*»-, como reflejan las obras de autores como **HEGEL**, **FICHTE**, **SAVIGNY**, **SCHELLING**, **SCHOPENHAUER**, **NIETZSCHE** y otros. Sus concepciones de la nación, basadas en el «alma colectiva», eran negativas para las minorías puesto que, como señalara **FICHTE** en su *Discurso a la Nación Alemana*, parten de la base de que «*el que habla la misma lengua pertenece al todo... [y] dicho todo no admite en su seno ningún pueblo de otro origen o de otra lengua, ni quiere mezclarse con él*». Y esa concepción totalitaria tiene la consecuencia inmediata de la «*fulminante exclusión o, al menos, discriminación, de quien no responde o comparte las señas de identidad del todo*». Talmente como más de una vez se ha llegado a hacer dentro de la propia «Comunidad Sorda», desde la trasnochada dirección de su organización asociativo-representativa.

Frente a estos dos tipos de identidad, social y moral, la «*identidad personal*», (entendida como el conjunto de condiciones que permiten a un individuo considerarse un ser humano igual y al propio tiempo diferente de los demás: individuo de una especie distinta de cualquier otra, es decir, persona humana o moral ²⁰), no se construye ni social ni personalmente, ni se extiende

²⁰ La ética social ha acentuado recientemente el interés por la pertenencia del individuo humano a la especie humana. [Cfr. **Jürgen HABERMAS**, *El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?*, Ed. Paidós, Barcelona, 2002 (V.O., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001)].

como responsabilidad asumida durante la experiencia de la vida, sino que se posee *ab initio* por ser miembro de una especie, la humana, y tiene una base genética y es, por ello, al mismo tiempo universal y concreta. No puede ser objeto de transacción o de reconocimiento porque es presupuesto de ambos ²¹. Distingue al individuo humano como miembro de una especie, la humana, y no como miembro de un grupo dentro de ella, y se muestra en la capacidad potencial de adaptarse a uno u otro entorno, de hablar una u otra lengua y de concebir uno u otro proyecto. Es el sentido en que se puede decir que la vivencia, la responsabilidad y la conciencia son personales e intransferibles ²². Así, pues, la identidad personal distingue a toda persona dentro del grupo al que pertenece y la hace distinta a todos los demás miembros distintos del grupo, y eso que la distingue dentro del grupo social de pertenencia como persona individual es lo mismo que la distingue con relación a cualquier otro grupo, allá donde vaya o se relacione.

La identidad personal no varía por el hecho de que se adopte como término de la relación el endogrupo o el grupo extraño ²³. Dicho de otro modo, la identidad personal es integral, y tiene valor universal *erga omnes*, una persona es la que es, y no otra, aunque cambie de relaciones sociales, de religión, *de lengua* o de costumbres. Podría decirse que un converso o un renegado sólo parcial o metafóricamente cambia de identidad, pues su identidad personal permanece íntegra: sigue siendo la persona que es, que sufre, que llora, que ama o que odia,

²¹ Este argumento está contenido ya en la objeción que formuló **CASSIRER** contra las explicaciones convencionalistas y contractualistas del origen del lenguaje y de la sociedad: «claro está que se incurre con ello en un círculo vicioso fácil de descubrir. Un convenio sólo puede concertarse, en efecto, por medio del lenguaje y del discurso, del mismo modo que un contrato no puede nacer ni prosperar, no tendría sentido ni vigencia, más que en el seno del Derecho y del Estado». [Cfr. **Ernst CASSIRER**, *Las ciencias de la cultura*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1951, la cita en las pp. 79-80 (V.O., 1942) e *Íd.*, *An Essay on Man*, Yale University Press, New Haven, 1944, pp. 32-35].

²² Justamente el fenómeno de la comunicación y de la comprensión consiste en hacer participar a otro en una vivencia que no son las suyas. Los fenómenos de la comunicación y de la comprensión son la base para afirmar que «el mundo vital es siempre al mismo tiempo un mundo comunitario que contiene la existencia de otros», en **Hans-George GADAMER** (1977-1992, Vols. I y II), *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Madrid, 1977, Vol. I, p. 310 (V.O., Ed. Paul Siebeck, Tübingen, 1975-1986). Eso presupone que cada uno posee una identidad óptica no comunicable. La comprensión entre personas presupone la identidad personal de quienes se comprenden. «Lo vivido es siempre vivido por uno mismo y forma parte de su significado el que pertenezca a la unidad de este “uno mismo” y manifieste así una referencia inconfundible e insustituible el todo de esta vida...» (*id.*, *ibid.*, p. 103). En este sentido, cada persona es independiente del entorno y adaptable a cual quiera. Por ello, esta «identidad» es, a la vez que «personal», también «universal» (coextensiva con ser miembro de la especie humana) y que de su consideración se puede llegar a determinar el concepto de «dignidad de la persona» entendido, no como «como dignidad de la persona en una cultura», sino como «dignidad de toda persona» por pertenecer a la comunidad humana. [Cfr. **Hans-George GADAMER** (ed.), *Das Problem der Sprache*, München, 1967, y **Jürgen HABERMAS**, *Theoria des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2ª ed., 1986 (hay ed. en inglés, Polity Press, Cambridge –U.K.–, 1991), *passim*]. Sólo así se explica el valor universal de «igualdad» que se reconoce en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en las Constituciones modernas (Cfr. art. 14 de la Constitución española).

²³ **TAYLOR** se plantea el problema con relación a la pérdida del «marco de referencia» que da sentido a los proyectos morales personales: «Es lo que llamamos una “crisis de identidad”, una forma de aguda desorientación que la gente suele expresar en términos de no saber quiénes son... Una dolorosa y aterradora experiencia» (Cfr. **TAYLOR**, 1996, cit., p. 43). Con todo, la persona no pierde su identidad personal y puede recuperarla incluso en otro marco. El fenómeno de la «conversión», por ejemplo, puede interpretarse como la sustitución de un marco referencial por otro. Las «crisis de identidad» presuponen que quienes las sufren poseen una «identidad» que les permitiría superar la crisis. Pero esto no quiere decir que la «identidad» no presuponga siempre un «marco referencial», sino que el «marco» no es el constituyente de la identidad personal, puesto que puede variar.

aunque sufra o llore por cosas distintas o ame u odie cosas diferentes a las que antes amaba u odiaba. En consecuencia, la identidad social es parcial y relativa, y la identidad moral llega hasta donde llega la responsabilidad personal. En cambio, la identidad personal no es relativa y es constitutivamente previa a la personalidad del agente moral. Si la persona cambia de identidad social o moral no pierde ni cambia su identidad como persona. Pero que el grupo cambie de identidad significa que la pierde: por ejemplo, una comunidad de lengua o una religión dejan de ser la lengua o la religión que eran: el español no es el latín, ni el protestantismo es el catolicismo, pero la persona que se hizo protestante o católica sigue siendo la misma persona que antes de convertirse, tan idéntica persona como antes de cambiar aunque cambie su identidad social o su identidad moral ²⁴.

En consecuencia, los derechos humanos universales, es decir el ámbito de protección jurídica incondicional frente a la organización política y frente a terceros, se basan en el reconocimiento positivo de la ***primacía de la identidad personal sobre toda clase de identidad comunitaria***, por eso son universales, no parciales, y no dependen de las instituciones ni de la valoración de un grupo concreto. Esta tesis se puede expresar negativamente del siguiente modo: el reconocimiento político, jurídico o social de las comunidades no tiene en ningún caso primacía sobre el reconocimiento de las personas fuera y dentro del grupo, es decir, las políticas de reconocimiento y las aspiraciones a la autodeterminación no tienen primacía sobre el reconocimiento de los derechos humanos universales. ***En ningún supuesto, pues, la pretensión de reconocimiento o de autodeterminación de una etnia o una comunidad basada en la uniformidad cultural o lingüística puede legitimar el uso de la coacción contra las personas ni la complacencia más o menos disimulada con esa coacción***, a menos que lo que esté en juego sea la supervivencia de las personas dentro del grupo que aspira al reconocimiento o a la autodeterminación, en cuyo caso ***se trata de un caso de legítima defensa de las personas cuyos derechos humanos se ven amenazados o agredidos por su pertenencia al grupo, pero no de un derecho humano del grupo o de la comunidad en cuanto tal***.

Pero cuando se parte de un concepto de identidad, implícito o explícito, que antepone la identidad de la comunidad de pertenencia a la identidad de la persona, se está legitimando el recurso a métodos de violencia política, cultural o social que van más allá de la autodefensa para pasar a constituirse en lo que **Giovanni SARTORI** llamaba «*servidumbre de la etnia*». Y cuando se convive en una sociedad equiparando la coacción étnica con la de quienes la sufren por oponerse a ella o por oponerse políticamente a las aspiraciones autodeterminantes de

²⁴ Ver más adelante la distinción de entre «identidad primaria» o «universal» e «identidad étnica». La distinción es correlativa con la que distingue entre «identidad personal» y «social». En la práctica significa lo siguiente: que un inmigrante pierda su identidad comunitaria por dejarse influir por la de la sociedad a la que emigra es una preferencia, una decisión personal. Tan legítimo es que conserve su tradición como que la pierda y tan ilegítimo es que se le obligue a conservarla como a perderla. Esta es, y no otra, la profunda conexión entre los valores constitucionales de «igualdad» y «libertad».

quienes coinciden con las pretensiones coactivas, se está colaborando con la coacción por mucho que se diga lo contrario, porque el rechazo a la situación de servidumbre será sólo aparente y meramente verbal. Esto ocurre cuando los movimientos de liberación (nacional, grupal, étnica, etc.) conciben su pretensión de autodeterminación como un derecho humano colectivo y la identidad relativa del grupo como una especie de derecho inalienable a la autonomía y a la identidad del grupo, independientemente de que esa pretensión sea controvertida o no compartida, y de que el sistema legal garantice el ejercicio de los derechos personales. Se puede llegar regresivamente entonces a concebir una forma colectiva basada exclusivamente en el rasgo de «la comunidad de descendencia o de pertenencia», discriminando o excluyendo a quienes no la comparten o no la consideran incompatible con otras formas organizativas de la Sociedad y soslayando, en suma, que, como dice **HABERMAS**, «*la nación de ciudadanos encuentra su identidad no en rasgos comunes de tipo étnico-cultural, sino en la praxis de ciudadanos que ejercen activamente sus derechos democráticos de participación y comunicación*»²⁵.

4. DE LA ÉTICA COMUNITARIA A LA ÉTICA DE LA ESPECIE HUMANA

Aquí tenemos, pues, dos aspectos que entran en juego en la era de la «mundialización» y de la «Sociedad del Conocimiento», cuando las culturas locales, a través de la acción del mercado, de los fenómenos migratorios y de las incitaciones de una televisión mundializada, se hacen o pueden hacerse poco a poco más permeables a una forma de cultura concreta que tiende a ser dominante, basada en la producción industrial y en la facilidad de las telecomunicaciones; cuando los pueblos también comienzan a ser permeables porque las razas tienden a mezclarse, las culturas a confundirse, los lenguajes a traducirse; pero, sobre todo, porque a causa de las incitaciones de la televisión y de la multiplicación de los accesos que facilita la Internet, quien desea algo que en su lugar no encuentra, toma el petate o la patera y va a buscarlo en otra parte. El mundo se abre así, con dificultades, a una «Comunicación Global», por encima de las diferencias de los lenguajes y las culturas, y es la tecnología comunicativa la que lo abre sin que ninguna fuerza humana pueda evitarlo. Tampoco el Derecho puede, no ya evitarla, sino ni siquiera regularla eficazmente. Así, pues, estamos en una zona de confluencia y de lucha entre las exigencias abstractas y tal vez más universales de la mundialización, y las motivaciones arraigadas, ancestrales y caprichosas derivadas de la tendencia a conservar los localismos. ¿Hay un derecho a conservar esas identidades locales?

²⁵ Cfr. **Jürgen HABERMAS**, *Facticidad y validez*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 622 (V.O., Ed. Surhkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992).

Naturalmente que hay tal derecho, pero no es un derecho incondicional, ni incontrovertible ni un derecho humano en el sentido de universal. Hay, pues, que precisar tres cosas a fin de evitar equívocos. En primer lugar, el propio grupo cultural puede perder toda o parte de su identidad mezclándose con otro sin que ello derive en malestar para nadie. De ello se deriva, en segundo lugar, que el derecho a preservar la identidad cultural, étnica, religiosa, lingüística del grupo no es equivalente al derecho del grupo constituirse como Estado-nación o cualquier otra fórmula jurídica que le erija en exclusivo administrador de los derechos personales de sus miembros. Y en tercer lugar, que es un derecho renunciable y compatible con su contrario, cosa que no ocurre con los derechos humanos universalmente aplicables a cada uno de los individuos de la especie por el hecho de pertenecer a la especie humana. Por lo tanto, en el caso de que sea fuente de conflicto, el derecho a preservar la identidad del grupo o a convertirla en un derecho más o menos inalienable de autodeterminación o de autonomía no puede prevalecer a costa de los derechos universales, que son incondicionales y han de reconocerse a todas las personas por el mero hecho de serlo.

Estos corolarios se basan, según nuestro punto de vista, en que la expresión «identidad» pierde gradualmente contenido cuando se aplica desde las personas a los grupos sociales. Dicho más sucintamente: no es el mismo tipo de identidad la de la persona que la del grupo. Muchas veces se habla de «identidad» como si los predicados a que se aplica fueran equivalentes. Pues bien, las identidades étnicas, lingüísticas y culturales son naturalmente relativas, porque permiten fusiones, intercambios y graduaciones. La identidad de la persona es, en algún sentido, óptica o, al menos, trascendente a esas identidades relativas. El mestizaje es la prueba empírica de que la identidad racial es permeable. Hablar de identidad de culturas es también hablar de una identidad relativa, condicionada y permeable. En suma, no hay identidades culturales, étnicas, lingüísticas, morales o religiosas absolutas e incondicionales, y no hay, por tanto, derechos absolutos o incondicionales a preservar o mantener una identidad comunitaria cuando, por definición, ésta es relativa. Al contrario de lo que ocurre con una raza o una cultura, una persona puede mezclarse con otra, sin que por ello pierda su identidad personal. Incluso en la mezcla más profunda, que es la sexualmente procreadora, el resultado no es una simbiosis de dos, sino un tercero distinto.

Más nítida e impermeable parece, sin embargo, la identidad dentro de la «especie». La palabra «especie» que usamos la tomamos prestada aquí tanto de **ARISTÓTELES** como de **HABERMAS**. Hasta el descubrimiento de la biogenética se puede decir que **ARISTÓTELES** tenía una razón indiscutible. El evolucionismo parece quitársela, pero no acabó en el fondo de socavar el concepto aristotélico de «especie» porque no pudo doblegar el concepto de «forma». Pertenecer una cierta especie, por ejemplo «perro», era, según el Estagirita, incompatible con

pertenecer a la especie «hombre»²⁶. No pueden comunicarse genéticamente. Pero actualmente es la tecnología genética, no la evolución espontánea y natural de las especies, la que puede trastocar las irreductibles diferencias entre ellas.

De estas delimitaciones se desprende, al menos eso tratamos de mostrar, que el derecho a mantener la diferencia del grupo dentro de un Estado democrático no puede confundirse con una especie de derecho humano a preservar la identidad de ese grupo como si se tratara de una subespecie natural del Estado. La razón estriba en que el derecho humano ha de ser universal y la preservación social del grupo solo afecta al grupo, el cual, por definición, no es universal, sino parcial. Afrontamos otra vez un problema complejo: simultáneamente pretendemos preservar la identidad religiosa, moral, social, lingüística o cultural del grupo, lo cual es ecológica o políticamente 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 sin exclusión y solo a los individuos, lo que equivale a predicarlos de la especie como conjunto. Se aplican, por tanto, a la especie humana como comunidad y no a las distintas comunidades que se agrupan en la especie humana. En eso consiste la «igualdad humana» como base de una ética común de la especie²⁷. Una idea que la Ilustración hizo suya, pero que fue transmitida, porque le era inherente, 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»²⁸.

Curiosamente, este debate 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 expansión²⁹. Porque esos radicalismos que exaltan la identidad grupal en nombre de presuntos derechos democráticos del grupo a su autodeterminación son los mismos

²⁶ Justamente por este motivo, porque la «especie humana» se halla amenazada por el desarrollo de la investigación genética, HABERMAS ha propuesto reflexionar sobre una «ética de la especie». Cfr. HABERMAS, 2002, donde *discute el derecho de los padres a decidir la identidad genética de sus hijos*. Aplíquese esto al debatido, incluso celebrado y, desde luego, éticamente aberrante, caso de dos lesbianas sordas de Washington que decidieron inseminarse con semen de varón sordo con la declarada intención de tener hijos sordos.

²⁷ Especialmente HABERMAS, pero también sobre aspectos concretos puede verse Victoria CAMPS, *Una vida de calidad*, Ed. Ares y Mares, Barcelona, 2003, y, más recientemente, Xavier SÁDABA, *Principios de bioética laica*, Gedisa, Madrid, 2004.

²⁸ Sobre la idoneidad y sentido preciso de estos conceptos de «comunidad» y de «comunidad humana» seguimos la escasamente conocida y antes citada obra de PLESSNER.

²⁹ Este asunto se trata más detenidamente en Luis NÚÑEZ LADEVÈZE, *La ficción del pacto social*, Ed. Tecnos, Madrid, 2000, *passim*.

que, con sus actitudes fanáticas sobre los planteamientos reivindicativos igualitarios, abren la puerta a la «eugenesia liberal del mercado», mientras tratan vanamente de poner fronteras a la globalización del mercado.

Por eso, la apelación de **HABERMAS** a una ética de la especie puede tener sentido también para tratar este problema de las identidades comunitarias. La referencia a esa ética presupone implícitamente la primacía de la especie humana sobre los grupos y la de la identidad de los individuos de la especie humana sobre las identidades comunitarias de convivencia en que se socializan. Por decirlo de otro modo, **HABERMAS** trata de resolver un problema ó 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 sólo somos diferentes en la medida en que pertenecemos a uno u otro grupo o somos personas diversas. Por tanto, el derecho humano no puede ser comprendido como el derecho del grupo que agrupa a los diferentes de otros grupos, o lo que es equivalente, no puede haber derechos humanos de los grupos. El derecho a la diferencia en tanto derecho humano (no en cuanto condiciones de preservación) no lo es del grupo, sino de todos y cada uno de los miembros que lo componen

30 .

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. Aceptamos que los hábitos culturales y los rasgos sociales aprendidos en una comunidad de convivencia identifican a sus integrantes como «miembros sociales», pero rechazamos que los identifique como «personas» o como «seres morales» o como miembros de una especie determinada. Es decir, identifica a los individuos en lo mutable, modificable, permeable, relativo, pasajero, etc., pero no los hace personas aunque les suministre fuentes y

³⁰ 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 es 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 razones prudenciales pueden delimitar qué ha de ser moralmente más conveniente al bien común; las mismas razones de prudencia, e incluso de preservación, que aconsejan la necesidad de que las personas sordas -al constituir una minoría cultural, educativa y económicamente débil y marginal- deban aprender la lengua oral de la sociedad global a la que pertenecen, sin perjuicio de que en sus relaciones intersubjetivas usen, porque lo necesitan y porque tienen pleno derecho a ello, las lenguas de señas.

motivos en los que prenda su fungible identidad social y su variable identidad moral ³¹. Pero lo que importa en última instancia es que la condición de persona moral y la dignidad de la persona es independiente de las fuentes en que ha bebido o motivos que han nutrido esa identidad social o moral.

Para terminar este capítulo, nos referiremos 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, los radicales «comunitaristas identitarios», quienes adoptan el punto de vista de que la persona es una mera construcción social y afirman 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 lengua* o 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 tradicional o religioso, basan su oposición a la modernidad en el carácter abstracto de la universalidad, aceptando de un modo u otro el punto de vista constructivista que relativiza los aspectos universales de la persona: Se es persona, se dice, porque el individuo se formó y se compenetra con una comunidad, hay derechos porque previamente hay instituciones que permiten reclamarlos y protegerlos, de manera que sin institución concreta no hay derecho humano ³². 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 y relativas. Las fuentes del «yo» son culturales, pero la raíz última del «yo» personal trasciende a la cultura y si no procede de ella es porque se integra en la naturaleza de la especie ³³. 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

³¹ «La identidad étnica de una persona no constituye su identidad primaria... Todos los seres humanos son portadores de una naturaleza humana universal como personas: todos poseen igual valor desde la perspectiva democrática (y cristiana), y todas las personas, como tales, merecen igual respeto e igual oportunidad de autorrealización... una persona tiene el derecho de exigir igual reconocimiento ante todo en primer lugar en razón de su identidad y potencial humanos universales y no principalmente sobre la base de una identidad étnica. Nuestra identidad universal como seres humanos es nuestra identidad primaria y es más fundamental que ninguna otra identidad particular, 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. ROCKEFELLER, en «Comentario» a TAYLOR, 1993, cit., pp. 124-125. Cfr. NÚÑEZ LADEVÈZE, 2000, cit.).

³² Sutil y brillante la crítica de Steven LUKES: «defender los derechos humanos no significa simplemente proteger a los individuos. También significa proteger las actividades y relaciones que hacen sus vidas más valiosas, actividades y relaciones que no pueden concebirse reductivamente como simples bienes individuales». De acuerdo, si se admite el principio regulativo de reciprocidad: *siempre que ese hacer más valiosa su vida no impida a los demás hacer más valiosa la suya*, pues 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, *De los derechos humanos*, Ed. Trotta, Madrid, 1998, p. 39).

³³ Tratamos 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» hablamos, pues, de «lenguaje» y en lugar de «naturaleza», hablamos, pues, de «género humano».

normativos en que se desenvuelve ³⁴. Así lo entendió **ARISTÓTELES** en su *Política*, al afirmar que el hombre es el único animal capaz de crear y modificar normas e, incluso, de desobedecerlas.

Somos universalmente iguales sólo si se considera que cada individualidad personal se integra igualmente en la comunidad existencial de seres humanos. Esto ya lo vio **KANT** de modo parecido, aunque no lo expresara de esta manera: *El sujeto del derecho a la diferencia en tanto derecho humano, es el individuo* -la persona-: es el derecho a mantenerse adherido al grupo que se diferencia o distingue de otro grupo, es decir, es el derecho a que las identidades relativas no sean agredidas, pero eso no significa que haya derechos humanos colectivos a los que los grupos puedan apelar para evitar su mezcla o su confusión con otros grupos. Este es un asunto que afecta a los problemas sociales derivados de la inmigración, el plurilingüismo y otras formas de diferenciación social, ya que toda delimitación cultural, religiosa, étnica, biológica o lingüística nos diferencia, nos agrupa, nos discrimina, nos segrega en el interior de la identidad común que se produce por la pertenencia a una misma especie, la humana ³⁵.

5. RELACIÓN ENTRE IDENTIDAD Y DERECHOS HUMANOS

Entonces, ¿no hay derechos universalmente aplicables a las comunidades culturales de convivencia? Los hay si son aplicables simultáneamente a todos los pueblos, pero no puede haberlos de un pueblo particular porque entonces no sería universal. Ni siquiera el derecho del grupo a la supervivencia cultural puede compararse al derecho de la persona a vivir en libertad. El derecho de las personas de autodefensa y a vivir en libertad 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). Por eso *cabe hablar de un derecho de autodefensa o de supervivencia del pueblo o del grupo cuando las personas son amenazadas*

³⁴ No es necesario recurrir al concepto de «naturaleza» para supeditar la identidad cultural y social a la identidad personal como hace **ROCKEFELLER** en el párrafo antes transcrito: «Ser persona significa ser una fuente autónoma de que hay algo en él y solo en él que lo individualiza en la medida en que es **más que** una simple encarnación del tipo genérico de su raza y de su grupo» (Cfr. **Émil DÜRKHEIM**, *De la division du travail social*, Paris, 1930, p. 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 comunicantes.

³⁵ Éste es un modo de afrontar el problema que señala **TAYLOR** cuando distingue dos clases de liberalismo, el universalista y el comunitario: o... «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» (Cfr. **TAYLOR**, 1993, cit., p. 67).

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. Así, *tan grave es que se margine a un sordo porque, pongamos por caso, libremente decida usar la lengua de señas, como que se le excluya o repudie porque, también libremente, opte por una comunicación oral o escrita.*

Los derechos universales han de ser, pues y 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 y en cada uno de sus miembros simultáneamente. Por lo demás, la pretensión de imponer una determinada «identidad cultural», sería incompatible 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 social y relativo, una situación histórica o una aspiración cultural o política, (bien entendido que hay una diferencia considerable entre partir de una «situación» o un precedente históricos ya definidos, y manifestar una «aspiración» de construir una comunidad futura a partir de precedentes difusos o discutibles, tales como los que se pretenden construir con la teoría y la praxis de la sedicente «Comunidad Sorda»).

Entonces, ¿dónde está la identidad entendida, no como diferencia de pueblo, sino como igualdad de todos los miembros de todos los pueblos? La identidad va directamente, sin mediaciones, de la «especie hombre» al «individuo humano» y directamente del «individuo humano» a la «comunidad de los hombres». Ésas son las identidades básicas, *incomunicables hacia el exterior*: los miembros de la especie humana no se mezclan con los de otras especies para formar una especie híbrida; y *comunicables dentro de sí*: todos los individuos de la raza humana pueden mezclarse unos con otros para perpetuar la especie. Tales son, pues, las identidades primarias y universales, las identidades que tienen como sujeto a los derechos humanos. Las otras identidades, secundarias, locales, comunitarias y relativas no pueden, por definición, ser sujetos de derechos humanos, porque la comunicación entre ellas puede significar mezcla, confusión, cambio. Las demás identidades de los pueblos son intertraducibles y comunicables. Comunicables en un sentido muy distinto de cuando decimos que los individuos se comunican. Los individuos se comunican sin transferir ni perder su identidad, por eso, la identidad propiamente dicha es la personal. Cuando una persona se comunica con otra no se mezcla con ella, no pierde parte de su identidad para adquirir la del interlocutor, sigue siendo ella misma. Y eso no ocurre ni con la raza, ni con el lenguaje, ni con la tradición ³⁶. Así, pues,

³⁶ «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» (Cfr. TAYLOR, 1996, cit., p. 374).

la «especie humana» 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 infiera en la identidad del hombre, *el derecho de toda persona a que se respete su identidad personal básica, su vida, su conciencia, su albedrío, su dignidad de ser humano*. Si las culturas pueden mezclarse sin problema, entonces no hay un derecho universal a la preservación cultural. Si hay derechos humanos, los hay en la medida en que hay identidad humana. Si afirmásemos que hay identidades respecto de las cuales la identidad personal es sólo relativa o subsidiaria, entonces estaríamos aceptando que hay derechos por encima de los derechos personales del hombre, y la expresión “derecho del hombre” no podría entonces servir como la última referencia universal del Derecho, ya que esta referencia incluiría el derecho de los grupos o de las comunidades en que se integra el individuo a someter su personalidad individual a la del grupo: “*Tú no eres nada, la nación lo es todo*” fue expresión angular de las ideologías jurídicas nazi y soviética. Pero eso implicaría que la personalidad no sea más que un accidente de la comunidad, y que la conciencia individual no sea más que un epifenómeno de una conciencia colectiva o un mero producto social, y hemos visto que esto no es así.³⁷

En caso contrario, habríamos de cuestionar si los derechos de la cultura o los derechos de la raza son superiores, como decían **GOBINEAU** e, implícitamente, los fanáticos nacionalistas y comunitaristas, o los integristas identitarios, al identificar los derechos parciales, y por definición no universales, del grupo, de la clase, de la raza, de la lengua o los culturales, con los humanos. Pero esa identificación es, como se está viendo, insostenible. *Justamente porque hay intercambiabilidad cultural y traducibilidad lingüística cabe proteger el derecho de la persona,*

*«Igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, de] 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» (Cfr. GADAMER, 1977, I, cit., p. 374). GADAMER expone en el primer párrafo el sentido de la alteridad de los otros que pertenecen a una tradición que no es la nuestra... Y después acepta que si el individuo no está solo (cultural o socialmente), las tradiciones cambian y no son «horizontes cerrados». Pero, sin embargo, el individuo sí es «cerrado» en el sentido en que no lo son las tradiciones: pensar es pensar uno y no pensar otro, la vivencia es vivencia de uno y no de otro. Justamente por eso, nos comunicamos y tratamos de comprender la vivencia del otro. El lenguaje, en suma, es el modo de hacer nuestro lo que no lo es. En parecido sentido se entiende el aforismo de WITTGENSTEIN: “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo” (Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Ed., Madrid, 1973, pp. 163 y ss.).*

³⁷ 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» (**INGLEHART**, 2000, cit., p. 14). Para una crítica ontológica del «constructivismo social» radical, cfr. **J. SEARLE**, *La construcción de la realidad social*, Ed. Paidós, Barcelona, 1997 (V.O., *The Construction of Social Reality*, Simon-Schuster Pub., New York, 1995).

de cada persona, a conservar su diferencia en el seno del grupo o a expresar su diferencia adhiriéndose a, o desligándose de, la comunidad a la que pertenece. Pero nadie está obligado a pertenecer a una comunidad contra su voluntad.

Se plantea entonces un problema que es mucho más importante que el de la preservación de la raza y la cultura. Dicha preservación no es necesaria en tanto en cuanto se respeten, es decir, se satisfagan y se cumplan, los derechos del hombre, que son los que se derivan de la relación entre individuo personal y especie humana, los que se deducen de la comprobación de que un individuo es, ante todo, miembro de la especie humana y no de ninguna otra. Lo que ponen, tal vez sin pensarlo, en duda, y dicho sea de paso, quienes defienden o equiparan los derechos de los animales a los del hombre.

Uno puede estar legítimamente orgulloso de pertenecer a una raza o una cultura, *pero su dignidad de hombre no procede de esa raza ni de esa cultura, sino del hecho mismo de poder sentir y comunicarse, pensar y relacionarse como ser humano con otros seres humanos, cualquiera que sea su raza, su lengua, su aspecto físico o su cultura y, en suma, de poder “elegir”.*

Así, pues, la identidad deja de ser relativa en la medida en que sea infranqueable la comunidad en que se asienta. La comunidad de la especie humana ha sido hasta hoy infranqueable. Ahora, con la evolución de la genética podría dejar de serlo. Pero, justamente, si hay algún derecho humano, es decir, un derecho que corresponda a todo hombre por el hecho de serlo y que, a la vez, pueda tener un sujeto colectivo de modo que debiera protegerse *erga omnes* a la misma altura en que se reconocen y se protegen los derechos individuales, es el que afecta a la identidad o a la integridad de la especie humana en su totalidad, en el sentido aristotélico. Y esa es la principal función de la Bioética.

Pero lo que importa reseñar aquí es que todas las demás identidades son relativas y franqueables, digámoslo así, por naturaleza. La comunidad de lengua y la familiar, que son las más constitutivas, lo son por definición. Por tanto, en relación con la ética y el Derecho, quedan supeditadas a los derechos humanos o individuales. Se trata de bienes o valores jurídicamente protegibles *siempre que queden supeditados a la libertad del individuo (como miembro de la especie) de conservar la adhesión o de desligarse del grupo cuando tenga conciencia o capacidad para hacerlo.*

6. APLICACIÓN AL DERECHO AL USO Y APRENDIZAJE DE LAS LENGUAS DE SEÑAS: «IDENTIDAD LINGÜÍSTICA» E «IDENTIDAD SORDA»

Con el término de «sordo» o «*persona sorda*» –ahora designado también con el piadoso eufemismo de «*persona con discapacidad auditiva*»- como nombre genérico que se aplica a todos los que sufren un impedimento de carácter acústico, se ha comprendido históricamente tanto al sordo congénito (llamados «*surdus a natura*» en época justiniana y posteriores, «*mudos*» en las Edades Media y Moderna o «*sordomudos*» desde finales del siglo XVIII hasta bien entrado el tercer cuarto del XX), como al «*hipoacúsico*» o «*duro de oído*», entendido como el que, habiendo tenido audición, la pierde total o parcialmente. Si bien ambas categorías de sordos presentan de hecho muy diferentes grados cuantitativos del defecto auditivo (medidos tanto en intensidad, por decibelios, como en frecuencia, por hercios), desde el punto de vista educativo y comunicativo existe entre ellos una diferencia cualitativa de importancia. Los sordos que lo son desde antes o al mismo tiempo de comenzar a aprender a hablar (prelocutivos o perilocutivos respectivamente), carecen de la memoria auditiva y, por tanto, del lenguaje sonoro, mientras que quien perdió el oído después de aprender a hablar -sordo postlocutivo- conserva esa memoria, en mayor o menor medida y dependiendo del grado de adquisición del lenguaje oral ³⁸.

En el mundo occidental, los vehículos de expresión y comunicación que más utilizan las personas sordas congénitas o prelocutivas entre sí, con independencia de que, en determinados casos, puedan usar en su relación con los oyentes el lenguaje hablado, escrito o la lectura labial, lo constituyen dos: el «*alfabeto manual*» (que, en rigor, no es propiamente un lenguaje autónomo y propio, sino expresión viso-gestual o notación espacial del alfabeto de la correspondiente lengua oral o, mejor dicho, de sus «*gramma*» escritos) y *la lengua o idioma propio de las personas sordas señantes*, conocido en español con los términos de «*lengua gestual*» o «*lengua de señas*», por milenaria y estulta ignorancia peyorativa «*lenguaje mímico*», o también, más vulgar y pleonásticamente por mala traducción al español de textos franceses e ingleses, «*lengua de signos*», cuando lo cierto es que todas las lenguas, desde un punto de vista estructuralista o «*saussuriano*», sólo se componen de «*signos*» (sonoros, escritos, ideográficos, gestuales, etc....) ³⁹.

Si decimos que el hombre «*es un ser que se comunica*», no aludimos a una propiedad característica del ser humano; también los demás animales se comunican. Pero si decimos que el

³⁸ Cfr. **Antonio GASCÓN RICA** y **José Gabriel STORCH DE GRACIA Y ASENSIO**, *Historia de la educación de los sordos en España y su influencia en Europa y América*, Col. «Por más señas», Ed. Universitaria Ramón Areces, Madrid, 2004, pp. XIX («Presentación de los autores») y 242.

³⁹ Cfr. **Antonio GASCÓN RICA**, *¿Señas o signos?, evolución histórica*, Barcelona, oct. 1998, página web de la Universidad Complutense de Madrid, www.ucm.es/info/civil/bardecom/docs/signos.pdf, Madrid, 1998; **José Gabriel STORCH DE GRACIA Y ASENSIO**, «Prólogo» a **Antonio GASCÓN RICA**, *Memorias de Juan Luis Marroquín, la lucha por el derecho de los sordos*, Col. «Por más señas», Ed. Universitaria Ramón Areces, Madrid, 2004; **José Gabriel STORCH DE GRACIA Y ASENSIO**, «El nombre de nuestra lengua (Reflexiones acerca de la polémica creada sobre la denominación de “lengua gestual”, “lengua de señas”, “lengua de signos”», Comunicación presentada al *Primer Congreso Ibero-Americano de Educación Bilingüe para Sordos*, Lisboa, 6-10 de julio de 1998, en www.ucm.es/info/civil/bardecom/docs/signa.pdf.

hombre se comunica inteligentemente, mediante el Lenguaje y mediante el Derecho, sí aludimos a propiedades que distinguen al hombre de los otros animales. «Ser comunicativos» es una propiedad muy amplia, pero «poseer Lenguaje y Derecho» son aspectos más específicos de la capacidad de los seres, en nuestro caso humanos, para comunicarse unos con otros.

Tan específico es que, justamente, fue en esas dos propiedades (comunicar y tener Lenguaje y Derecho) en lo que reparó **ARISTÓTELES** para proponer una definición de «*ser humano*» que acabó convirtiéndose en la más repetida y universalmente aceptada: «*el hombre es un ser social por naturaleza, ... un animal político*» (ζῷο πολιτικός), dice en el libro primero de su *Política*. Pero aunque recurre al concepto de la animalidad (ζῷο = ser viviente = animal) en esa definición, lo que **ARISTÓTELES** expresa en ella es, precisamente, el aspecto en que el hombre se distingue de los demás animales. Si bien de una lectura apresurada de la definición pudiera obtenerse la idea contraria, los animales no humanos no son «*sociales*» (o al menos no lo son en el sentido «político» de la definición de **ARISTÓTELES**), sino que, con arreglo a esa definición, son «*gregarios*». Ser gregario es una forma de vivir comunicándose unos animales con otros, distinta de la forma humana o social de comunicarse. Así, pues, hay «*comunicación gregaria*» y «*comunicación social*» y se distingue entre ambas del mismo modo en que se distinguen los animales irracionales de los hombres. Y es en este sentido aristotélico como se entiende la mención de las Partidas del Rey Sabio: «*Palabra es donayre que han los homes tan solamente, et non otra animalia ninguna*» (Part. II, Tít. IV, Proemio).

Para **ARISTÓTELES**, el hombre no es gregario –como los leones, los lobos, las ovejas, las hormigas o las abejas- sino social, porque, al comunicarse, habla y discurre porque es capaz de distinguir entre lo conforme a la norma y lo disconforme con ella, entre lo justo y lo injusto. Véase, pues, la directa relación que establece **ARISTÓTELES** entre Derecho y Lenguaje: *El hombre habla para proporcionarse reglas de conducta*. Y así como las hormigas o las abejas no pueden dejar de hacer «*lo naturalmente correcto*», es decir, no pueden infringir las reglas mediante las que se comunican unas con otras y las cumplen «*instintivamente*», el hombre es social porque no sólo distingue la diferencia, mediante el Lenguaje, entre lo bueno y lo malo, lo jurídico y lo antijurídico, sino que, además, «*puede transgredir*», y de hecho lo hace constantemente, las reglas de conducta que él mismo se da para regular la comunicación con sus semejantes. El ser gregario vive instintivamente reglas comunicativas que no conoce, no pacta y no infringe; está sometido inexorablemente a la Naturaleza y a sus leyes naturales. El ser social reconoce y pacta reglas para comunicarse, que luego puede cumplir, modificar o infringir, en suma, es creador de «*cultura*», primero en el seno de la «*familia*», después en la «*tribu*», para, pasando por ámbitos sociales más o menos amplios, acabar haciéndolo en la propia «*Sociedad Global del Conocimiento*».

Ahora cabe hacerse la pregunta: ¿Puede o debe el Derecho regular el Lenguaje, someterlo a disciplina?. Que puede hacerlo, no cabe duda, porque el Derecho lo abarca todo, aunque no lo pueda todo. Empero, las relaciones generales entre Lenguaje y Derecho no pueden ser positivamente coactivas: *El Derecho no «debe» imponer un tipo de Lenguaje y cualquier persona puede tener derecho a expresarse en cualquier Lenguaje*. Este podría ser el principio universalmente válido.

Pero hay que tener en cuenta, como dejamos dicho anteriormente, que *las identidades locales o culturales, y una lengua es una manifestación cultural, son muy relativas porque permiten fusiones, intercambios y graduaciones*. Delimitar hasta dónde llega la identidad de una lengua no es asunto tan claro como pueda parecer a primera vista a quien la habla. Los lingüistas buscan pautas de discernimiento de las diferencias internas entre una lengua y otra y los antropólogos de las especificaciones o derivaciones de una misma cultura. ¿Cuándo dos lenguas similares son distintas lenguas? No es un problema fácil de resolver. Por ejemplo: ¿es el gallego un dialecto del castellano o una lengua distinta, o viceversa? ¿Qué diferencias hay en el progresivo fraccionamiento del latín? ¿En qué medida son diferentes las lenguas catalana y valenciana, o las lenguas de señas española y catalana, prescindiendo de las diferentes formalidades significantes o gracias a ellas?.

Cuando se transfiere la pregunta al ámbito étnico, la complicación aumenta: ¿cuándo predomina una raza sobre otras en una mezcla de razas?, ¿cuándo una mezcla de razas produce una nueva raza? *Las identidades raciales no son tampoco claras, puesto que pueden mezclarse y confundirse: El «mestizaje» es la prueba de que la identidad racial es permeable. Del mismo modo como la «criollización lingüística» lo es respecto de la identidad de lengua*.

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

Los grupos se fragmentan y se mezclan, pero no los individuos ni la especie. *Ese «derecho a la diferencia del grupo» no puede ser reconocido, por tanto, como un derecho humano universal*. El derecho humano es de otra clase y se reconoce de otra forma, como *el*

*derecho de todo miembro de la especie a no ser separado de su pueblo, a no ser obligado a hablar una lengua distinta de la que habla, a no ser segregado de su grupo contra su voluntad, a no ser incomunicado por el hecho de no poder expresarse, por alguna limitación física, en la lengua arbitraria en la que se expresan los miembros de la comunidad en que se integran. No hay, por tanto, una comunidad religiosa, racial, lingüística o física, como la de los sordos, que posea el derecho a ser incondicionalmente preservada. **Justamente lo que hay es el derecho contrario a que no sea segregada. Y, en el caso de los sordos, ese derecho significa el reconocimiento de la lengua de señas como una lengua más y no como una lengua definida o condicionada por una pretendida identidad comunitaria o cultural.***

Junto a la familia está la lengua, por lo que interesa ahora reflexionar sobre los rasgos de la «comunidad de lengua» a la luz de la «identidad humana», que es la que importa para la configuración de los derechos humanos. Los lingüistas hablan de «*comunidades de lengua*», ciertamente, del mismo modo en que se ha hablado antes de «*comunidad familiar*». Pero hay una fundamental diferencia entre la comunidad de lengua y la familiar: Ésta es una comunidad esencialmente real, biológica, la otra es puramente virtual o cultural.

La lengua es el instrumento principal de comunicación entre humanos porque, como ya vio **ARISTÓTELES** y repitieron las inteligencias más agudas de la Humanidad desde **DESCARTES** hasta **WITTGENSTEIN**, tiene *carácter distintivo*. El lenguaje es la manifestación más inmediatamente diferencial de lo humano, el instrumento que facilita y permite la propia configuración psíquica del individuo, el intercambio de conocimientos y la división del trabajo en que se basa la organización social. En esa medida, la lengua, que es virtualmente el enlace entre la identidad de la especie y la individual, es el instrumento que nos permite expresar nuestra pertenencia como individuos a una especie, la humana. En ese sentido podemos decir *que todas y cada una de las lenguas son vehículos imprescindibles de realización de la identidad del individuo.*

Hay muchas clases de lengua, claro está, pero sólo generan *comunidades virtuales de comunicación*. A nadie se le puede obligar a hablar una lengua que no sea la suya, como a nadie se le puede impedir que aprenda a hablar otra lengua distinta de la suya. ***Y como el hablar o no una lengua es una pura cuestión de hecho y no de Derecho, es también ridículo y forma parte de la patología humana hacer de la arbitrariedad virtual de la lengua una cuestión de naturaleza o de derecho a la identidad, porque lo cierto es que no lo es.*** La confusión entre «naturaleza» y «cultura», confusión que se refiere al tipo y al carácter de la identidad, es esencialmente patógena: ***Simular que no se entiende lo que se entiende, como se ha llegado a ver en alardes de defensa a ultranza de una lengua que no es en realidad agredida, aunque así se pretenda desde un discurso victimista, es una mentira, una falsedad como cualquier otra.*** Pero el principio jurídico es válido: A nadie se le puede castigar, sin motivo, a estar en

inferioridad de condiciones con respecto a los demás por el hecho de no poder hablar una lengua cuando puede expresarse en otra. El problema es también de hecho, porque puede llegar a ser insuperable el hecho de que un inmigrante sea *swahili* y no existan traductores de *swahili*, o que sea un sordo señante que no ha aprendido la lengua oral-escrita y no existan intérpretes adecuados de su lengua de señas.

Todos esos derechos, que podemos englobar como propios de la diferencia y cuyo fin es el de proteger las identidades relativas y locales, son humanos porque también lo son sus contrarios: *no se puede obligar a ningún miembro de la especie a hablar una lengua que no desea hablar aunque haya quienes le adviertan que es su propia lengua*; como tampoco se puede obligar a nadie a mantenerse adherido a una religión o a una tradición si quiere desvincularse de ella (siempre que esa desvinculación no ponga en peligro otros valores sobre los que descansa el equilibrio o la paz de la sociedad).

La «*identidad lingüística*» lo es siempre de un modo muy relativo, y la prueba de ello está en que *todos los lenguajes son intertraducibles y comunicables*, como muy bien señaló HJELMSLEV. Comunicables en un sentido distinto de cuando decimos que los individuos se comunican entre sí: Los individuos se comunican sin transferir ni perder su identidad y, por eso, *la identidad propiamente dicha es la personal*. En cuanto al lenguaje, aunque los lingüistas más avanzados (WITTGENSTEIN, CHOMSKY e HJELMSLEV entre ellos) consideran que hay un *lenguaje universal* subyacente e inexpresable, modos universales de organizar el contenido semántico, o, dicho tal vez más propiamente, «*universales lingüísticos*», que subyacen a las arbitrariedades expresivas de la significación, éstas, de hecho se superponen y se mezclan entre sí constantemente («criollización»). *Así, pues, la especie humana y la persona son los polos primarios de la identidad, las referencias universales del derecho y la comunicación humanos. Todas las demás, incluidas las lingüísticas, son referencias relativas y locales.*⁴⁰

Todo esto lo vio, en parte, ARISTÓTELES: *Lo específicamente humano no es un lenguaje cualquiera, sino el hecho mismo de poseer lenguaje*. Eso es lo que distingue al hombre del animal. Y ¿cómo lo distingue? No por la *phoné* (φωνή), sino por el *logos* (λόγος). No por el hecho de que se articulen o no sonidos, o se use una lengua u otra, puesto que dicha capacidad articuladora o significante no es sino una simple manifestación física de una cualidad más profunda: *la capacidad para distinguir entre lo bueno y lo malo, lo virtuoso y lo vicioso, lo bello y lo feo, de querer o no querer*.

Ya hemos visto que esta es la base de los llamados «derechos humanos» y que, por lo tanto, *no hay un «derecho humano» a la propia cultura. Si las culturas pueden mezclarse sin problema, entonces no hay un derecho universal a la preservación cultural*. El derecho

⁴⁰ Louis HJELMSLEV, *El lenguaje*, Ed. Gredos, Madrid, 1977, *passim*.

humano es otro: *el de que no se violenta la libertad o voluntad del individuo a mantener o conservar como parte de su identidad individual su adhesión o pertenencia a una comunidad o grupo*. Si alguien, miembro de un grupo, quiere vivir de acuerdo con sus pautas de grupo, sus costumbres, normas ancestrales y hábitos, eso no se puede violentar. Pero tampoco el grupo puede violentar e impedir que un individuo decida integrarse en otro que lo acoja e, incluso, decida dejar de pertenecer al grupo. Como tampoco puede excluir del grupo a quien, por sus circunstancias personales (entre ellas la propia sordera), está forzado a pertenecer al grupo y mantenga ideas diferenciadas dentro del mismo, como, de hecho y por desgracia, ocurre en la sedicente «Comunidad Sorda» con una frecuencia hartamente indeseable, configurándose así a modo de sectario *ghetto*, al que es extremadamente fácil –forzosamente en muchos casos, por causa de la incomunicación social causada por la propia sordera- pertenecer y del que es muy difícil, cuando no casi imposible, salir, tal como ocurre en las sectas.

Así, pues, la «comunidad de lengua» es puramente virtual y la lengua es un instrumento arbitrario e intertraducible de comunicación humana. ***A nadie se le puede obligar a que hable una lengua distinta de la que habla, pero tampoco se le puede impedir que aprenda nuevas lenguas o que prescindiera, si desea y puede hacerlo, de su lengua propia.***

Por ello, *la primera manifestación comunicativa del hombre es la lengua en el ámbito familiar y la primera manifestación de identidad cultural es la pertenencia a una familia.*

La «tribu» es algo más que la familia; antropológicamente, según MAUSS, la tribu es el universo conocido de «los míos» o «los nuestros», frente a «los extraños» o «los ajenos», el «nosotros» contra «los otros». Pero la familia misma procede de la organización del intercambio precisamente con «los extraños» o con «los distintos»; de este modo, **Claude LÉVI-STRAUSS** se refiere a la prohibición universal del incesto como cláusula restrictiva del intercambio *internos*, que facilita el intercambio *inter alia*. Así, pues, hasta en la célula más primaria e identitaria existente -si se quiere decir así-, en la comunidad familiar, ya hay una presencia del «otro», del *alienum*, del extraño. La endogamia -la mezcla únicamente con los iguales, con los «propios»- desemboca en la degeneración y en la desaparición de cualquier célula o grupo social que la practica. Sin embargo, en sentido contrario, uno de los elementos constitutivos de la llamada «identidad Sorda» descansa en la preferencia de «matrimonios entre sordos» como medio para perpetuar la «especie o raza sorda», hasta el punto de llegar al extremo de considerarse los matrimonios entre sordos y oyentes como atentatorios de esa «identidad Sorda» (y sobre algunas de estas formas de «*Lebensborn*» o selección por el nacimiento ya llamó la atención, a finales del siglo XIX, **Alexander-Graham BELL**, si bien exagerara en su propuesta de adopción de medidas eugenésicas en sentido contrario); o el hecho, recientemente ocurrido, de la inseminación artificial de elementos genéticos entre sordos, hecha con el objetivo

predeterminado de perpetuar, desde una consideración racial y comunitarista, esa «identidad Sorda».

En cuanto a las llamadas «comunidades de sordos», éstas son tales tan sólo lingüísticamente, es decir, virtual o culturalmente, por el hecho de que se ven **obligados** a compartir una misma lengua y están incapacitados o limitados para acceder a otras con plenitud. Pero esa no es una diferencia de signo infranqueable. La lengua gestual de los sordos es una lengua con todos los elementos distintivos y humanos. Si los medios de comunicación, que son los que actualmente han hecho posible este mundo global, son prolongaciones de nuestros sentidos, los medios pueden aplicarse sin dificultad a franquear esas limitaciones. Es verdad que los sordos están en situación de desventaja. *Esa desventaja no se supera a través de una «discriminación positiva», considerando al sordo como un ser inferior, sino a través de una facilitación de medios, de «medidas de acción positiva», compensando a quien se encuentra en situación física de desventaja con medios (educación adaptada, intérpretes, subtitulación...) que permitan superarla, asegurando así la esencial igualdad de todos los humanos.*

Obviamente, hay una diferencia entre el sordo y el que no lo es, **y esa diferencia puede dar lugar al reconocimiento jurídico de lo que, distinguiéndoles, les iguala, que es justamente el lenguaje**, del mismo modo como se reconoce el derecho a recibir la ayuda técnica para el acceso al mismo (actividades preventivas o rehabilitadoras, audífonos, implantes cocleares, inducciones de frecuencia modulada, subtítulos televisivos, etc.). *Ese reconocimiento exige que se considere la lengua de señas como un lenguaje específico, traducible y comunicable con los demás, como el lenguaje propio de una comunidad virtual que necesita expresarse y comunicarse con la comunidad real a la que pertenece.* Desde este punto de vista, *el carácter virtual de una comunidad de lengua tiene por fin limitarse a los aspectos virtuales que la constituyen y utilizarlos al máximo para que pueda integrarse a la comunidad real a la que social, cultural y familiarmente pertenecemos todos.*

Para salvar esta sólo aparente contradicción, se pretende configurar conceptualmente a la sordera, no ya como una «limitación comunicativa» o «deficiencia sensorial», generadora de un verdadero «déficit de ciudadanía», sino como una «positiva diferencia cultural», configuradora de una «identidad Sorda» que, asentada psicológicamente sobre un «orgullo colectivo Sordo», justifica la existencia de «derechos humanos Sordos», confundiendo, así, causas y efectos, hasta llegarse a extremos conceptual, ética y racionalmente insostenibles ⁴¹.

En este sentido «tribal» se manifiesta una cierta corriente ideológica en favor de una pretendida «identidad colectiva Sorda», basada en una igualmente pretendida «especificidad cultural» de las personas sordas a partir, fundamentalmente, del dato de la utilización por éstas

⁴¹ Cfr. ITURMENDI MORALES, 2005, cit. *passim*.

de la lengua de señas como su «*única lengua natural*» y suficientemente definidora de diferencias antropológicas que conforman –se dice- una «minoría» culturalmente autónoma, la «*Comunidad Sorda*». Obsérvense los paralelismos de esta construcción teórica con las propugnadas, en el mismo sentido y para otro contexto, por la filosofía postromántica alemana (HEGEL, FICHTE, SCHOPENHAUER, SCHELLING o NIETZSCHE, entre otros), que luego sirvió de alimento ideológico para las teorías nazis de la *Weltanschauung*, de la *Volksgemeinschaft*, de la *Lebensraum* y de la *Rassengebunden*, con los desastrosos resultados que todos conocemos. Como muestra del colmo de la aberración en tal sentido, en el seno del XIII Congreso de la Federación Mundial de Sordos (WFD-FMS), celebrado en Brisbane (Australia) del 25 al 31 de julio de 1.999, se aprobó un acuerdo de dura condena a la investigación genética orientada a la localización del gen que produce ciertas sorderas, porque ello supondría «*la eliminación del pueblo Sordo de la raza humana*» -se dice, literalmente, en la versión inglesa aprobada: «*wich aims to eliminate Deaf people from human race*»- y, por consiguiente, la desaparición de las lenguas de señas. La escala de valores aquí se trastoca hasta la aberración: A todo se antepone el «elemento identitario», es decir, la lengua de señas; después se sitúan las organizaciones que la controlan (en su intento monopolizador de la formación, titulación y contratación de asesores, especialistas, profesores e intérpretes de lengua de señas), en una suerte de patológico *language ownership*; y, por último, se refieren a las personas, con preeminencia de las “S”ordas, con mayúscula, para distinguirlas de las no usuarias de las lenguas de señas.

De este modo, hay varias clases de lenguaje y varios niveles de lengua. El componente principal –externo- del lenguaje es su articulación, como medio idóneo en el que espontáneamente se realiza la facultad expresiva e intelectual. Ese medio idóneo puede considerarse «natural», en el sentido de que se aprende espontáneamente durante el mismo proceso de socialización del niño, especial e inicialmente en el ámbito familiar. Pero el modo como se aprende puede considerarse en algún extremo también «artificial», a través de la conveniente «instrucción». De hecho, ya desde PLATÓN, en su diálogo *Cratilo*, se discute acerca de lo que significa que haya una relación arbitraria entre el signo y la cosa.

Lo que fundamentalmente significa es que las relaciones semánticas se aprenden de una manera natural o social, y que el método de aprendizaje puede ser sustituido por cualquier otro igualmente válido o eficaz. Puede preguntarse si, por ejemplo, la lengua determina la cultura, o la cultura a la lengua. Pero el hecho mismo de que la relación entre signo y cosa sea arbitraria significa que la relación entre cultura y lengua también lo es. No sólo, pues, una misma lengua puede expresarse en distintos métodos o técnicas expresivas (orales, señadas o escritas, por ejemplo), sino que, también, *una misma cultura puede manifestarse o ser compartida por lenguas diferentes*. La única condición que se exige es que los miembros de una misma cultura

puedan expresarse en lenguas distintas y que lenguas distintas sean reconocidas como métodos intercambiables de expresión por miembros de una misma cultura. Determinar hasta qué punto llegan a ser intercambiables es un problema de hecho *cuya solución depende de la voluntad de hacerlo, de la institucionalización jurídica que exprese esa voluntad y de los medios aplicados a conseguirla.*

La discriminación que podría resultar de la atrofia de un sentido natural, como pueda ser el oído o el habla, puede ser compensada por la hipertrofia de otros sentidos, *lo cual no depende más que del aprendizaje.* Lo que importa es que la base de la comunicación lingüística se asienta en un sustrato universal que precede al proceso de socialización en común. Lo que asegura la correspondencia entre varias lenguas no es, por tanto, la sustancia significativa ni la materia expresiva utilizada, sino que esas sustancias materiales (como pueden serlo la escritura, la oralidad o las señas) expresen la misma sustancia semántica y que sea esa sustancia esencial la que semanticen los miembros de las distintas comunidades de lengua.

Aunque es habitual afirmar que a la diferencia entre lenguas correspondan diferencias de culturas, eso no es más que un hecho histórico de carácter adjetivo y circunstancial, no sustantivo o esencial, y *nada impide que una misma cultura pueda expresarse en lenguas diferentes. La pertenencia a una comunidad de lengua es de naturaleza virtual, no antropológica. Una misma comunidad cultural puede manifestarse en distintas comunidades virtuales de lengua. La lengua de señas tiene por fin asegurar o facilitar esa semantización de una misma cultura a través de una manifestación material distinta del proceso de significación.* Tiene, pues y como cualquier otra lengua, un fin instrumental de integración social, pero no configura, por sí misma y necesariamente, una diferente «comunidad cultural», todo lo más, «diferencias culturales» de carácter accesorio, no consustanciales a la naturaleza humana.

7. LA REGULACIÓN LEGAL DE LAS LENGUAS DE SEÑAS ⁴².

Un repaso general de la legislación comparada nos lleva a las siguientes conclusiones:

- A) En la casi totalidad de Constituciones se recoge el principio de **libertad de uso de cualesquiera lenguas**, para los **actos de comunicación privada**, sin que se admita discriminación por tal motivo (cláusula general de libertad y no discriminación, *ex arts. 2, 7 y 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos y 19, 26 y 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*). En esta sede, se cita expresamente a las **lenguas de señas** en las Constituciones siguientes, ordenadas cronológicamente:

⁴² Para un exhaustivo análisis de las lenguas de señas en la legislación extranjera, cfr. **José Gabriel STORCH DE GRACIA Y ASENSIO** «Derecho comparado: Las lenguas de señas en los textos extranjeros (Recopilación legislativa)», cap. VIII de **José Gabriel STORCH DE GRACIA Y ASENSIO** (coord.) *et alii*, 2005. cit.

- **Uganda, 1995:** Declaración XXIV del Preámbulo, en la que declara la promoción de la lengua de señas como valor cultural, encomiable declaración de intención política muy propia de un Preámbulo constitucional, de indudable valor interpretativo, por supuesto, pero sin la eficacia normativa propia de un texto articulado, dentro del cual se declara como lengua oficial al inglés (art. 6.1).
 - **África del Sur, 1996:** Art. 6.5, que cuida de separar las lenguas oficiales, las lenguas étnicas no oficiales y la propia lengua de señas (por lo que, sistemáticamente, no se considera una lengua “étnica”) en apartados diversos, cuya eficacia práctica queda pendiente, por tanto, de la legislación específica que lo desarrolle.
 - **Portugal, 1997:** Art. 74, que considera a la lengua gestual como expresión cultural e, instrumentalmente, como medio de acceso a la educación y a la igualdad de oportunidades, siendo el portugués la única lengua oficial (art. 11.3).
 - **Ecuador, 1998:** Art. 53, sistemáticamente incluido entre los derechos civiles de las personas con discapacidad (donde se reconoce el derecho del sordo al uso de la lengua de señas y al oralismo) y separado, pues, del régimen iuspublicista del art. 1, en el que solamente se citan como lenguas oficiales el castellano y, en los términos determinados por la ley ordinaria, las lenguas étnicas *quichua* y *shuar*.
 - **Finlandia, 1999:** Art. 17, párrafo 2, *in fine*, que cuida mucho de no equipararla con las lenguas oficiales (finés y sueco) y las lenguas de minorías étnico-lingüísticas (lapón y ruso), diferenciación que se remarca en la legislación ordinaria, donde se configura como un derecho civil atendido fundamentalmente a los ámbitos educativo (donde **en la educación primaria es una opción de los padres y guardadores**, mientras que en la secundaria y superior **la opción es del propio alumno sordo**) y de interpretación para la accesibilidad a los servicios sociales.
 - **Venezuela, 1999:** Art. 81, en sede de los derechos de las personas con discapacidad y separado, por tanto, sistemáticamente de las lenguas oficiales (que son el castellano y, en los términos fijados por las leyes, las lenguas indígenas, *ex art. 9*) y de los derechos culturales de las minorías indígenas (art. 119 y Disposición Final Séptima), **estableciéndose, en todo caso, la obligatoriedad de la enseñanza de la lengua castellana** (art.107). También se cita la lengua de señas como instrumento de accesibilidad al medio televisivo (art. 101).
- B) Igualmente, en la casi totalidad de las Constituciones se establece que los **procedimientos judiciales** (y en algunos casos también los administrativos) se tramitarán en la lengua oficial, no obstante lo cual, si la parte no conoce dicha lengua oficial, tiene **derecho a intérprete**, gratuito en los procesos penales, citándose expresamente al sordo solamente en

el art. 14 de la Constitución del **Canadá, 1982** (principio de derecho a la defensa en lengua comprensible, *ex. art. 14.3*, letras a y f, del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos).

- C) En la mayor parte de las Constituciones que hacen mención al **derecho a la educación** se establece que ésta se instrumentará en la lengua oficial (**que es, salvo alguna puntual excepción, de aprendizaje obligatorio**) y, opcionalmente, en la lengua materna de la minoría lingüística correspondiente. Sólo las Constituciones de **Portugal, Ecuador, Finlandia y Venezuela** citan expresamente a las lenguas de señas en este ámbito educativo, en los términos ya vistos. Aquí es de recordar la plena aplicabilidad del art. 24 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y la Convención Universal de Derechos del Niño.
- D) En sede de legislación ordinaria, no constitucional, las lenguas de señas son recogidas expresamente en muchas normas, de muy diversos rangos, que pueden ordenarse por campos de aplicación:
- **Como instrumento de comunicación cultural:** En tanto lenguas de **interés nacional o cultural**, en **Argentina** (provincias de Buenos Aires, Tucumán, Córdoba, Mendoza y San Juan, aunque tenemos noticia mediática, no confirmada oficialmente, de que en la de San Luis hay un proyecto legislativo en sentido contrario, que pretende imponer la obligatoriedad de la educación puramente oralista, con exclusión de las señas), **Australia** (en el Estado de Nueva Gales del Sur), **Brasil, Canadá** (provincia de Québec, en proyecto), **Colombia, Estados Unidos de Norteamérica** (Estados de Alabama, Maine, Montana y Rhode Island), **Finlandia, México** (Ley General de las Personas con Discapacidad de 31 de mayo de 2005), **Nueva Zelanda** (en proyecto) y **Uruguay** (donde la falta de lengua, sea ésta oral o de señas, somete al sordo, según su Código Civil, a curaduría o curatela legal).
 - **Como instrumento de educación:** En **Bielorrusia, Canadá** (en las provincias de Manitoba, Alberta y Ontario), **Chequia, Dinamarca, Eslovaquia, Estados Unidos** (por medio de la Ley Federal de Educación de Discapacitados e Impedidos -IDEA-, y en los Estados de Alabama, Kansas, Maine, Massachusetts, Minnesota, Montana, Nevada, Nueva Jersey, Oregón, Pennsylvania, Rhode Island, Texas, Utah, Virginia Occidental, Virginia Oriental y Wisconsin), **Francia** (Ley de 11 de febrero de 2005), **México** (Ley de 31 de mayo de 2005), **Noruega, Suecia, Suiza y Ucrania**.
 - **Como instrumento de comunicación alternativa:** **Australia** (Estado de Nueva Gales del Sur), **Estados Unidos** (por la Ley Federal de Americanos con Discapacidades -ADA-) y, a su imagen y semejanza, **Canadá, Nueva Zelanda** y el **Reino Unido** (por la

Ley de Discriminación por Discapacidad -DDA-), En todos estos países se ha seguido, para garantizar los derechos de las personas con discapacidad, un sistema diferente, propio de sistemas de *common law* y de difícil aplicación a los sistemas legislativos de raigambre romano-francesa que inspira al resto de las legislaciones del mundo. Dicho sistema anglosajón encuadra la protección de los discapacitados en el ámbito de los «derechos civiles», que se han dotado de una **legislación antidiscriminatoria**, ya sea mediante la **inclusión de la interdicción de la discriminación por razón de discapacidad** en la legislación general sobre derechos civiles, ya sea a través de una **legislación específica contra la discriminación por tal causa**. La virtualidad de esta legislación radica en la represión casuística de las conductas antidiscriminatorias, pero no comporta, en cambio, la configuración programada o apriorística de un conjunto de medidas de acción positiva, lo que, si por una parte es más flexible, por otra no deja de producir ciertas dosis de inseguridad jurídica cuando no algún riesgo de arbitrariedad.

En el derecho comparado, en ningún caso, pues, se trata a las lenguas de señas como «lenguas oficiales» constitucionales, ni como «lenguas de minorías étnicas» -salvas algunas puntuales y no muy claras excepciones, que las consideran como idiomas oficiales de la «comunidad sorda», sin entrar a definir ésta, como en **Argentina** (provincia de Mendoza), **Estados Unidos** (Estados de Alabama y Maine) y **Uruguay**, o definiéndola, como en **México**, desde la perspectiva de la carencia o deficiencia de la comunicación oral por causa de la falta del sentido auditivo-, sino como lo que le es propio, esto es, como «lenguas minoritarias», de indudable valor cultural e instrumental, y precisas de los más elevados niveles de protección posibles, dada la fragilidad cultural, comunicativa y social de sus usuarios. Ni a los sordos se les trata, coherentemente, como «minoría lingüística», en el sentido étnico predicable para los «grupos autóctonos».

Es en este sentido «ciudadano» como se pronuncia la ley francesa de 11 de febrero de 2005, así como nuestro «Borrador de Anteproyecto de Ley por la que se reconoce la lengua de signos española y se regula el derecho a su aprendizaje, conocimiento y uso, y se establecen y garantizan los medios de apoyo a la comunicación oral de las personas sordas, con discapacidad auditiva y sordociegas».

Y terminamos aquí con unas reflexiones de **Manuel AZNAR LÓPEZ**⁴³, que hacemos nuestras:

⁴³ Cfr. **Manuel AZNAR LÓPEZ**, «La lengua de señas en el contexto de los derechos de las personas con discapacidad: Los textos internacionales y la Constitución española», cap. VII de **José Gabriel STORCH DE GRACIA Y ASENSIO** (coord.) *et alii*, 2005. cit..

“Además de la vía que ofrecen los derechos reconocidos en la *Constitución española* que son directamente exigibles, el camino antes reseñado, consistente en **explotar las posibilidades que ofrece la aplicación combinada de los arts. 14, 9.2 y 49 de la CE, con apoyo en las normas contenidas en los instrumentos internacionales ratificados por España**, parece más viable -con pleno respeto a la opinión contraria- **que realizar una construcción jurídica a partir de los instrumentos internacionales específicamente dedicados a los derechos étnico-lingüísticos** y ello sin perjuicio, claro está, de encontrar, llegado el caso, algún eventual apoyo complementario en estos instrumentos o en los preceptos sobre estos derechos incluidos en los instrumentos internacionales de carácter general, como son el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* y el *Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales*.

En efecto, la lectura de los instrumentos específicos sobre derechos lingüísticos parece revelar que a la hora de su redacción no se estaba precisamente pensando en casos como el de la lengua de señas, sino en los de “grupos extranjeros” y “grupos autóctonos”, en los términos ya vistos.

Con todo, la inmersión en tales pagos del Derecho Internacional **requeriría partir de la distinción clara entre minoría lingüística y lengua minoritaria, ya que son conceptos diferentes**. Y, en segundo lugar, dentro de este último concepto, habría que considerar si la lengua de señas podría tener encaje en la noción de “*lengua sin territorio*”, que utiliza la *Carta Europea sobre las lenguas regionales o minoritarias*. Puede añadirse que, según ha esclarecido la doctrina, **la protección de la Carta recae sobre las lenguas y no directamente sobre los derechos de las minorías**, no pretendiendo este instrumento reconocer minorías lingüísticas, ni derechos individuales o colectivos, al ser el objetivo de la Carta de índole cultural.

En otro orden de cosas, puede resaltarse que la *Constitución de Finlandia*, dentro de los derechos fundamentales y, en concreto, en el marco del derecho al idioma y a la cultura propios, ha abierto paso a la constitucionalización de la lengua de señas, determinando al efecto que “*los derechos de las personas que emplean el lenguaje de señas y de las personas que por discapacidad necesiten interpretación y traducción estarán garantizados por ley*”. Se trata, por tanto y como se desprende de la redacción del precepto, de un derecho fundamental de posterior configuración legal.

Es éste, sin duda, un precedente de interés para plasmar, al más alto nivel normativo posible, la voluntad política de garantizar el empleo de la lengua de señas que subyacía en la disposición adicional vigésima quinta de la Ley 49/1998, de 30 de diciembre,

cuando incitaba al Gobierno a adoptar medidas especiales para contribuir de forma efectiva a la supresión de las barreras de comunicación, incluyendo medidas de apoyo para la formación, investigación y fomento de la lengua de signos, que beneficien al conjunto de las personas sordas. No obstante, sin necesidad de llegar a tal plasmación, **podría considerarse la posibilidad de entroncar la lengua de señas con el art. 3.3. del texto constitucional, debiendo destacarse a este respecto el paralelismo que puede encontrarse entre este precepto de nuestra Constitución y uno de los objetivos y principios de la Carta Europea de las lenguas regionales o minoritarias, consistente en “el reconocimiento de las lenguas regionales o minoritarias en tanto que expresión de la riqueza cultural”.**

En punto a la necesidad o no de que esa voluntad política deba concretarse en un **reconocimiento de la lengua de señas como «lengua oficial»**, no dentro del medio establecido por la Disposición Final Duodécima de la Ley 51/2003 -lo que no es posible, dado que la norma que el Gobierno habrá de dictar tendrá carácter reglamentario según dicha autorización legal-, desde la estricta perspectiva jurídica, la cuestión puede ser abordada desde varios puntos de vista:

- a) Con respecto al principio del **derecho a la tutela judicial efectiva y, en especial, el derecho de defensa**, ya hemos visto que no es necesario tal reconocimiento como «lengua oficial», pues basta con que el justiciable sordo –o los testigos, y ¿por qué no peritos?, sordos- no conozcan o no dominen la lengua oficial usada en el proceso, para que se le facilite un intérprete, gratuito siempre en el proceso penal y sólo si se goza del beneficio de justicia gratuita en el proceso civil.

Pero hemos de volver a recordar aquí que la actividad procesal no se reconduce sola y necesariamente a la actuación ante el propio órgano jurisdiccional, sino también a la relación entre la persona sorda y los distintos «operadores jurídicos»: abogados, procuradores, fedatarios públicos, policía, etc., pues el derecho a la tutela judicial efectiva es globalizador, alcanzando a todos los actos necesarios para su ejercicio (asistencia letrada, interrogatorios policiales, actividades preparatorias del juicio, etc.).

- b) En relación con el **principio de igualdad**, ha de considerarse que, allá donde se exija o provea del derecho a un intérprete para lenguas extranjeras o lenguas, oficiales o no, regionales o autonómicas (nos referimos, por supuesto, a las orales-escritas), ha de facilitarse, por la misma *ratio legis*, intérprete de lengua de señas, y en las mismas condiciones de gratuidad o coste, o, en caso contrario, nos hallaríamos ante una discriminación por razón de circunstancia personal, cual es el uso de una determinada lengua, la gestual, que, en el caso de muchas personas sordas, es forzado y necesario por

razón de su discapacidad auditiva. Lo cual tampoco exige, necesariamente y a la luz de nuestra regulación constitucional, su declaración como «lengua oficial».

- c) A la misma conclusión negativa de «oficialidad» de la lengua de señas hemos de llegar en materia del ejercicio del **derecho a la educación**, donde la importancia de la lengua de señas en el ámbito educativo ha llevado a algunos países a su constitucionalización, pero en esta sede educativa y no en el de la «oficialidad» de la lengua, que cuidan mucho de regular en títulos, capítulos, secciones, artículos o apartados diferentes. Así, en **Portugal**, como consecuencia de la reforma de la Constitución operada en 1997, al tratar acerca del derecho a la educación, se encomienda al Estado la **protección y la revalorización de la lengua gestual portuguesa, en cuanto expresión cultural e instrumento de acceso a la educación y a la igualdad de oportunidades** (art. 74.1). Y en la misma línea se recoge la lengua de señas en las Constituciones de **Finlandia, Ecuador y Venezuela**, en los términos ya vistos anteriormente.

En punto de **a quién correspondería adoptar la decisión de qué lengua vehicular se ha de usar en la educación del niño sordo** –atendiendo al criterio preferente del superior interés del niño a que se refiere la Convención Universal de Derechos del Niño y al mandato constitucional de la obligatoriedad de conocer el castellano como lengua oficial del Estado español-, parece conveniente fijar, *de lege ferenda* y por razones de seguridad jurídica, un criterio, ora análogo al sistema finés (que atiende al nivel formativo del menor, correspondiendo la opción a los padres o guardadores en el nivel de enseñanza elemental, y al propio alumno en las enseñanzas media y superior), ya análogo al de madurez establecida por nuestro Código Civil (CC), por ejemplo, para la audiencia y el consentimiento en el ejercicio de la patria potestad, en la adopción o en la aprobación de los actos de la tutela (opción de los padres o guardadores, con audiencia al menor de doce años, si tuviere juicio, y consentimiento del mayor de doce años), lo que sería coherente con las precisiones contenidas en los arts. 162, 164.2º y 3º, 271.1º y 273 del CC, pues perfectamente podría considerarse el carácter de «derecho de la personalidad» que tiene, como modal y trascendente manifestación de los derechos genéricos a la libertad y a la identidad personal, la decisión u opción a que nos referimos. En caso de conflicto de intereses entre padres e hijo, o de aquéllos entre sí por falta de acuerdo, decidirá el juez, oído el informe pericial de uno o varios expertos en la materia educativa y considerando, por supuesto, el superior interés del niño, *ex arts.* 156.II, 163 y 299 del CC.

- d) Si analizamos la cuestión desde el punto de vista de la «accesibilidad universal» general a los derechos, bienes y servicios, el valor instrumental de la lengua de señas se remarca como imprescindible, en muchos casos, para acceder a la información y a la cultura (contenido de los derechos constitucionales de **libre expresión** pasiva, y de **acceso a la**

cultura y al empleo, de sufragio activo y pasivo, de **asociación, de reunión, de huelga**, por citar los más importantes, ejercitables todos ellos lingüísticamente), y la naturaleza prestacional de los elementos instrumentales que permiten la intertraducibilidad de los mensajes orales y gestuales en el ejercicio de dichos derechos fundamentales hace innecesaria, a la luz de la Constitución española y de la jurisprudencia constitucional, la declaración de la lengua de señas como «lengua oficial», pues es suficiente con asegurar, **por técnicas de legalidad ordinaria, presupuestaria y suficientemente dotados**, los pertinentes servicios de interpretación, que exige una previa y adecuada formación de los intérpretes, y de formación del profesorado en el suficiente conocimiento de la lengua de señas para impartir su docencia de modo idóneo. Cuestión aparte es la de que la declaración pura y simple de la lengua de señas como «lengua oficial», sin más, con ser «políticamente correcta», también es cierto que pecaría de huera, si no se la dota de forma adecuada con los recursos presupuestarios correspondientes.

- e) También, si analizamos la cuestión desde el punto de vista de la **libertad de expresión** activa (libertad de lengua), la combinación de los arts. 1.1, 3.3, 10.2 y 20.1 de la CE nos ofrece elementos más que sobrados para afirmar que el libre uso de la lengua de señas (como de cualquier otra lengua, nacional o extranjera) es ya una realidad, sin necesidad de modificación legislativa alguna.
- f) Y, por último, desde un **punto de vista socio-político**, si tal declaración de «oficialidad» se hiciera de manera incondicionada, esto es, sin someterla a la **carga del cumplimiento insoslayable del deber de aprender el castellano como lengua oficial del Estado español, y, en su caso, la lengua oficial de la Comunidad Autónoma correspondiente**, ex art. 3.1 y 2 de la CE (en la misma línea que se exige con el portugués por el art. 4 de la Ley Federal de 24 de abril de 2002, de Brasil, o con el castellano en el art. 107 de la Constitución de Venezuela), el resultado no podría ser más desastroso, pues supondría una perpetuación por legitimación institucional del crónico analfabetismo funcional que padece la mayoría (actualmente sobre un 90 %) de las personas sordas señantes, y, consiguientemente, una institucionalización del *ghetto* social y subcultural en que desgraciadamente se encuentran inmersas muchas de ellas, muy a su pesar. Este bajo nivel cultural y de alfabetización no se resuelve con declaraciones de «oficialidad» de la lengua de señas (más o menos solemnes, pero al fin y al cabo huera de contenido jurídico, hechas para la galería y para el protagonismo mediático de los dirigentes políticos y asociativos de turno), sino con la **adecuada implementación de políticas y recursos de educación accesible y de calidad, en las que la lengua de señas, indudablemente, ocupe un papel señalado, junto a las lenguas orales.**

No se trata, pues, de establecer fórmulas de acceso a los actos jurídicos a un «grupo diferenciado» dentro de la sociedad (llámese «comunidad sorda», «mundo sordo» o cualquier otro eufemismo por el estilo, muy aptos para el discurso «políticamente correcto», pero sin ninguna trascendencia o eficacia jurídica práctica, antes al contrario, fácilmente utilizables para la perpetuación de la exclusión –o incluso justificación de su autoexclusión-social de los sordos), sino de **superar barreras comunicativas para garantizar a las personas sordas una igual participación ciudadana en la vida social y un correcto ejercicio de los derechos humanos, cuyos titulares son, primaria y exclusivamente, personas, no grupos.** Como señalaba el **Comité de Ministros del Consejo de Europa, en Resolución adoptada el 16 de junio de 2003**, se reconoce la importancia de las lenguas de señas, de modo que merecen una consideración y una protección específicas. Sentada esta premisa, el Comité de Ministros estima, como quedó dicho más arriba, que *debe ponerse el acento en el disfrute de sus derechos por parte de quienes utilizan estas lenguas, más que en la promoción del estatuto de la lengua.*

A los fanáticos «identitarios» que, a toda costa, exigen un «reconocimiento legal» de la lengua de señas en nuestro sistema jurídico, aunque sólo sea *nominatim*, sólo baste recordarles que, en el Derecho español ya está expresamente reconocida, al menos desde el año 1265, al ser recogida, aunque con las lógicas limitaciones de la época, en las *Partidas del Rey Sabio* (que es, por tanto y que sepamos, la ley más antigua del mundo que recoge expresamente las «señales» como medio de expresión del consentimiento con efectos jurídicos), en la *Ley de Enjuiciamiento Criminal* de 1882 o en el *Decreto de Educación Especial* de 1995, por citar algunos ejemplos. Creemos que el esfuerzo no debería malgastarse vanamente en lograr la mera inclusión nominativa de la lengua de señas en las leyes, sino en luchar porque se garantice su efectivo uso cuando sea necesaria: En los derechos, lo que valen son las efectivas garantías, no las meras declaraciones.

Y a quienes, estridentemente, van exigiendo que la lengua de señas debe incluirse, como poco, en el art. 3.3 de la Constitución, cabría argüir, en primer lugar, la innecesariedad de ello, pues las lenguas de señas están perfectamente incluidas en su enunciado al referirse, sin distinción, a «**las distintas modalidades lingüísticas de España**», en aplicación del principio «*ubi lex non distinguit, non distinguere debemus*»; en segundo lugar, de hacerse así, habría que incluir también y por la misma razón a todos y cada uno de los numerosos dialectos y lenguas existentes en España, para evitar agravios comparativos, de modo que nunca sería posible legislar, entonces, a gusto de todos.

En definitiva, aunque con alguna deficiencia manifiestamente mejorable en el próximo trámite parlamentario, la legislación española *in faciendo* parece ir por el buen camino de asegurar el derecho «ciudadano» a la libre opción entre una lengua u otra.

8. CONCLUSIÓN

En conclusión, el «*derecho a la diferencia*» es, esencialmente y en los términos antedichos, un derecho humano de ejercicio de la estricta libertad individual y, por tanto, no puede entenderse ejercitable colectivamente o bajo directrices de índole política o cuasi-política, como si de una «*imposición de modelo cultural*» se tratase (pues no dejaría de ser, en tal caso, otra forma totalitaria de «*aculturación*», si bien desde la dirección de la minoría, en una nueva suerte de «*Despotismo Inilustrado*»).

Por ello, las personas pueden, *a título individual*, asumir la identidad que les venga en pura gana, eso que la Constitución llama «*libre desarrollo de la personalidad*», pero lo que nunca será admisible, precisamente en nombre de la misma libertad individual, es la forzada imposición, en muchos casos artificiosa, de «*tal o cual identidad cultural*» («sorda» u «oyente», por ejemplo)... Pensemos en la tan manida, pero cuán poco reflexionada, frase de **ORTEGA Y GASSET**: «*Yo soy yo y mi circunstancia*», y el hecho mismo de que cambie tal o cual circunstancia (ser sordo u oyente) no determina, *per se*, un cambio del «Yo», de la identidad individual, de la esencia humana y universal del individuo.

Pues, por lo dicho anteriormente, no es legítimo «*obligar*» al sordo a usar de la lengua de señas, si no quiere usarla, aunque sea la suya; lo que es igualmente predicable con respecto a la lengua oral, aunque no sea la suya. Pero para que el sordo, como cualquier otro ser humano, pueda optar con verdadera libertad entre una u otra -aquí sí que hay un «derecho humano» a la libre elección-, lógicamente ha de dársele la posibilidad o capacidad para «elegir», lo que implica previamente la necesidad de darle a «*conocer*» lo que se elige y se renuncia: *Ese ha de ser el papel fundamental de la educación de los sordos, el de otorgarles la competencia y autonomía individual, lingüística y cultural suficiente para ejercitar tal derecho de opción.* En otro caso, no se está respetando su derecho humano a la diferenciación individual, sino que, por su limitación sensorial, se le está condenando a pertenecer, forzosamente y sin posibilidad de otra opción, a la comunidad virtual en la que está limitada y forzosamente inmerso y de la que le es muy difícil salir, al estar configurada como una suerte de férreo, sectario e insuperable *ghetto* infracultural, condenada al fracaso vital en la cada vez más globalizada y competitiva «Sociedad del Conocimiento».