

ORDENAMIENTO JURÍDICO, IDENTIDAD PERSONAL Y PERTENENCIAS SOCIO-RELIGIOSAS¹

LEGAL ORDER, PERSONAL IDENTITY AND SOCIAL- RELIGIOUS AFFILIATIONS

Arturo Calvo Espiga²

Abogado del Tribunal de la Rota de Roma
Catedrático de la Facultad de Derecho de la Universidad de Málaga

*«No vaciles nunca en alejarte allende todos los mares, allende todas las fronteras, todas las patrias, todas las creencias... No tengo ya más deseo que vivir... y ser... el primero en marchar. Hacia ese Lugar postrero donde nadie es extraño ante los ojos del Creador»
(León I' Africain)*

Sumario: 0. Introducción. 1. Nociones preliminares: sobre los términos y su significado. 2. Razonabilidad de la identidad religiosa: razón y fe cristiana: 2.1. Racionalidad y razonabilidad de la opción martirial: 2.1.1. Características y método del *Apologeticum* de Tertuliano. 2.1.2. Transparencia y racionalidad del martirio cristiano. 2.2. Libertad y racionalidad, fundamento y razón de pertenencia social y religiosa: 2.2.1. Identidad religiosa y pertenencia social: la novedad del Cristianismo. 2.2.2. La pertenencia sacramental del cristiano y su incidencia jurídica. 3. Identidad personal y pertenencia religiosa en la sociedad plural: 3.1. La pertenencia en el entorno de las sociedades pluriculturales: 3.1.1. Sobre la dignidad de las culturas. 3.1.2. Libertad, identidad personal y derechos colectivos. 3.2: Pluralismo social, identidad personal y pertenencias abiertas. 3.2.1. Dignidad personal y justicia en la pertenencia social. 3.2.2. Derechos humanos y pluralidad social. 4. Racionalidad de las pertenencias, identidad personal y pluralismo: 4.1. Religión, pertenencia crítica y derechos humanos. 4.2. Libertad personal, pertenencia religiosa y ordenamiento jurídico.

Resumen: Se plantea en este estudio el papel y función del derecho respecto a la relación existente entre la persona y la estructura y principios organizativos de los grupos sociales a los que pertenece, con especial referencia a la pertenencia religiosa. El análisis se centra especialmente en la forma en que el Cristianismo planteó en sus inicios la relación entre la identidad personal y la doble pertenencia

¹ Trabajo realizado con la ayuda del Centro de Estudios anejo a la Iglesia Nacional Española de Roma.

² E-mail: acalvo@uma.es

de sus fieles a la Iglesia y al Imperio. Racionalidad, libertad y derechos humanos se proponen como marco y paradigma para diagnosticar la legitimidad de las pertenencias dentro de los sistemas democráticos que optan, en su legislación, por la persona como fundamento de la sociedad y centro de su estructura jurídica.

Palabras clave: *Libertad religiosa, cultura, derechos humanos, Cristianismo primitivo, racionalidad.*

Abstract: We propose in this study the role and function of law regarding the relationship between the person and the structure and organizing principles of the social groups to which they belong, with special reference to religious affiliation. The analysis focuses especially on how Christianity arose in the beginning, the relationship between personal identity and the dual membership of the faithful to the Church and the Empire. Rationality, freedom and human rights are proposed as a framework and paradigm to diagnose the legitimacy of social and religious affiliations within democratic systems that choose, in legislation, by the person as the foundation of society and its legal structure center.

Key words: *Religious freedom, culture, human rights, Christianity origins, rationality.*

0. INTRODUCCIÓN

La presencia social y pública de la religión, en sus más diversas y multiformes manifestaciones, se impone como una realidad, como un *factum*, social que, por mucho que se intente ocultar, siempre acabará asomando o rebrotando incluso por resquicios inesperados³. Quizás por ello no se entiende muy bien

³ «La religión proporcionó un primer discurso global, a partir del cual se construyeron todos los demás... Por otra parte, la historia también tuvo un papel destacado en la construcción de la identidad. Se entendía esa historia como el relato ejemplar de un pasado contado, a menudo imaginado y no siempre recordado, que proporcionaba a todos –individuos, pueblos, poderes– un sentido moral de su existencia, por lo que tampoco estuvo muy alejada de la teología» (RUIZ GÓMEZ, F., “La ilusión de la identidad en el imaginario medieval según Las Partidas”, *Edad Media* 9, 2008, pág. 241). Puede verse también BERGER, P. L., *The Sacred Canopy*, Doubleday, Garden City 1967; IDEM, “The Desecularization of the World”, en IDEM (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religions and World Politics*, The Ethics and Policy Center and Wm. B. Eermands Publishing Co., Washington 1999, págs. 1-18; CASANOVA, J., *Public Religions in the Modern World*,

la superficialidad y simplicidad reductora con que en algunas sociedades occidentales, como por ejemplo la española, se plantea actualmente todo lo referido o relacionado con el hecho religioso. Situación que constituye reto y acicate para plantear, desde el amplio espectro de las ciencias humanas, sociales y jurídicas, el papel y función que la religión y la religiosidad o vivencia personal de lo religioso desempeñan en aquellas sociedades contemporáneas que al tiempo que se califican de democráticas y asumen los derechos de la persona como quicio fundante de sus ordenamientos se presentan como *laicas*⁴ y *secularizadas*⁵. Desde el entorno que determinan y en el que a la vez se insertan los actuales modelos de sociedad, intentamos en este estudio fijar nuestra atención en la incidencia que las **pertenencias religiosas**, en su más amplia dimensión, tanto personal como social, tienen en la configuración y funcionamiento de las modernas sociedades complejas caracterizadas, a diferencia de lo acontecido en el pasado, por su pluralidad religiosa, ideológica, étnica y cultural⁶. Pluralidad que

The University of Chicago Press, Chicago-Londres 1994; STARK, R. y BAINBRIDGE, W. S., *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres 1985, págs. 1-18; 169-262 y 427-456;+ WEIMING, T., "The Quest for Meaning Religion in the Peoples", en BERGER, P. L. (ed.), *The Deseccularization of the World...*, cit., págs. 85-102.

⁴ Respecto a la calificación de una determinada sociedad como *laica* y a las negativas connotaciones con relación al auténtico pluralismo democrático, puede verse CALVO ESPIGA, A., "Incidencia jurídica de la laicidad del Estado en la sociedad plural", *Revista Chilena de Derecho* 37/3, 2010, págs. 521-552.

⁵ Sin embargo, ante la contundencia de algunos de estos diagnósticos sobre la laicidad-secularización se ha de reconocer, como ya se recordara hace más de sesenta años, que «no existen ideas simples, porque una idea simple... debe estar insertada, para poder ser comprendida, en un complejo sistema de pensamientos y experiencias» (BACHELARD, G., *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, París 1949, pág. 148).

⁶ «Mucho antes de que se acuñara el término "política identitaria", los grupos organizados sobre la base de las identidades religiosas eran fuerzas políticas

adquiere progresivamente una fuerza e intensidad desconocidas en épocas anteriores a causa de la influencia de ideas y cosmovisiones provenientes de civilizaciones distintas y aún opuestas a los principios y corrientes culturales en que se forjaron y consolidaron las civilizaciones occidentales. A su vez, en lógica exigencia hermenéutica, plantearemos el modo y forma como *identidad personal y pertenencia social*, vienen determinadas por lo religioso, lo ideológico y lo cultural⁷, así como las exigencias que todo ello plantea al ordenamiento jurídico propio de los Estados de derecho.

muy poderosas... en todas las democracias contemporáneas hay una variedad de grupos identitarios religiosos que participan activamente en la política... La percepción de que la identidad religiosa es especial subyace tanto en la perspectiva que tanto liberales como conservadores tienen sobre la vinculación entre religión y política» (GUTTMANN, A., *Identity in Democracy*, Princeton University Press, Princeton 2003, págs. 151-152). Puede verse también ULLMANN, W., *The individual and Society in the Middle Ages*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1966, págs. 2-50 y 99-150; MORRIS, C., *The discovery of the Individual: 1050-1200*, Harper&Row, Nueva York 1972, págs. 1-19 y 139-157.

⁷ «La pertenencia a un grupo social no es una característica específica del hombre; lo que distingue radicalmente el colectivo humano del rebaño, del enjambre o la manada es que, para socializarse, el hombre debe adquirir unos valores determinados. El miembro de la sociedad interioriza el sistema de 'coordenadas' culturales que se le propone. En su conciencia se inscribe una visión del mundo que gobierna su comportamiento social. El individuo existe y sólo puede existir en sociedad... Cada microgrupo posee unos valores determinados, a veces específicos para un cierto microcosmos social, a veces generales para una serie de grupos o para la sociedad entera; el individuo se adapta a la cultura asimilando estos valores. Una vez asimilados, el individuo se convierte en una persona» (GUREVICH, A., *Los orígenes del individualismo europeo*, Editorial Crítica, Barcelona 1997, pág. 82).

1. NOCIONES PRELIMINARES: SOBRE LOS TÉRMINOS Y SU SIGNIFICADO

Como ya puse de relieve hace algunos años⁸, *identidad personal y pertenencia social o religiosa* pertenecen a ese grupo de realidades o conceptos intrínsecamente dialécticos, en el sentido de que mutuamente se coimplican y, simultáneamente, se excluyen, puesto que a mayor fuerza y compromiso en la pertenencia social con más intensidad se obscurece la identidad individual, pues toda pertenencia puede perfectamente asimilarse a lo que, de forma equívoca, se ha denominado *identidad colectiva*. Por otra parte, ha de reconocerse que sólo en un ámbito relacional interpersonal y, por tanto, necesariamente implicado en la pertenencia, es posible la conformación y consolidación de la propia identidad o personalidad⁹. Pertenecer implica siempre y necesariamente compartir algo con otros, es decir, relacionarse con una colectividad que, paradójicamente, a la vez que **uniforma** *identifica*. No existiría, pues, pertenencia alguna en la

⁸ Cf. CALVO ESPIGA, A., “Identidad y pertenencia: Ordenamiento jurídico y pluralismo religioso”, en *II Jornadas de Sociología. El fenómeno religioso. Presencia de la Religión y la religiosidad en las sociedades avanzadas*, Sevilla, 13 y 14 de junio de 2007,

<http://www.centrodeestudiosandaluces.info/cursos/adjuntos/1211182.pdf>.

⁹ Piénsese, por ejemplo, en una de las modalidades de pertenencia más radicalizada y universalizada en nuestro entorno social: la de los *hinchas* o *forofos* de los equipos deportivos, de forma especial por lo que se refiere al fútbol. Cuanto más fuerte e intensa es la pertenencia, mayor es la masificación. El individuo se esconde y diluye de tal modo en su pertenencia que es capaz de realizar acciones contrarias y opuestas a sus más íntimas convicciones personales; al tiempo que ve confirmados y aumentados su *ego* y autoestima cuando el club al que pertenece y con el que, en consecuencia, se identifica vence un partido comprometido o consigue cualquier campeonato. Nos hallamos en este caso ante un supuesto o modo de pertenencia, en cierta forma *paradigmático*, que, en determinados momentos, propicia e incluso justifica la inversión de valores personales y morales fundamentales: el *forofos*, por ejemplo, siempre anhela y desea la victoria de su equipo aunque sea consecuencia de flagrante injusticia.

hipótesis de que alguien fuese el único miembro de un determinado movimiento o asociación, al carecer esta supuesta pertenencia de dimensión alguna de carácter relacional-colectivo o social, esencial en toda adscripción a una determinada pertenencia. Ahora bien, la pertenencia relacional con los otros marca, e incluso llega a determinar, el origen mismo de nuestra propia identidad, de nuestra íntima constitución como seres humanos. Pertenencia e identidad son, a su vez, realidades determinantes *de* y determinadas *por* lo que podríamos denominar *estatuto antropológico* de la sociedad, cuya primera manifestación se plasma en el hecho de que el ser humano nace *de* y *en* el seno de una relación afectiva entre dos figuras fundamentales en esta relación: el padre y la madre. La identidad personal, pues, se funda, ya desde su mismo origen, en la pertenencia a una familia (relación interpersonal), cuya razón de ser, en cuanto familia, es, sobre todo, la de garantizar un sistema de relaciones personales que posibilite a los individuos que en ella se relacionan madurar y afianzar su identidad *frente* a la inicial y necesaria pertenencia familiar en que, por otra parte, se funda y de la que, de hecho, recibe su sentido más profundo¹⁰.

¹⁰ «Non riesco ad immaginare una forma di accesso al mondo che non sia mediato dalla figura della madre, dal rapporto con la madre. Il bambino non può non nascere se non da una relazione d' amore tra un uomo e una donna. Ed è altrettanto importante che la donna, avendo portato nel grembo per nove mesi il bambino, determini una relazione intrapsichica con l' essere che sta per nascere.

«Se, invece, noi distacciamo il fatto procreativo dalla relazione affettiva e sessuale, se li separiamo, si può arrivare a ipotizzare un futuro in cui la produzione degli esseri umani avverrà totalmente attraverso macchine. Questo potrebbe essere il nostro futuro, o il futuro dei nostri figli, o dei figli dei nostri figli. Una volta combinati tecnicamente l' ovocita e lo sperma, si procederà a costruire artificialmente degli esseri umani. La scienza ci arriverà, compiendo così un vecchio sogno d' onnipotenza che l' uomo, per secoli, ha covato nel segreto: autogenerarsi, nascere dal nulla...

«Spieghiamo a tutti, anche ai bambini, che cosa può voler dire nascere all' interno di una relazione affettiva. Voglio dire di più: io mi sento eticamente responsabile nei confronti dei miei tre figli e dei miei tre nipoti ai quali cerco

Así pues, en su fundamento original el ser humano se reconoce en su intimidad personal como relación-pertenencia-relación. La relación padre-madre posibilita biológica y afectivamente el nacimiento del ser humano que, desde el principio, *pertenece* a esa relación con y en la que, por otra parte, se relaciona *esencialmente* como y en cuanto individuo o sujeto diferente de ellos.

Ahora bien, si por una parte todo individuo, así como los ordenamientos democráticos, tiende a proteger, fomentar y perfeccionar la identidad personal y, por otra, para garantizar la propia personalidad se necesita perentoriamente la referencia segura a una identidad colectiva o la garantía de **pertenencia** a un entramado social que le sobrepasa y comprende, no cabe la menor duda de que la relación existente entre la identidad individual y la identidad colectiva o pertenencia delimita uno de los problemas más urgentes a que ha de responder el ordenamiento jurídico en las sociedades pluralistas. Cuestionamiento que, además, afecta de lleno a algunos de los asuntos más candentes del ámbito jurídico. Así, por ejemplo, la cuestión de la validez universal de los derechos humanos, por ser, entre otros, uno de los interrogantes más directamente relacionados con el ejercicio de la libertad personal a profesar una determinada religión. En este supuesto, los límites al ejercicio de esta libertad estarían determinados, de una parte, por la **pertenencia** (identidad colectiva) a un preciso y concreto sistema de valores, tradiciones, religión y cultura; y, de otra, en razón del

di passare il testimone con un rapporto personale e affettivo, che si sviluppa, si articola, con la presenza, con le parole, persino con i giochi. Come si fa ad immaginare che i figli possano nascere in modo astratto, al di fuori della rete stesa dai legami affettivi? E questo solo in virtù del desiderio di una donna, o anche di un uomo. Sono un grande sostenitore dei diritti della donna, ma qui non si tratta di essere contro le donne, perchè questo è un diritto che negherei agli uomini come alle donne. Indifferentemente» (BARCELLONA, P., *Critica della ragion laica. Colloqui con Michele Afferrante e Maurizio Ciampa*, Città Aperta, Troina 2006, pp. 24-25).

sujeto titular de los mismos, por la referencia a una categoría estrictamente personal, pero con absoluta y necesaria dimensión social y pública, como lo es la de *derechos humanos*. La problemática jurídica implicada en la relación entre identidad y pertenencia religiosas, contemplada desde el ámbito de unas culturas diversas que se interrelacionan bien en el mismo espacio geográfico o a través del universo de la comunicación, podría sintetizarse en la siguiente pregunta: ¿es posible abogar hoy por la validez universal de los derechos humanos ante la existencia de pertenencias o identidades colectivas diferentes, extrañas y ajenas a los principios y ámbitos ideológicos, culturales y jurídicos en que aquellos se formularon?

Delimitado el entorno en que desarrollaremos esta reflexión, es necesario insistir en que la solución definitiva de los problemas abordados no aparece todavía en el horizonte de nuestro alcance. Sin embargo, la circunstancia de vivir en un mundo que se ha hecho *único* (globalizado) nos acucia y obliga a hablar y discurrir sobre cuestiones que, aun cuando se caracterizan por su necesaria concreción práctica, no han alcanzado la madurez teórica que se requiere en toda praxis aceptada y pacífica. Constituye un tópico recordar que la falta de claridad y comprensión conceptual aboca a errores e imprecisiones que acaban por generar más problemas que los que aparentemente solucionan. Error que ha inducido a políticos, intelectuales, ideólogos e incluso economistas a interpretar o explicar algunos de los conflictos más violentos y de las atrocidades más inhumanas que hemos vivido y seguimos presenciando y padeciendo en estos últimos años como un simple corolario de la diversidad o divisiones religiosas o culturales, mientras se ignoran hipócritamente las auténticas persecuciones contra comunidades cristianas de multiseccular implantación en lugares de donde se les intenta aherrojar mediante la violencia

que llega hasta el asesinato¹¹. Más, para amplios sectores de nuestra sociedad, aunque sólo sea de manera implícita pero, lógicamente, influyente, el mundo es considerado como una especie de federación de religiones y civilizaciones. Ignoran y hacen tabla rasa, con este modo de pensar, de la abundancia, riqueza y variado cromatismo de matices con que las personas se perciben a sí mismas y, a la vez, explicitan, por la irracionalidad de sus planteamientos, la complejidad del sistema de relaciones personales al interior de cada cultura¹². Propuesta absurda, consecuencia de la estúpida presunción de ideólogos y políticos convencidos de que los ciudadanos pueden ser clasificados de forma unívoca según un método singular, único, uniforme y omnicompreensivo, en el que se hace prevalecer lo societario sobre lo personal¹³. Reduccionismo que empobrece, empequeñece y castra la rica y pluriforme diversidad identitaria del ser humano en sus pertenencias sociales, ideológicas, políticas, culturales o religiosas, sobre todo si se tiene en cuenta

¹¹ Cf. CAMPANINI, M., *Il pensiero islamico contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, passim; COLOMBO, V., *Islam. Istruzioni per l'uso*, Arnoldo Mondadori, s/l 2009, passim; EADEM, *Vietato in nome di Allah. Libri e intellettuali messi al bando nel mondo islamico*, Lindau, Turin 2010, passim; GUITTON, R., *Ces chrétiens qu'on assassine*, Flammarion, Paris 2009, passim.

¹² Cf. MAFFETTONE, S., "Diritti umani e diversità culturale", en SEN, A. K., FASSINO, P. y MAFFETTONE, S., *Giustizia globale*, Il Saggiatore, Milán 2006, págs. 79-82.

¹³ «Un approccio solitarista non solo nega agli individui il diritto di scegliersi la propria identità, ma può anche essere un ottimo modo di non capire praticamente nessuno al mondo» (SEN, A. K., *Identità, povertà e diritti umani*, en SEN, A. K., FASSINO, P. y MAFFETTONE, S., *Giustizia globale*, cit., pp. 28-29). Para una sugerente aproximación a los orígenes y consecuencias del simplismo de esta clase de planteamientos, puede verse LIVRAGHI, G., *The Power of Stupidity*, M&A publishers, Pescara 2009, 11-19 y 59-126.

que la simplificación, objetivación e imposición de unas u otras pertenencias es incontestable indicio de totalitarismo¹⁴.

2. RAZONABILIDAD DE LA IDENTIDAD RELIGIOSA: RAZÓN Y FE CRISTIANA

Cuando a finales del siglo I el Cristianismo se extiende, fuera de Palestina, por distintas provincias del Imperio, tanto las instituciones jurídicas como las estructuras sociales y políticas de Roma gozaban de una consolidada estabilidad y de una contrastada seguridad. Quizás por ello, a medida que los cristianos fueron haciéndose presentes en la sociedad romana, cambió la percepción y sentido de la aceptación y vivencia personal de los fundamentos en que se asentaba la pertenencia social y política de los individuos, al margen de que fueran o no ciudadanos romanos. Los cristianos, fieles ciudadanos o respetuosos moradores del Imperio, referían su pertenencia primariamente a su relación-integración en una comunidad de fe y sólo derivadamente se relacionaba su identidad con la pertenencia a un entramado social y político. Los primeros cristianos, ya provinieran del judaísmo o bien de la cultura helenística, descubrieron en la enseñanza y exigencia evangélicas dimensiones y horizontes de la libertad personal hasta entonces

¹⁴ «Nelle nostre vite normali, noi ci percepiamo come membri di molti gruppi, e apparteniamo a tutti quanti contemporaneamente. Il medesimo individuo può essere, senza che in ciò vi sia contraddizione, un cittadino italiano, di origini malesi, con antenati cinesi, un cristiano, un liberale, una donna, un vegetariano, un mezzo-fondista, uno storico, un insegnante, un romanziere, un femminista, un eterosessuale, un sostenitore dei diritti dei gay e lesbiche, un patito del teatro, un ambientalista, un appassionato di tennis, un musicista jazz, e uno che crede fermamente che nello spazio profondo vivano esseri intelligenti con cui è assolutamente urgente comunicare. Ognuna di queste collettività, cui questo individuo appartiene simultaneamente, gli conferisce una particolare identità. Nessuna di esse può essere considerata la sua unica identità, o l'unica categoria di cui far parte» (A. K. SEN, *Identità, povertà...*, cit., p. 29).

desconocidos¹⁵. Redimensionamiento cristiano de la libertad que no era sino consecuencia necesaria de su *libre* pertenencia a una

¹⁵ «Item Felicitas... dicebat enim: *Ideo ad hoc sponte pervenimus ne libertas nostra obduceretur*» (Cf. MUSURILLO, H., *The Acts of the Christian Martyrs*, Clarendon Press, Oxford 1972, págs. 108-126). Resulta muy relevante, al respecto, la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, calificada por los historiadores como uno de los más bellos, valiosos y certeros documentos para la comprensión y explicación de las persecuciones y en cuya redacción parece probable que participara el propio Tertuliano: «Il documento è certo antichissimo e l'attribuzione della composizione a Tertuliano, se non certa, assai probabile, pone il documento stesso molto vicino alla data del martirio» (LAZZATI, G., *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Turín 1956, pág. 177). No obsta a esta reflexión la circunstancia de que estudios posteriores se opongan a esta atribución a o participación de Tertuliano en su redacción, fundados, sobre todo, en criterios de estilo y en razones lingüísticas. Cf. BRAUN, R., «Nouvelles observations linguistiques sur le rédacteur de la *Passio Perpetuae*», *Vigiliae Christianae* 33, 1979, págs. 105-117; IDEM, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal du Tertulien*, Études Augustiniennes, Paris 1977, págs. 599-623 y 725-733; HABERMEHL, P., *Perpetua Und Der Agypter Oder Bilder Des Bosen Im Fruhen Afrikanischen Christentum: Ein Versuch zur Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Walter De Gruyter Inc, Berlin-Nueva York, 2004², págs. 7-108 y 178-188; LOMBARDI, G., "L'editto di Milano del 313 e la laicità dello Stato", *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 50, 1984, pág. 27; MANARESI, A., *L'Impero romano e il Cristianesimo*, Edit. Bocca, Turín 1914, pág. 265, nt. 1; MAZZUCCO, C., "Il significato della 'libertas' proclamata dai martiri della *Passio Perpetuae*", en *Forma Futuri. Studi in onore del card. M. Pellegrino*, Bottega d'Erasmus, Turín 1975, págs. 542-565; PUENTE SANDIDRIAN, P., "Tertuliano y el latín cristiano. Revisión de las diversas posiciones", *Durius* 6, 1978, págs. 93-115; SINISCALCO, P., *Il cammino di Cristo nell' imperio romano*, Laterza, Bari 1983, págs. 103-104. Muy completa e interesante la reciente publicación coordinada por BREMMER, J. N. y FORMISANO, M. (ed.), *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York 2012: la obra, dividida en tres partes, además de una cuidada edición del texto de la *Passio*, recoge veintinueve colaboraciones de otros tantos especialistas en las que se estudia la *Passio* desde su dimensión histórica, literaria, martirial, desde la perspectiva de su influjo doctrinal e incluso desde la relación o posibles paralelos con otros casos, doctrinas o géneros literarios como, por ejemplo, el de la muerte de Sócrates (págs. 244-253), el montanismo (págs. 277-290) o el propio método narrativo (págs. 291-299).

comunidad de fe determinada por la igualdad fundada en la creación divina y consolidada y ratificada en la muerte y resurrección de Cristo. Libertad e igualdad que, vividas de forma tan novedosa por aquellas primeras comunidades, aportaron un sentido del todo particular y novedoso, respecto a otras creencias religiosas o ideologías filosóficas, de la pérdida *martirial* de la vida, en cuanto *aceptación racional* y *razonable* de la muerte como testimonio de la propia fe¹⁶.

El ofrecimiento martirial de la propia vida constituye para los primeros cristianos no sólo un comprometido testimonio de libertad personal a la hora de proclamar social y públicamente su fe, sino que simultáneamente supone una indiscutible proclamación de *racionalidad* en la aceptación y vivencia del Credo cristiano. El mártir cristiano no asume el sufrimiento como pasivo asentimiento a un implacable destino o como un desnudo acto de obediencia ciega a un supuesto mandato divino más allá de la razón y de la comprensión humana. Al contrario, su decisión se funda en un nítido, racional y razonado juicio

¹⁶ «Le martyr, dans la pensée chrétienne des premiers siècles, n'est pas seulement le geste héroïque accompli par un chrétien qui rend le suprême témoignage à son Dieu et à son Sauveur. Il est vrai que certaines attitudes du martyr (plus fréquentes dans les élaborations littéraires tardives que dans les documents auxquels l'historien peut faire confiance), rappellent la figure du sage familière à la tradition philosophique, du sage qui se dresse solitaire dans un mouvement de défi envers la colère du tyran et la fureur de la foule. Ce qui n'empêche pas que cette figure ne prend tout son sens que si on tient compte d'un autre aspect de la personnalité du martyr: *sa conscience d'appartenir à une communauté de frères, dans laquelle et au nom de laquelle il rend son témoignage, contribuant par l'exemple et par le sacrifice à affirmer la fidélité de l'Eglise à sa mission. A son tour, il recevra, de la part de la communauté, encouragement, soulagement et aide de son vivant, vénération religieuse après sa mort*» (PELLEGRINO, M., "Le sens ecclésial du martyr", *Revue des sciences religieuses* 35, 1961, pág. 152). La cursiva es nuestra. En este sentido, resultan también muy significativas las páginas de SINISCALCO, P., *I martiri della Chiesa primitiva*, en VARIOS, *Martiri, Giudizio e Dono per la Chiesa*, Marietti, Turín 1961, págs. 9-28.

personal y libre, requisitos, por otra parte, absolutamente necesarios para reconocer la *autenticidad* cristiana de cualquier experiencia martirial. Racionalidad y libertad expresadas de forma ideal en la constante del perdón con que el mártir obsequia y reconoce a su propio verdugo. Por ello, la opción martirial, consciente y libre, puede resistir, según se desprende de las Actas que nos han transmitido su memoria, desde las inteligentes argucias procesales hasta el recurso a la siempre quebradiza afectividad humana e incluso a la insidiosa sugerencia de una interesada, descomprometida y aparente aceptación simulada de las *totalitarias* disposiciones imperiales¹⁷.

¹⁷ «En torno al 203 cran procesados y martirizados en el norte de África un grupo de cristianos, cuya aventura se nos ha transmitido en la célebre *Passio Perpetuae et Felicitatis*. Se trata de uno de los típicos casos en los que no sólo se pone en juego la actitud de obediencia/desobediencia, por parte de un cristiano, a la orden del gobernador que, como había acuñado el derecho clásico, obligaba a “*facere sacrum pro salute imperatorum*”, sino que también se presenta todo un conjunto de recursos procesales utilizados por el instructor para ganarse afectivamente al procesado y facilitarle la libertad (?) por medio del sacrificio pagano. En presencia del padre y del pequeño hijo de Perpetua, el procurador Ilariano urge a la Santa de manera inequívoca: “*Ten piedad de los blancos cabellos de tu padre y de la corta edad de tu hijo. Sacrifica en honor de los emperadores*”.

«En los diálogos recogidos en esta bella narración, como ya hemos apuntado, nos encontramos con referencias explícitas a la *libertad*, tanto a la reclamada frente a las autoridades para vivir la fe como, sobre todo, a aquella más profunda que brota de la experiencia de sentirse uno con el Señor... Es importante notar cómo, para los mártires cristianos, el acento recaía más sobre el significado liberador de la redención que en la libertad considerada en sí misma: se buscaba, por tanto, una libertad *para*... es decir, una libertad que, consecuencia de la redención de Cristo, posibilita a cada persona el vivirla y actualizarla tanto individual como socialmente» (CALVO ESPIGA, A., “Para una aproximación al tópico *Derechos Humanos*”, *Lumen* 43, 1994, págs. 99-100).

2.1. RACIONALIDAD Y RAZONABILIDAD DE LA OPCIÓN MARTIRIAL

Dimensión racional y consciencia de la fe cristiana tan importantes y fundamentales para las primeras comunidades cristianas que el propio Tertuliano cierra su emblemático *Apologeticum* con dos preciosos capítulos en los que describe y fundamenta el sentido y la lógica de la actitud martirial de los cristianos, mientras pone de relieve que la irracionalidad y la ausencia de sentido lógico es precisamente característica de los perseguidores y asesinos de cristianos.

2.1.1. Características y método del *Apologeticum* de Tertuliano

Dada la importancia y transcendencia de esta obra a la hora de constatar y contrastar las dificultades por las que atravesaron y las salidas o soluciones que las primeras comunidades cristianas arbitraron en orden a conformar su identidad como creyentes con la realidad de su pertenencia a la sociedad romana del Imperio, conviene recordar que tanto la biografía de Tertuliano como la fijación cronológica de su obra continúan siendo objeto de estudio y discusión entre historiadores y patrólogos que, trabajosa y concienzudamente, van poco a poco superando tópicos, deshaciendo equívocos sobre el personaje y arrojando luz sobre su persona y personalidad¹⁸.

¹⁸ «L'identification de Tertullien avec le jurisconsulte de même nom et de même époque, dont des extraits figurent au *Digeste* et au *Codex Justinianus*, a pu être favorisée par une formule d'Eusèbe (*H. E.*, II, 2, 4) et défendue –ou volontiers envisagée– par quelques auteurs (Harnack, A. Beck, Labriolle, J. Stürnimann); mais elle a été déjà repoussée par la majorité des critiques, du moins en France où Monceaux (MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, vol. I, Edit. Culture et Civilisation, Paris 1901, p. 181) en avait montré la fragilité. Même des savants enclins à trouver dans la terminologie ou les représentations juridiques les vraies racines de l'expression ou du discours théologiques de Tertullien évitent de rouvrir ce

Como ya han señalado reconocidos especialistas en la obra de Tertuliano, es más que prudente poner en duda o, al menos, relativizar la consideración del *Apologeticum* como una obra de carácter jurídico. En la declaración que realiza Tertuliano en los primeros párrafos de *Apolog.* 4 se pone de manifiesto que el autor no se plantea directa y primariamente la realización de una obra literaria o un discurso de intencionalidad jurídica sino que, más bien, anuncia sencillamente lo que va a ser la táctica o metodología de toda la obra: *la retorsión de los argumentos del contrario*¹⁹. Para comprender en su justa dimensión esta obra se ha de partir de la especificidad del método apologético griego tan distinto del latino. En consonancia con esta metodología, el fin perseguido por Tertuliano no se limita a la defensa de la fe cristiana por la simple refutación de las falacias y crímenes atribuidos a los cristianos, sino que, sobre todo, busca realizar una exposición detallada, tanto de conjunto como en sus aspectos más significativos, de la fe cristiana. Se trata, pues, de una obra que más que a refutar o rechazar ataques tiende a hacer *propaganda*, en su genuino sentido etimológico, de la fe/doctrina cristianas²⁰.

Así pues, en consonancia con la técnica griega de la apología, el autor se veía obligado a asociar a todo tema *apologético* o de refutación uno de carácter doctrinal, de

débat» (BRAUN, R., “Un nouveau Tertullien: problèmes de biographie et de chronologie”, *Revue des Études Latines* 50, 1972, pág. 70).

¹⁹ «1. Atque ideo quasi praefatus haec ad sugillandam odii erga nos publici iniquitatem, iam de causa innocentiae consistam, nec tantum refutabo, quae nobis obiiciuntur, sed etiam in ipsos retorquebo, qui obiiciunt; ut ex hoc quoque sciant omnes in Christianis non esse, quae in se nesciunt esse; simul uti crubescant accusantes, non dico pessimi optimos, sed iam, ut volunt, compares suos. 2. Respondebimus ad singular, quae in occult admittere dicimur, quae illos palam admittentes invenimur, in quibus scelesti, in quibus vani, in quibus damnandi, in quibus irridendi deputamur» (*Apolog.* 4, 1-2).

²⁰ Cf. PELLEGRINO, M., *Studi su l'antica apologetica*, Edizioni di “Storia e Letteratura”, Roma 1947, págs. 1-65.

exposición *razonada* de la fe (*επιδειξις*). Ahora bien, Tertuliano innova, en cierto modo, el método griego clásico de la apología al no limitar su exposición al escolasticismo dual o bipolar de la filosofía helena, sino que integra en sus razonamientos un tercer elemento de *crítica* comparativa (*συγκρισις*) entre la doctrina cristiana y sus contemporáneas no cristianas. Si bien Tertuliano utiliza géneros *apologéticos* preexistentes, la novedad metodológica de su obra reside precisamente en el esfuerzo por integrarlos sistemáticamente en una especie de sinfonía contrapuntística en la que, a partir de una dialéctica positiva y complementaria, la insistencia alternativa en cada uno de ellos no supone ni implica el olvido o la eliminación de los otros.

Novedad metodológica que constituye prueba inequívoca de la importancia que Tertuliano atribuye a la razón y a la racionalidad a la hora de *demostrar* y *justificar* los contenidos de la fe cristiana y, al mismo tiempo, explica la propia estructura de la obra. Aunque en los seis primeros capítulos predominan las reflexiones y consideraciones jurídicas, debe tenerse en cuenta que en ellos también se insiste en la importancia y protagonismo de lo estrictamente dogmático-doctrinal y de lo crítico-relacional o comparativo²¹. La apología de la fe cristiana, sin que este

²¹ Cf. *Apolog.* 1, 4-13 y 3, 5-8. Los paganos solían denominar a Cristo (Χριστός), a causa de una errónea etimología, como *Crestos* (Κρεστος), nombre muy común entre los esclavos que significa *bueno, útil, dócil*; también pudo deberse a la frecuencia con que la letra ρ se cambiaba por la e larga, a su vez, trascrita y pronunciada como _ (itacismo). Además de Tertuliano, también se hizo eco de esta corrupción Lactancio (*Divinae institutiones* IV, 7: “*immutata littera Chrestum*”). Apoyándose en una determinada lectura de los Hechos de los Apóstoles 11, 26, se ha venido considerando generalmente que los creyentes en Jesús, llamados con desprecio por los judíos *Nazarenos* o *Galileos*, fueron llamados por vez primera *Cristianos* en Antioquía en torno al año 40, durante la permanencia en aquella ciudad de Pablo y Bernabé. Sin embargo, la profesora Sordi defiende que el nombre de *Cristianos* fue utilizado en Roma en torno al año 35, cuando se discutía la proposición de Tiberio en orden a reconocer la divinidad de Jesucristo; nombre llevado a Oriente por el legado Lucio Vitellio, enviado por

género o método de análisis y exposición excluya en su utilización a los otros, se desarrolla con amplitud entre los capítulos séptimo a decimosexto; mientras que, curiosamente, la parte central de la obra (c. 17-28) se dedica a una exposición dogmático-doctrinal del Cristianismo para volver a partir del mismo capítulo 28 y hasta el 45 al tema judicial de la apología, que se sigue entrelazando y entremezclando con elementos estrictamente doctrinales. Los cinco últimos capítulos del *Apologeticum* se dedican de forma especial a la comparación entre el Cristianismo y la filosofía²².

el emperador a Siria para ocuparse del contencioso entre Antipas y Areta. Cf. PARIBENI, R., "Sull'origine del nome Cristiano", *Nuovo Bulletin di Archeologia cristiana* 19, 1913, pág. 37; PETERSON, E., "Christianus", en *Miscellanea G. Mercati, I. Studi e Testi*, 121, pág. 355; SORDI, M., *I primi rapporti fra lo stato Romano e il Cristianesimo e l'origine delle persecuzioni*, Rendiconti Accademia dei Lincei, Roma 1957, pág. 89.

²² «Ce finale, qui équilibre le préambule, n'est pas une simple conclusion ou... une sorte de prolongement qui compromettrait un peu l'équilibre de la composition. Préparé dès le début, ce développement est indispensable à l'économie de l'ensemble. Là encore, Tertullien nous éclaire en indiquant que les intérêts d'apologie et de *demonstratio* cèdent la place au parallèle; et c'est dans la trame de ce parallèle qu'il sait adroitement insérer des motifs en rapport avec les thèmes précédents, la défense des Chrétiens contre les griefs de déraison, d' *obstinatio*, et l' exposé des dogmes eschatologiques du christianisme. Ayant réalisé son triple propos, l'apologiste peut clore son ouvrage par un défi aux *praesides* persécuteurs (ch. 50, 12-14) et un acte de foi dans la justice divine (ch. 50, 15-16), qui sont, à un tout autre d'espacement il est vrai, symétriques de l'adresse initiale (1, 1) et des considérations préliminaires sur la Vérité étrangère à ce monde (1, 2-3).

«Tel est, selon nous, le plan ingénieux par lequel Tertullien veut aider son lecteur à reconnaître les trois intérêts de son livre. Défense contre les accusations des païens, exposition de la loi chrétienne, comparaison avec les doctrines philosophiques, l' *Apologeticum* réussit à être tout cela, conjointement et tour à tour» (BRAUN, R., "Observations sur l'architecture de l'**Apologeticum**", en RENARD, M. y SCHILLING, R. (ed.), *Hommages à Jean Bayet*, Latomus, Bruselas 1964, pág. 118).

Con el *Apologeticum* Tertuliano busca ofrecer una exposición lo más completa posible, tanto en sus detalles como en su conjunto, de la fe cristiana desde tres principios o perspectivas fundamentales para el autor en orden a la comprensión del cristianismo: *fides*, *disciplina* y *spes*. Al parecer, Tertuliano consideraba las dos primeras como comprensivas del Cristianismo, abarcando la *fides* el conjunto de las verdades de fe y comprendiendo la segunda todo lo relacionado con la vida moral y sacramental del cristiano en la Iglesia. Este carácter abierto y plural de la obra de Tertuliano, más allá de lo apologético en sentido moderno, constituye elemento fundamental a la hora de precisar el significado atribuido por el escritor africano a verdades y realidades básicas para la fe y doctrina cristianas²³.

2.1.2. Transparencia y racionalidad del martirio cristiano

En el capítulo 49 de su *Apologeticum*, Tertuliano pone de relieve la incoherencia y contradicciones de quienes consideran la fe cristiana como superstición vanidosa y delictiva, mientras alaban, admiran y festejan ideas o creencias semejantes si son profesadas y defendidas por los no cristianos. Más, se llega a condenar sin fundamento una fe, la cristiana, que, según Tertuliano, aún cuando se fundase en mentiras y supersticiones, sería absolutamente necesaria para la sociedad por su exigencia doctrinal y moral de buscar continuamente el bien; además, con notoria incongruencia, se persigue y mata a quienes la profesan, aun cuando simultáneamente sea calificada de vana, falsa e

²³ «Héritier du matériel de preuves, d'argumentations, de raisonnements accumulés par l'apologétique grecque, Tertullien a dépassé ses devanciers. Plus expert à traiter à la fois conjointement et distinctement les thèmes constitutifs du genre, il a su aussi intégrer à sa synthèse des motifs porteurs d'une réflexion personnelle, dont on a trop souvent méconnu le caractère systématique» (BRAUN, R, "Observations sur l'architecture...", cit., pág. 121).

*inocua*²⁴. Incoherencia que se convierte en cruel e insultante *irracionalidad* cuando la sinrazón de la persecución de los cristianos sólo busca satisfacer las pasiones del populacho: inconsecuente actitud de las autoridades que no hace sino reforzar y resaltar el señorío de libertad, conciencia, conocimiento, convencimiento y consciencia con que actúan los mártires²⁵. La insistencia en la fuerza educativa del Cristianismo, junto con las referencias a la historicidad de Cristo en cuanto encarnación del Logos divino y la justificación del rechazo radical de los cristianos del culto al emperador han llevado a un buen número

²⁴ «1. Haec sunt, quae in nobis solis praesumptiones vocantur, in philosophis et poetis summae scientiae et insignia ingenia. Illi prudentes, nos inepti; illi honorandi, nos irridendi, inmmo eo amplius et puniendi [Descripción que posteriormente retoma Arnobio (s. III-IV) en *Adversus Nationes* I, 28: "...illi cati, sapientes, prudentissimi vobis videntur... nos hebetes, stolidi, fatui, obtunsi pronuntiamur et bruti"]».

«2. Falsa nunc sint quae tuemur et merito praesumptio, attamen necessaria; inepta, attamen utilia; siquidem meliores fieri coguntur qui eis credunt, metu aeterni supplicii et spe aeterni refrigerii. Itaque non expedit falsa dici nec inepta haberi, quae expedit vera praesumi. Proinde nullo titulo damnari licet omnino quae prosunt. In vobis itaque praesumptio est haec ipsa, quae damnat utilia. 3. Certe, etsi falsa et inepta, nulli tamen noxia: nam et multis aliis similia, quibus nullas poenas irrogatis, vanis et fabulosis, inaccusatis et impunitis, ut innoxiiis. Sed in eiusmodi enim, si utique irrisui iudicandum est, non gladiis et ignibus et crucibus et bestiis» (*Apolog.* 49, 1-3).

²⁵ «4. De qua iniquitate saevitiae non modo caecum hoc vulgus exsultat et insultat, sed et quidam vestrum, quibus favor vulgi de iniquitate captatur, gloriantur quasi non totum, quod in nos potestis, nostrum sit arbitrium! 5. Certe, si velim, Christianus sum. Tunc ergo me damnabis, si damnari velim. Cum vero quod in me potes, nisi velim, non posses, iam meae voluntatis est quod potes, non tuae potestatis. 6. Proinde et vulgus vane de nostra vexatione gaudet. Proinde enim nostrum est gaudium, quod sibi vindicate, qui malumus damnari quam a Deo excidere. Contra illi, qui nos oderunt, dolore, non gaudere debebant, consecutis nobis quod elegimus» (*Ibid.* 49, 4-6).

de especialistas a buscar en los *Acta Apollonii* una de las probables fuentes del *Apologeticum* de Tertuliano²⁶.

Pero es, sobre todo, en el colofón del capítulo 50 donde Tertuliano aborda directamente la razón, racionalidad, razonabilidad y la lógica consecuencia del martirio cristiano, a la vez que denuncia la falaz y capciosa ironía de quienes consideran inconsciente ceguera la entrega cristiana de la vida o extienden el oprobioso infundio de que al cristiano le agrada sufrir:

«¿Por qué, pues, os lamentáis cuando os perseguimos, nos decís, si os gusta sufrir y deberíais tener en gran estima a quien os facilita el sufrimiento, como deseáis? Es verdad. Aceptamos el sufrimiento: pero del mismo modo que aceptamos la guerra, que nadie acepta con gusto, por la angustia y desazón que produce. Y sin embargo, cuando ocurre, se lucha hasta el extremo de las fuerzas y quien al principio deploraba el combate, se alegra a su término de haber alcanzado la victoria, porque en ella ha conseguido

²⁶ De las Actas del proceso de Apolonio, decapitado en Roma entre los años 183 a 185 e identificado con el senador Claudio Apolonio de Esmirna, aparte de las breves referencias de Eusebio (*Historia ecclesiastica* V, 21, 2-5) y de San Jerónimo (*De viris illustribus*, 42; *Epistola* 70, 4), han llegado hasta nosotros dos versiones: una, armenia, publicada el año 1874 en Venecia; y otra, griega, con algunos pasajes distintos, editada por los Bolandistas (*Analecta Bollandiana* XIV, 1895). Posteriormente, el año 1972, H. Musurillo ha publicado una excelente edición crítica de los *Acta Apollonii*. Cf. MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu' à l'invasion arabe*, vol. I, Edit. Culture et civilisation, Paris 1901, págs. 221-469; MUSURILLO, H., *The Acts of Christian Martyrs*, Clarendon Press, Oxford 1972; SORDI, M., "L'Apología del martire romano Apollonio come fonte dell'Apologeticum di Tertuliano e i rapporti fra Tertuliano e Minucio Felice", *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 18, 1964, pág. 169; EADEM, *I Cristiani e l'Impero romano*, Jaca Book, Milán 2004, pág. 28; TRAQUANDI, G., "Sulle presunte dipendenze dell'Apologeticum di Tertulliano dagli Atti di Apollonio", *Atene e Roma* 18, 1973, pág. 133.

gloria y botín. Nuestra guerra consiste en ser llevados ante los tribunales, para combatir a favor de la verdad, aun a riesgo de nuestra propia vida. Y nuestra victoria consiste en conseguir aquello por lo que combatimos: la gloria de agradar a Dios y la posesión de la vida eterna. ¡Pero nos derrotan! Ciertamente, pero después de haber vencido. Pues vencemos cuando nos matan y conquistamos la libertad cuando sucumbimos. Y aunque nos llaméis **sarmenticios**²⁷ y nos consideréis carne de patíbulo, porque nos matáis en cruces de madera y nos quemáis en piras de sarmientos, así es como vencemos: ¡ésta es nuestra túnica victoriosa, éste nuestro carro triunfal! Es, pues, lógico que no agrademos a los vencedores; se entiende que nos tachen de locos y desesperados. Y, sin embargo, esta misma desesperación, esta locura se transforma en símbolo de virtud y valentía cuando se utilizan para conseguir gloria y fama»²⁸.

¿Por qué, se pregunta Tertuliano con una exquisita finura retórica y conceptual, no se reconoce a la actitud de los cristianos el mismo trato y consideración que la historia de Grecia y Roma atribuye a personajes que sacrificaron su vida en defensa de importantes valores humanos? ¿Por qué se reconoce la grandeza de sufrir por la patria, la propia nación, el imperio o la amistad y se ridiculiza y condena padecer por Dios mismo? ¿Por qué consideran insensato a quien de Dios espera la verdadera resurrección los mismos que intentan asegurar la resurrección y

²⁷ Calificativo despectivo que se aplicaba a los primeros cristianos insinuando que se hacían quemar.

²⁸ *Apolog.* 50, 1-4.

pervivencia a sus muertos por medio de estatuas, monumentos, epitafios e inscripciones?²⁹.

No es la inconsciente ceguera o la absurda comodidad e ignorante conformismo lo que mueve al cristiano a la aceptación del martirio: la tolerancia y aceptación del dolor e incluso de la muerte, recuerda Tertuliano, es virtud superior reconocida y ensalzada por los propios filósofos y escritores griegos y romanos considerados maestros de vida por quienes persiguen a los cristianos. De este modo, la contradictoria iniquidad y doblez del perseguidor se erige en el mejor testigo de la inocencia de los cristianos. La obstinada cerrazón de las autoridades imperiales ante la consecuente actitud de los discípulos de Jesús prueba el triunfo de un convencimiento, de una fe, de una idea trascendente que a la fuerza, irracionalidad y poder de los perseguidores

²⁹ «5. Mucius dexteram suam libens in ara reliquit: o sublimitas animi! Empedocles totum sese Atenacis incendiis donat: o vigor mentis! Aliqua Carthaginis conditrix rogo secundum matrimonium evadit: o praeconium castitatis et pudicitiae! 6. Regulus, ne unus pro multis hostibus viveret, toto corpora cruces patitur: o virum fortem etiam in captivitate victorem! Anaxarchus cum in exemplum ptisanæ pilo contunderetur: ‘Tunde, tunde, aiebat, Anaxarchi follem, Anaxarchum enim non tundis’. O philosophi magnanimitatem, qui de tali exitu suo etiam iocabatur! 7. Omitto eos, qui cum gladio proprio vel alio genere mortis mitiore de laude pepigerunt. Ecce enim et tormentorum certamina coronantur a vobis! 8. Attica quaedam meretrix carnifice iam fatigato postremo linguam suam comesam in faciem tyranni sacientis exspuit, ut expelleret et vocem, ne coniuratis confiteri posset, etiam si victa voluisset. 9. Zeno Eleates consultus a Dionysio quidnam philosophia praestaret, cum respondisset: ‘impassibilem fieri’, flagellis tyranni subiectus sententiam suam ad mortem usque signabat. Certe Laconum flagella sub oculis etiam hortantium propinquorum acerbate tantum honoris tolerantiae domui conferunt, quantum sanguinis fuderint. 10. O gloriam licitam, quia humanam, cui nec praesumptio perdita nec persuasio desperata reputatur in contemptu mortis et atrocitatis omnimodae, cui tantum pro patria, pro agro, pro imperio, pro amicitia pati permissum est, quantum pro Deo non licet! 11. Et tamen illis omnibus et statuas defunditis et imagines inscribitis et titulos inciditis in aeternitatem! Quantum de monumentis potestis scilicet, praestatis et ipsi quodammodo mortuis resurrectionem. Hanc qui veram a Deo sperat, si pro Deo patitur, insanus est» (*Apolo.* 50, 5-11).

únicamente opone la sangre de sus mártires, mientras testimonia la victoria de una ley, la del amor en Cristo, que une a los hombres con y en un solo vínculo, y refuerza su capacidad de aceptar el dolor, transformando radicalmente el sentido del sufrimiento pre-cristiano mediante la fe y esperanza, fundamento del más profundo convencimiento, en la resurrección del alma y del cuerpo³⁰.

2.2. LIBERTAD Y RACIONALIDAD, FUNDAMENTO Y RAZÓN DE PERTENENCIA SOCIAL Y RELIGIOSA

Racionalidad que es la clave que diferencia la víctima (arracionalidad y padecimiento) del mártir (consciencia y aceptación): sólo la aceptación consciente y racional/razonada de la muerte funda, fundamenta y legitima el martirio. Libertad, inexcusable condición de identidad, y pertenencia, en la profesión de la fe, que también inspiraron la actitud de los cristianos con relación a las autoridades imperiales al no reconocer al César su pretensión de autoridad *totalizante*, y no sólo última o suprema en

³⁰ «12. Sed hoc agite, boni praesides, meliores multo apud populum, si illis Christianos immolaveritis, cruciate, torquet, damna, atterite nos: probatio est enim innocentiae nostrae iniquitas vestra! Ideo nos haec pati Deus patitur. Nam et proxime ad lenonem damnando Christianam potius quem ad leonem, confessi estis, labem pudicitiae apud nos atrocior omnino poena et omni morte reputari. 13. Nec quicquam tamen proficit exquisitor quaeque crudelitas vestra: illecebra est magis sectae. Etiam plures efficitur, quotiens metimur a vobis: semen est sanguis Christianorum! 14. Multi apud vos ad tolerantiam doloris et mortis hortantur, ut Cicero in 'Tusculanis', ut Seneca in 'Fortuitis', ut Diogenes, ut Pyrrhon, ut Callinicus; nec tamen tantos inveniunt verba discipulos, quantos Christiani facti docendo. 15. Ipsa illa obstinatio, quam exprobratis, magistra est. Quis enim non contemplatione eius concutitur ad requirendum, quid intus in re sit? Quis non, ubi requisivit, accedit, ubi accessit, pati exoptat, ut totam Dei gratiam redimat, ut omnem veniam ab eo compensatione sanguinis sui expediat? 16. Omnia enim huic opera delicta donantur. Inde est, quod ibidem sententiis vestris gratias agimus. Ut est accumulatio divinae rei et humanae, cum damnatur a vobis, a Deo absolvimur» (*Apolog.* 50, 12-16).

el orden temporal, sobre sus súbditos³¹. El emperador, en razón de esta tendencia *totalizante*, unía y centraba en su persona política y religión, Estado y divinidad. Brillante epígono de la tradición euhemerista: al autoproclamarse *gens divina* los emperadores no secularizaban o humanizaban la divinidad sino que, por el contrario, divinizaban cualquier resquicio de *secularidad* tanto social como política. A pesar de ello, los cristianos hicieron realidad en su vida y en sus principios la

³¹ «Desde sus mismos orígenes la Iglesia ha estado marcada con el signo de la libertad. La libertad proclamada en la Iglesia ya desde la época apostólica era, a la vez, interior y exterior. Interior, porque en Cristo, por la gracia, el hombre es hecho hijo de Dios y partícipe de la vida trinitaria; consecuentemente, la postura del cristiano frente a los demás ha de estar siempre informada por la caridad y ha de ser vivida en la libertad. Exteriormente, la Iglesia exigía libertad para sus fieles, frente a la represión política y a la persecución, fundada en que Cristo mismo pedía a sus seguidores el cumplimiento de sus deberes cívicos siempre que esto no les supusiera la comisión de un pecado e invocando el conocido pasaje de Mt. 22, 21. Es decir, en la opinión de las primeras generaciones cristianas el poder secular estaba perfectamente diferenciado y separado del mundo religioso, y el Estado no tenía ningún derecho a exigir de sus ciudadanos la profesión de un credo religioso concreto, en tanto que estos cumplieren todos sus deberes personales respecto a aquel. La distinción absoluta entre la comunidad cristiana y el Estado, derivada de la configuración de la Iglesia como comunidad sacramental de fe y amor, que brotaba de la predicación de Cristo, fundamentaba para los primeros cristianos sus pretensiones de libertad y tolerancia de su religión frente a la autoridad del Imperio romano. También *ad intra*, es decir, en lo que afectaba a los miembros de la comunidad, la postura eclesial era de amplia tolerancia y sólo cuando ya en pleno medioevo la Iglesia se había impuesto en toda Europa, la comunidad cristiana comienza a dar muestras de intolerancia incluso para sus propios miembros sin que ello permita afirmar de manera absoluta que ya en el mencionado periodo la Iglesia era intolerante» (CALVO ESPIGA, A., *Implicaciones jurídico-canónicas de la relación entre la Iglesia y la Comunidad política*. Eset, Vitoria 1984, pág. 52). Puede verse también RAHNER, H., *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo. Documenti della Chiesa nei primi otto secoli con introduzione e commento*, tr. M. Morani y Giulia Regoliosi, Jaca Book, Milán 1990, págs. 46-47, donde se refieren los siguientes documentos: S. Clemente Romano, *Carta a los Corintios*, 60, 4 y 61, 1-3; San Justino Mártir, *Apología*, I, 17; Teófilo de Antioquía, *Ad Autolicum*, I, 11.

posibilidad de la existencia de pluralidad de pertenencias a partir de una identidad fundamental prioritaria: desde un principio aceptaron sin ningún tipo de reparo o reticencia, en todo lo referido a la convivencia civil, las estructuras jurídicas y políticas del Imperio y siempre procuraron evitar exquisitamente cualquier atisbo de colisión, oposición o disconformidad con las mismas³².

2.2.1. Identidad religiosa y pertenencia social: la novedad del Cristianismo

La dificultad con que se encuentran los estudiosos actuales a la hora de delimitar la postura de un autor tan significativo como Tertuliano sobre la relación que los cristianos habían de mantener con la *civitas romana* es prueba inequívoca de lo novedoso que fue para la sociedad romana el proceso de cohesión/integración de la identidad personal-religiosa de los primeros cristianos con su sincera pertenencia a una comunidad de fe y, simultánea e indisolublemente, a una sociedad y a una estructura jurídico-política fundadas en principios distintos, e incluso opuestos, a los de su opción religiosa. Para unos, Tertuliano es, sin duda alguna, uno de los más rígidos, inflexibles y cerrados defensores de la imposible reconciliación entre *Cristianismo y siglo (saeculum)*, incluido en él todo lo referente a la *res publica* y a la sociedad no cristiana, puesto que entre el cristiano y su entorno (*romanitas*) no puede existir vínculo alguno de solidaridad. Lo que, por otra parte, lleva, según estos intérpretes, a descubrir en Tertuliano una actitud revolucionaria fundada en esperanzas apocalípticas, consecuencia de su tendencia montanista, y dominada por la ilimitada exaltación del martirio que, en lógica consecuencia, le conduce necesariamente a desear la caída, desaparición y la subsiguiente transformación de la sociedad de su tiempo. Sin

³² Cf. PERETTO, E., "Clemente Romano ai Corinti. Sfida alla violenza", *Vetera Christianorum* 26, 1989, págs. 89-114.

embargo, otros autores o bien suavizan y mitigan esta interpretación del pensamiento de Tertuliano o, incluso, la niegan absolutamente, ya que, según estos últimos, Tertuliano es quizás el primer gran representante de quienes buscaron desde el principio cauces para un auténtico entendimiento de convivencia entre la identidad cristiana y la pertenencia simultánea, junto a su fe, a la *civitas romana*³³.

Esta que podríamos denominar **razón de totalidad** en las autoridades imperiales les condujo, por ejemplo en la planificación de las persecuciones, a romper el vínculo de *pertenencia eclesial* y, por ello, a intentar, sobre todo, hacer entre los cristianos apóstatas y no mártires. En el hecho de la apostasía se buscaba la prueba incontestable de aceptación del poder totalizante del Emperador y el predominio absoluto de la pertenencia imperial sobre cualquier otra³⁴. Las autoridades imperiales habían percibido que el *enfrentamiento* entre cristianos

³³ Cf. COCHRANE, Ch. N., *Christianity and Classical Culture*, Liberty Fund, Nueva York 1940, págs. 324-415; FRIEND, W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church: a study of a conflict from the Maccabees to Donatus*, Blackwell, Oxford 1965, págs. 98-129; GUIGNEBERT, Ch., *Tertulien. Études sur les sentiments à l'égard de l' Empire et de la société civile*, E. Leroux, Paris 1901, *passim*; HORNUS, J. M., *Evangile et Labarum. Étude sur l'aptitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence*, Labor et Fides, Ginebra 1960, págs. 112-174; KLEIN, R., *Tertulianus und das römische Reich*, Carl Winter. Universitaetsverlag, Heidelberg 1968, *passim*; PERETTO, E., "Clemente Romano ai Corinti...", *cit.*; POWELL, D., "Tertullianists and Cataphrygians", *Vetera Christianorum* 29, 1975, págs. 33-54; RORDORF, W., "Tertulianus Beurteilung des Soldatenstandes", *Vetera Christianorum* 23, 1969, págs. 105-141.

³⁴ «Las autoridades romanas, pues, preferían conseguir la *obediencia* de los cristianos a las autoridades a provocar el martirio, puesto que el mártir, recibiendo y aceptando la muerte, hacía patente, *en la más radical desobediencia*, una nueva victoria de la *libertad*, convirtiendo su tránsito y su propia persona en referencia inequívoca de *lucha-por* y *triumfo* de la libertad religiosa» (CALVO ESPIGA, A., "Para una aproximación...", *cit.*, pág. 103).

e imperio trascendía lo anecdótico o cotidiano para fundear en el irreductible contraste de dos concepciones **totalizantes** del mundo jurídico y de la vida social y política³⁵, si bien las perspectivas desde las que una y otra se articularon de ningún modo fueron ni homogéneas, ni homologables, ni reducibles una a otra:

«La concepción imperial era totalizante en el sentido del poder absoluto del emperador (“*princeps legibus solutus*”, “*quod principi placuit...*”), y totalizante en cuanto a la obediencia debida del súbdito. (La dimensión religiosa –conocida como teología del poder imperial- era elemento esencial de este totalitarismo).

«La concepción cristiana, a su vez, también era totalizante, porque exaltaba en cada individuo, como valor central, la libertad, sobre todo la libertad de amar a Dios y al prójimo (los dos mandamientos de los que depende toda ley), o de traicionar al amor»³⁶.

A diferencia de lo propugnado por el Cristianismo, para las autoridades romanas identidad personal y pertenencia social, opciones religiosas incluidas, eran realidades tan necesaria y *uniformemente* relacionadas que, en la práctica, se identificaban hasta el extremo que la pertenencia determinaba absolutamente la identidad. Cristianismo e Imperio acabaron enfrentándose no porque en si mismos fuesen radicalmente contradictorios, sino a

³⁵ Cf. ANDONEGUI, J., “*El desafío cristiano como desafío al cristianismo*”, *Lumen* 42, 1993, págs. 433-467; LOMBARDI, G., “Dall’Editto di Milano del 313 alla ‘Dignitatis Humanae’ del Vaticano II”, *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 52, 1986, págs. 4-5, nt. 5.

³⁶ LOMBARDI, G., “L’editto di Milano...”, cit., pág. 92.

causa del totalitario absolutismo de los Césares³⁷. Su pretensión de abarcar y *determinar* los aspectos de la vida y las dimensiones fundamentales del ser humano excluía, por principio, todo intento de proyección pública de la libre autonomía personal, mientras que libertad y autonomía personales constituyen condición y requisitos *absolutamente* necesarios para optar por el seguimiento a Jesucristo, cuya persona es el único fundamento, razón y sentido de la comunidad de los creyentes en Jesús³⁸. La radicalidad de la pertenencia cristiana y simultáneamente la libertad de la identidad del cristiano que le abre a la aceptación *de*, así como a su integración *en*, las más variadas estructuras sociales estriba, sobre todo, en el hecho de que la adscripción a la comunidad cristiana no se basa en ideología alguna, sino en la *pertenencia sacramental* que *identifica* al cristiano con Cristo. Desde los primeros tiempos del cristianismo fue una realidad indiscutida que el Bautismo, sacramento que posibilita la recepción de todos los demás, es, a su vez, el que realiza real y efectivamente la adscripción del fiel a la comunidad eclesial y, en consecuencia, el que *produce* y *genera* esencial, necesaria, fundamental y absolutamente la **pertenencia** a la comunidad

³⁷ Cf. BREZZI, *Cristianesimo e Impero romano*, A. V. E. Editrice, Roma 1944², págs. 13-84; DODDS, E. R., *Pagan and Christian in an age of anxiety*, Cambridge University Press, Londres 1968², págs. 102-138; MARKSCHIES, Ch., *Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2004³, págs. 30-65.

³⁸ «... el cristianismo ha sido instituido no sólo como una comunidad religiosa sino también como una comunidad de vida. Los cristianos se asocian no sólo para celebrar juntos la Cena, sino que, con el culto comunitario, asumen también la obligación de un estilo determinado de vida... En cierto sentido, la Iglesia se convirtió enseguida en un **Estado** dentro del Estado, pero, sobre todo, en un Estado, al margen de cualquier tentación política, lleno de vitalidad y capaz de ofrecer protección a las fuerzas vivas y forjadoras de la historia» (GIJON, O., *La cultura antigua y el Cristianismo*, Gredos, Madrid 1970, págs. 253-254). La cursiva es nuestra.

eclesial, al margen y por encima de ideas, creencias u otras pertenencias menores³⁹.

2.2.2. La pertenencia sacramental del cristiano y su incidencia jurídica

La pertenencia a la Iglesia presenta unas características y goza de unas peculiaridades que poco o nada tienen que ver con la adscripción a cualquier otra clase de grupos, comunidades o sociedades. La razón de ser de la pertenencia eclesial radica en la recepción del sacramento del Bautismo, más allá de cualquier objetivo, finalidad o intenciones personales⁴⁰.

³⁹ «La *Christianitas* no es sólo una fe, sino también la comunidad social, un mundo, organizado de acuerdo con la voluntad y las enseñanzas del Creador y Salvador. Entre el hombre ‘natural’, el hombre ‘carnal’ (*homo naturalis* u *homo carnis*), y el hombre que mediante el acto del bautismo se convierte en *homo Christianus* hay un abismo, superable gracias a este acto ‘de iniciación’. El acto del bautismo no significa otra cosa que una transformación profunda de la esencia del individuo, la adaptación del ‘hombre natural’ a la comunidad de los creyentes, por medio del cual logra la posibilidad de la salvación. Este hombre mezcla en su interior el ‘código cultural’ de la comunidad cristiana, sus principios y normas, y se convierte en persona» (GUREVICH, A., l. c.). Véase también CALVO ESPIGA, A., “El Bautismo signo productor de la pertenencia a la Iglesia-una”, *Scriptorium Victoriense* 37, 1990, págs. 117-118.

⁴⁰ «Mientras que el Estado ha de tender necesariamente a garantizar la realización de los derechos de la persona (ciudadano), la estructura constitucional de la Iglesia no tiene como fin primario garantizar la realización de los derechos de sus fieles, sino asegurar, sin ninguna duda, que la Palabra y el Sacramento que hoy se celebran en la Iglesia son la misma Palabra y el mismo Sacramento del Señor Jesús: la referencia finalística permanente y única de la Iglesia es Cristo... En tanto que los derechos específicos y propios de la persona preexisten al Estado, los derechos específicos de los cristianos no son preexistentes a la Iglesia, sino que los confiere ella misma por medio del Bautismo y los demás Sacramentos. Es la inserción y crecimiento en Cristo y en la Iglesia lo que constituye la personalidad eclesial y fundamenta cualquier tipo de relación intraeclesial» (CALVO ESPIGA, A., “Pautas para el análisis de un anacronismo jurídico: ¿«Derechos humanos» en la Iglesia?”, en *Actas del Congreso de Teología de las Facultades de Teología de Vitoria* y

Resulta, pues, que si la raíz última de pertenencia a la comunidad cristiana es sacramental, la celebración de los sacramentos es la profesión pública por excelencia de la pertenencia a una comunidad específica que se visibiliza, caracteriza, distingue e individúa de forma preeminente en la participación festiva de la celebración sacramental⁴¹. Esta *identidad celebrativa* es tan fuerte y específica en la relación del creyente con su fe y la comunidad a que pertenece que llega incluso a la transformación conceptual del topos *tiempo* en razón de la prevalencia que, respecto a la nueva pertenencia comunitaria, adquiere la propia identidad personal en cuanto integrada y enriquecida en el sistema de relaciones derivado y, a la vez, generador de la *nueva* pertenencia, máxime si se reconoce que la celebración del domingo ha de ser considerada, más allá de hipotéticas e improbables dependencias de prácticas o usos precristianos, creación novedosa y propia del Cristianismo⁴².

Deusto, Mensajero-ESET, Bilbao-Vitoria 1990, págs. 371-372). Puede verse también MARKSCHIES, Ch., l.c.

⁴¹ «... todo cristiano que celebra su fe se encuentra dinámicamente situado en *dos planos sociales diversos*: de un lado, como ser humano, persona y ciudadano **pertenece** a la sociedad en su sentido más amplio de entorno vital, coyuntural, cultural, etc.; y, por otra parte, se encuentra **perteneciendo**, en cuanto bautizado, a la Iglesia que, como tal, puede incluso ‘confrontarse’ tanto con la sociedad, en su más amplio significado de mundo, como con las diversas sociedades ‘menores’ determinadas por las comunidades políticas, raciales, culturales, geográficas, etc.» (CALVO ESPIGA, A., “El Bautismo signo productor...”, cit., pág. 118).

⁴² «L’osservanza della domenica distingueva i cristiani dagli altri e li accomunava tra di loro, facendoli sentiré parteci di uno stesso culto e di una stessa comunità. L’ individuo si identifica con la sua appartenenza che non lo fa sentiré solo, ma inserito in una nuova ‘civitas’. Tuttavia i cristiani, per le altre esigenze, si adattavano al calendario comune, e per questo non davano importanza al riposo di tradizione giudaica. Questo loro calendario, nel quarto secolo, per legge imperiale diventa sempre di più quello della società tutta, ma tuttavia neanche nel quinto se ne ha una piena assimilazione» (Di BERARDINO, A., “La cristianizzazione del tempo nei secoli IV-V: la domenica”, *Augustinianum* 42/1, 2002, pág. 123). Puede verse también

Fue tan importante para los cristianos, al menos en los primeros siglos del Cristianismo y sobre todo a partir del siglo IV, la búsqueda y el mantenimiento de su identidad, dentro del ámbito y respeto de su propia pertenencia al Imperio, que el sentido de pertenencia/identidad cristiana provocó, por ejemplo, el proceso secularizador de los juegos circenses y su total desvinculación de cualquier referencia o significación religiosas, como lo atestiguan las leyes que entre los años 342 y 469 regularon la protección del calendario festivo cristiano, haciendo desaparecer toda referencia, por mínima e indirecta que fuese, a festividades paganas dentro del calendario/programa de los juegos circenses: el juego y las fiestas circenses se desvinculaban de cualquier connotación sacra o religiosa. El Cristianismo, pues, seculariza los juegos, curiosamente, porque los *despaganiza*, aislándolos e independizándolos de toda *relación con o motivación en fiestas religiosas no cristianas*⁴³. Otro tanto hizo con la actividad política⁴⁴.

BIANCHINI, M., “Cadenze liturgiche e calendario civile fra IV e V secolo. Alcune considerazioni”, en *Atti dei Convegni Internazionali dell'Accademia Romanistica Constantiniana VI*, Università degli studi, Perugia 1986, págs. 241-263. [En adelante esta publicación, que a partir de 1970 se publica cada dos años, se citará mediante las siglas *AARC*]; MARKSCHIES, Ch., *Warum hat das Christentum...*, cit., págs. 12-21; STAATS, R., “Die Sonntagnachtgottesdienste der christlichen Frühzeit”, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche* 66, 1975, págs. 242-263; IDEM, “Ogdoas als Symbol für die Auferstehung”, *Vetera Christianorum* 26, 1972, págs. 29-52).

⁴³ «Con toda seguridad, la más importante de todas estas leyes es la del 395 (*Codex Theodosianus* II, 8, 22), promulgada por Honorio y Arcadio, puesto que excluía por completo del calendario oficial romano cualquier fiesta pagana celebrada con regularidad. Por tanto, todos los juegos que habían nacido como fruto de la religión perdían su carácter pagano y se convertían en un fenómeno exclusivamente laico» (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A., “*O amentia monstruosa!* A propósito de la cristianización de la liturgia imperial y del ritual circense durante el siglo V”, *Cristianesimo nella Storia* 24, 2003, pág. 25). Puede verse también SAGGIORO, A., *Dalla 'pompa diaboli' allo 'spiritalis theatrum'*. *Cultura classica e cristianesimo nella polemica dei Padri*

A mediados del siglo V, el *Codex Theodosianus*, primera codificación jurídica oficial y auténtica, ofrece, si bien de forma indirecta, desde y en el ámbito del derecho imperial vigente, un conjunto de elementos esenciales a la hora de precisar el propio concepto de *identidad cristiana* desde una perspectiva exclusivamente jurídica⁴⁵. Esta importante compilación de normas respondió primaria y directamente a la situación provocada por el exagerado e incontrolado aumento de leyes que ya a principios del siglo V dificultaba una acertada aplicación a causa de su compleja diversidad y contradictoria divergencia tal y como ya lo expresaba con meridiana claridad el autor anónimo

della Chiesa contro gli spettacoli. Il terzo secolo (Mythos 8), Palermo 1999, págs. 103-131; IDEM, "Circus imago poli: la dimensione spazio-temporale dei ludi circenses", en SEGARRA CRESPO, D. (ed.), *Transcurrir y Recorrer. La categoría espacio-temporal en las religiones del mundo clásico*, CSIC, Roma-Madrid 2003, págs. 65-80; ZERBINI, M., *Hic sunt leones: lo spazio e il tempo sacro delle venationes*, Ibid., págs. 81-90. No en vano, el *Codex Theodosianus* ha sido definido como «punto di incrocio e di confluenza fondamentale e complesso per la formazione di una identità cristiana nella prospettiva di reazione-rivoluzione, superamento, confronto e, in generale, di conflitto con il paganesimo» (SAGGIORO, A., "Rapporti e conflitti tra paganesimo e cristianesimo nel Codice Teodosiano", *Annali di Storia dell' Egesi* 20/1, 2003, pág. 165).

⁴⁴ Recuérdese, al respecto, la controversia mantenida el año 384 entre S. Ambrosio, arzobispo de Milán (*Ambrosii Epistulae, XVII-XVIII*), y Simmaco (*Symmachi Relatio III*), prefecto de Roma, en torno a la presencia del altar de la Victoria en el Senado romano.

⁴⁵ Esta colección o compilación recoge todas las constituciones imperiales vigentes en el momento de su publicación. Fue iniciada a instancia de Teodosio II y elaborada bajo la dirección de Antioco, Prefecto del Pretorio, el año 429 y se publicó nueve años después, el 438. Se divide en 16 libros y éstos, a su vez, en títulos: los cinco primeros libros estaban dedicados al derecho privado; el sexto, séptimo y octavo, al derecho administrativo; el noveno al penal; el décimo y undécimo al derecho fiscal; del duodécimo al decimoquinto, se ocupaban del derecho comunal y el decimosexto y último estaba dedicado íntegramente al derecho eclesiástico en un intento claro y explícito de estructurar jurídicamente una primera regulación de las relaciones Iglesia-Estado. Cf. ARCHI, G. G., *Teodosio II e la sua codificazione*, Edizioni scientifiche italiane, Nápoles 1976, págs. 52-67.

del *De rebus bellicis* en pleno siglo IV⁴⁶. El ordenamiento jurídico no podía permanecer ajeno a las vicisitudes históricas de una época en que valores, ideas y actitudes se habían transformado radicalmente. Cambio y novedad que, institucionalmente, se plasmaba en la transmutación del imperio *romano-pagano* en un imperio que podía con razón calificarse como *romano-cristiano*.

La irrupción del Cristianismo en el Imperio y, sobre todo, su consolidación institucional en la sociedad romana supuso la quiebra del principio monista que hasta ese momento había garantizado la unidad, la jerarquía y la coherencia general del orden jurídico e institucional de la sociedad imperial. Ya Cicerón, tratando de los cimientos y fundamentos de la sociedad romana, enseñaba que sin un único principio fundador y fundamentador “*mundum stare non potest*”⁴⁷. Pues bien, en este contexto socio-político, el *Codex Theodosianus* constituye el primer intento por

⁴⁶ «Divina providentia, sacratissime Imperator, domi forique rei publicae praesides comparatis, restat unum de tua serenitate remedium ad civilium curarum medicinam, ut confusas legum contrariasque sententias, improbitatis reiectio litigio, iudicio augustae dignationis illumines. Quid enim sic ab honestate consistit alienum quam ibidem studia exerceri certandi ubi, iustitia proficiente discernantur merita singulorum?» (*De rebus bellicis*, XXI). Para un análisis más detallado del contenido de esta obra, sobre todo en lo que podríamos denominar *sugerencias de carácter metodológico-normativo*, a fin de ordenar y unificar la legislación existente, así como a la hora de detectar y sistematizar sus paralelismos y semejanzas con la obra compilatoria de Justiniano, puede verse GIARDINA, A., *Anonimo. Le cose della guerra*, Fondazione Lorenzo Valla, Milán 1989, págs. 97-127.

⁴⁷ «Nihil porro tam aptum est ad ius condicionem naturae –quod quam dico, legem a me dici intellegi volo– quam imperium, sine quo nec domus ulla nec civitas nec gens nec hominum universum genus stare, nec rerum natura omnis, nec ipse mundus potest. Nam et hic deo paret, et huic oboediunt maria terraeque, et hominum vita iussis supremae legis obtemperant» (*Leg. III*, 1-3). Para una información más detallada de esta aporética situación social y normativa a la que se propuso dar respuesta la codificación teodosiana, puede verse NOCERA, G., “Arte di governo e codificazione nel disegno di Teodosio II”, en *AARC V*, 1983, págs. 28-35.

parte de la autoridad imperial de realizar, con todas sus consecuencias, un proyecto legislativo unitario y universal en el ámbito del Imperio⁴⁸, a partir de un novedoso principio de unidad que, en la práctica, consiguiese la síntesis «*entre las exigencias legislativas estatales que configuraban la identidad de la vieja estructura social, tradicional e intrínsecamente pagana, con los principios de identidad de la cultura cristiana*»⁴⁹. Se trató, pues, de arbitrar un sistema que unificara y jerarquizase leyes y normas asumiendo el dualismo como fundamento determinante de la sociedad.

La evolución que configura y explica la identidad cristiana, tanto desde la perspectiva del derecho imperial como desde la propia autocomprensión del Cristianismo, está indisolublemente relacionada con su conformación y crecimiento como y en cuanto comunidad⁵⁰. Desde la perspectiva del ordenamiento jurídico esta comunidad aparece como un grupo constituido y unido por su dimensión y esencia religiosas, en el sentido de que profesan un conjunto de valores y creencias comunes. Valores, creencias e ideas que se integran en un cuerpo doctrinal orgánicamente sistematizado y racionalmente especulativo en torno al ser y sentido del hombre y del mundo. En este sentido, y aunque en el Código Teodosiano jamás se confunden Imperio y Cristianismo, la codificación teodosiana, por su alineación funcional con el

⁴⁸ Cf. *Nov. Theod. I, 1: De Theodosiani codicis auctoritate*. De este modo opina Volterra, refiriéndose a este Código: «Per la prima volta nella storia delle fonti giuridiche romane ad una raccolta composta di migliaia di brani di costituzioni imperiali viene dal Principe conferito unitariamente valore normativo assoluto come se tutte le singole disposizioni in essa contenute fossero state emanate direttamente dall' imperatore» (VOLTERRA, E., «La costituzione introduttiva del Codice Teodosiano», en *Sodalitas. Scritti in onore di A. Guarino*, vol. VI, Jovene-Giuffrè, Nápoles 1984, pág. 3086). Es decir, **el Codex Theodosianus puede ser considerado como la primera compilación/codificación jurídicamente auténtica de la historia.**

⁴⁹ SAGGIORO, A., *Rapporti e conflitti...*, cit., pág. 171.

⁵⁰ Cf. MARKSCHIES, Ch., *Warum hat das Christentum...*, cit., págs. 61-65.

Cristianismo, esboza, apunta o delinea una definición *legal*, en el sentido que este adjetivo adquiere en el derecho romano, de la religión cristiana. Sin embargo, no cabe la menor duda respecto al hecho de que el Código Teodosiano aportó elementos y *medios* fundamentales a la hora de configurar y delimitar la *identidad cristiana*. Así lo avala, por ejemplo, el hecho de la *inversión socio-política* que se opera a partir de la entrada en vigor de este Código: en ese momento comienza a existir conceptual y terminológicamente el paganismo como *paganitas*, en cuanto *religión alternativa* al Cristianismo o *christianitas*⁵¹. Así pues, al ser considerado el Cristianismo *fides católica*, y por tanto Religión de Estado y del Estado, la fe cristiana asume el papel de único principio religioso posible en cuanto fundamento de la dimensión religiosa del pueblo⁵². Como hemos apuntado más arriba en el caso de los juegos, determinados valores y comportamientos que formaban parte de la realidad cultural o religiosa de la Roma clásica se sitúan fuera y al margen de la realidad religiosa, en razón de su absoluta falta de correspondencia con la religión cristiana *basada en y promotora de* valores y principios completamente diferentes. A pesar, pues, de la conversión del Cristianismo en religión oficial del Imperio, la sociedad siguió articulándose no a partir de un principio o concepción monista sino según el principio *parcialmente devaluado* del dualismo cristiano.

3. IDENTIDAD PERSONAL Y PERTENENCIA RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD PLURAL

A partir de los años cincuenta del pasado siglo ha sido una constante en la reflexión occidental las referencias y discursos en torno a la desaparición, oscurecimiento o *privatización* de lo

⁵¹ Cf. SABBATUCCI, D., *Sommario di storia delle religioni*, Bagatto Libri, Roma 1988, págs. 42-45.

⁵² Cf. *C Th XVI*, 11.

religioso al interior de las sociedades más avanzadas cultural e ideológicamente⁵³. Sin embargo, cabe aventurar que aquellas predicciones no pasaron de ser un fugaz espejismo de una ambivalente ilusión secularizadora: no en vano la secularización no va más allá de ser, tal como se ha presentado hasta el momento, una quimera mítica disfrazada de racionalismo⁵⁴. Sin duda alguna, el fenómeno de la globalización ha convertido en domésticas ideologías y formas de vida que hace no muchos años resultaban desconocidas, extrañas, ajenas e ignoradas. Ideologías, culturas, creencias y credos religiosos que durante siglos han pervivido en la pacífica seguridad de la reducida uniformidad de fronteras geográficas y tradicionales se han visto sorprendidos

⁵³ Cf. ALTIZER, Th. J. J., *History As Apocalypse*, State University of New York Press, Albany 1985, págs. 31-48; IDEM, *Living the Death of God: a theological memoir*, State University of New York Press, Albany 2006, passim; IDEM, *The genesis of God: a theological genealogy*, Westminster/John Knox Press, Louisville/Kentucky 1993, págs. 11-138; ALTIZER, TH. J. J. y HAMILTON, W., *Radical theology and the death of God*, Bobbs-Merrill, Indianápolis 1966, passim; COX, H. G., *The secular city: secularization and urbanization in theological perspective*, Macmillan, Nueva York 1966, passim; ROBINSON, J., *Honest to God*, SCM Press, Londres 1963, passim.

⁵⁴ «La sécularisation constitue un paradigme ambivalent en sociologie de la religion: il apparaît indispensable et il est sans cesse remis en cause» (BAUBEROT, J., «La laïcisation et les mutations du religieux chrétien et du politique au XX^{ème} siècle», *Cristianesimo nella Storia* 22, 2001, págs. 634-635). En plena efervescencia secularizadora y cuando la teología de la muerte de Dios era referencia obligada para teólogos, sociólogos, filósofos y eclesiásticos europeos y americanos, Greeley, eminente sociólogo y escritor norteamericano, finalizaba un precioso libro sobre el anhelo y búsqueda de lo religioso en la ciudad secular con estas palabras: «Y, por si faltaba algo, el profesor Harvey Cox ya ha emprendido su peregrinación desde la ciudad secular hasta la ciudad festiva, situada en lo alto de una montaña cuyo nombre suena de manera muy parecida a Camelot, que, nótese bien, era un lugar mitológico en tiempos del Rey Arturo y lo era todavía en los años sesenta del siglo XX» (GREELEY, A.-M., *Un secular man. The persistence of religion*, Schocken Books Nueva York, 1972, pág. 278). Puede verse también GREELEY, A. M., *Religion, a secular theory*, Free Press, Nueva York 1982, passim.

por la presencia de modos de entender la vida, el mundo y las relaciones con Dios de forma distinta a la práctica y rutina que, al interior de las acomodadas y seguras sociedades occidentales, se consideraban definitivas, únicas y consolidadas. Situación que ha provocado nuevos planteamientos respecto a la validez de antiguas pertenencias y ha suscitado la revisión de determinadas identidades acuciados por la quiebra de seguridades que se antojaban intocables e inalcanzables fundamentos de estabilidad⁵⁵. Es un hecho fácilmente constatable, a pesar de interesados diagnósticos o de olvidos de conveniencia, el protagonismo que, de nuevo, ha adquirido la religión en la esfera pública de las pluriculturales sociedades contemporáneas. Antes de abordar nuestra reflexión sobre la incidencia de esta novedad pluricultural y pluriconfesional en la conformación de pertenencias e identidades, ofreceremos algunas matizaciones sobre conceptos de uso común entre sociólogos y juristas que, por su radical polisemia, dificultan, con cierta frecuencia, la solución o superación de determinados problemas o contradicciones. Me refiero, sobre todo, a los tan recurridos conceptos de *multiculturalismo* y *pluralismo*⁵⁶.

3.1. LA PERTENENCIA EN EL ENTORNO DE LAS SOCIEDADES PLURICULTURALES

A pesar del gran éxito que el recurso al *multiculturalismo* cosecha en determinados ambientes jurídicos y políticos de nuestra sociedad, no se debe ocultar que si bien para gran número de personas, la asunción del multiculturalismo como principio de estructuración social es la única solución y respuesta a la superación de los conflictos generados por la relación entre

⁵⁵ Cf. CALVO ESPIGA, A., “Pluralismo, multiculturalismo y tolerancia: semántica y derecho”, *Scriptorium Victoriense* 50, 2003, págs. 161-217.

⁵⁶ Para todo este apartado puede verse CALVO ESPIGA, A., “Tolerancia, multiculturalismo y democracia: límites de un problema”, *Laicidad y libertades. Escritos jurídicos* 3, 2003, págs. 73-106.

culturas, credos religiosos o mentalidades diversas, para otros entraña ya desde su mismo origen y desde sus propios constitutivos ideológicos y doctrinales gérmenes que precisamente inducen y encubren la generalización y consolidación de los posibles conflictos interculturales⁵⁷. Mediante el término *multiculturalismo* suele designarse una realidad de complicada definición. Significa el hecho de reconocer *igual dignidad* a las expresiones culturales de todos los grupos y comunidades que se ubican en una sociedad democrática; aunque, desde una perspectiva más operativa, el neologismo también comprende significativamente las justificaciones y las consecuencias de tal reconocimiento. Del mismo modo, se aplica a la idea de que todo ser humano tiene derecho a crecer y desarrollarse dentro de su propia cultura en oposición a otra u otras socialmente mayoritarias pero ajenas a su inicial pertenencia social, religiosa o ideológica. Si el *multiculturalismo* se toma como constatación de la existencia de diferencias culturales, ideológicas o religiosas en el entorno de una determinada sociedad, el recurso al *multiculturalismo* no plantea especiales problemas, en cuanto que se trataría simplemente de la descripción de un hecho; es decir, nos hallaríamos ante la simple constatación de una sociedad plural. Las dificultades surgen cuando en la explicación o justificación de una sociedad formada por culturas distintas se eleva el *multiculturalismo* a la categoría de **valor** estructurante de la diversidad social, pues, al convertirlo en ideal social, se transmutan valores y fines sociales al elevar a principio de

⁵⁷ Puede verse, al respecto, el planteamiento en torno al origen y contenido de este concepto realizado por SARTORI, G., *Pluralismo, Multiculturalismo e Estranei*, Rizzoli, Milán 2001, sobre todo las páginas 55-73 y 25-45. Interesante también la aproximación a esta problemática que, desde una perspectiva distinta, se realiza en ELLIOT, A. y LEMERT, Ch., *The New Individualism. The Emotional Costs of Globalization*, Routledge, Nueva York 2009, págs. 133-158.

armonización lo que realmente no es más que un hecho o coyuntura social⁵⁸.

3.1.1. Sobre la dignidad de las culturas

De entre los muchos problemas que suscita la opción multiculturalista, a los que ya me he referido en otros contextos⁵⁹, interesa poner de relieve en esta sede el referido al que puede presentar el principio de *igual dignidad* entre culturas: ¿qué significa o ha de entenderse por dignidad de una cultura? ¿acaso no es la dignidad patrimonio exclusivo de la persona? ¿a qué clase de grupos y con qué límites les son aplicables los denominados *derechos colectivos*, necesaria deriva de la *dignidad*

⁵⁸ «La laicidad significa también neutralidad del Estado ante el fenómeno de la multiculturalidad de las sociedades modernas más desarrolladas o, si se prefiere, ante el pluralismo cultural.

«El concepto de laicidad se amplía: ya no es neutralidad frente al pluralismo religioso e ideológico, sino neutralidad respecto del pluralismo cultural...

«Ahora bien, no se trata de una nueva versión del pluralismo ideológico sin más. El pluralismo ideológico en cuanto tal es un valor esencial del sistema democrático y, consecuentemente, el Estado debe no sólo defenderlo, sino también fomentarlo. No ocurre lo mismo con el pluralismo cultural... Lo que el Estado está obligado a fomentar no es ese pluralismo en cuanto tal, que no es un elemento esencial del sistema democrático, sino el cultivo de esos elementos culturales en cuanto forman parte de la conciencia de la identidad de esos ciudadanos y de los grupos de los que forman parte...

«Sólo teniendo esto en cuenta estaremos en condiciones de resolver las supuestas aporías generadas por la evidente y palmaria contradicción entre esos elementos culturales, percibidos como auténticas señas de identidad personal o de grupo y que el Estado debe proteger, con los derechos humanos, cuyos valores forman parte de la cultura occidental, convirtiéndose para ésta en el gran reto a superar» (LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho de la libertad de conciencia*, vol. I. *Libertad de conciencia y laicidad*, Civitas, Madrid 2002, págs. 176-177).

⁵⁹ Cf. CALVO ESPIGA, A., “Pluralismo, multiculturalismo...”, cit.; IDEM, “Tolerancia, multiculturalismo y democracia...”, cit.; IDEM, “Paradojas del pluralismo”, *Estudios de Deusto* 51/2, 2003, págs. 93-114

cultural? ¿no implicará el recurso a los así llamados derechos colectivos un retorno a un travestido *gremialismo institucionalista* en detrimento de la centralidad de la persona como quicio de todo sistema y ordenamiento democráticos?

Cierto que la diversidad cultural existente en las sociedades occidentales complica y dificulta la posibilidad de plantear la validez de un *deber ser* vinculante para todos los miembros de la sociedad y, al mismo tiempo, al menos según la experiencia de las modernas sociedades desarrolladas, a medida que éstas avanzan industrial y socialmente, se desvanece progresivamente la creencia en que la propia ética y los valores en ella supuestos e implicados puedan ser propuestos como una moral universal⁶⁰.

El Estado contemporáneo se ha visto forzado a contrastar su legitimidad/racionalidad no sólo con todo lo referido a la protección de los individuos y sus derechos personales (humanos, fundamentales y subjetivos), sino que también ha de forjar su legitimación con relación a los elementos estructurales e ideológicos de aquellos grupos o comunidades que reivindican y reclaman su reconocimiento y aceptación socio-jurídicas en cuanto *tales* grupos o comunidades. Aún sin pretenderlo, dado que jamás se cae de la boca del multiculturalista su marchamo demócrata, se consume, en el multiculturalismo, una inversión institucionalista o corporativista en que la identidad colectiva sobrepasa y acaba por suplantar al individuo: las relaciones Estado [derecho] – individuo [persona] inician en todos sus ámbitos y especificidades, un proceso de institucionalización-despersonalización, primando los hipotéticos derechos de una ficción jurídica, la *cultura*, sobre los de una realidad jurídica, la *persona-individuo*.

⁶⁰ Cf. MACINTYRE, A., “Is patriotism a virtue?”, en BEINER, R. (ed.), *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, Albany 1995, págs. 209-228.

La opción *multiculturalista*, en cuanto que funda su razón de ser en el respeto a la identidad de todas y cada una de las *comunidades* que conforman una sociedad, transfiere las propiedades y exigencias de las identidades personales, así como el patrimonio jurídico personal, al grupo y transmuta la identidad personal en identidad social. Actitud que hace mucho más difícil el funcionamiento y efectividad de leyes e instituciones que deben de valer y ser *iguales* para todos, más allá de limitaciones o confines de pertenencia colectiva, comunitaria o territorial. Las causas o los motivos sociales o económicos han pasado a un segundo plano a la hora de discriminar la estratificación social; por el contrario, en sociedades más desarrolladas por su economía o más cosmopolitas por su situación geopolítica, ocupan el primer plano en el orden de la identidad/diversidad, pertenencia/relación motivos y características de orden cultural, hasta el extremo que cada vez con más virulencia y frecuencia nuestras sociedades se ven convulsionadas por problemas o movimientos de carácter identitario, y por ende *segregacionistas* o *culturalmente "racistas"*, más allá de que la identidad se funde en cualidades o circunstancias sociales, culturales, políticas o religiosas⁶¹.

⁶¹ «Des groupes d'individus, qui se retranchent derrière les murs apparemment solides de l'identité collective (ethnique, linguistique, religieuse), revendiquent le droit à l'autogestion sur la base d'un droit qui leur serait propre (propres tribunaux, autels et ares) tout en faisant partire du même État et en arrivent au point d'imaginer pouvoir s'approprier une partie du territoire de cet État et y planter le drapeau de l'autonomie (il suffit de rappeler la requête du mouvement radical de la *Nation of Islam* aux États-Unis pour en avoir confirmation: ce mouvement voudrait devenir un nouvel État fédéral, ajouté à ceux qui existent déjà)» (PACE, E., "Politique de l'identité, Religion et enjeu scolaire", *Archives de Sciences sociales des Religions* 121, 2003, pág. 117). Difícilmente, y más sin proponérselo, se podía realizar un diagnóstico y descripción más perfecta y adecuada de la situación española y de la disgregación de su unidad jurídica, política y social. Cf. CURTIS, E. E., *Black muslim religion in the Nation of Islam (1960-1975)*, The University of North Carolina Press 2006, págs. 15-66 y 95-185; LEE, M. F., *The Nation of Islam. An American Millenarian Movement*, Syracuse University Press, Syracuse-Nueva York 1996, págs. 36-107; LINCOLN, C. E., *The black muslims in*

3.1.2. Libertad, identidad personal y derechos colectivos

A excepción de los argumentos que explican la existencia de los derechos culturales a partir del reconocimiento y consolidación de la identidad de grupos y personas, el peso argumentativo de los razonamientos con que se justifica su defensa y promoción radica, sobre todo, en la libertad y la igualdad en cuanto valores del Estado de derecho. La justificación histórica de los derechos culturales, basada en el respeto a acuerdos pactados entre naciones que viven en el mismo Estado, así como la que los defiende por el hecho de considerar la diversidad como bien en sí mismo se estiman más como argumentos menores o secundarios que legitiman la existencia de estos derechos, pero que de ningún modo pueden ser entendidos como su fundamento y razón⁶². La protección de la cultura, pues, se justificaría desde el horizonte interno de los propios miembros *pertenecientes* o *integrados* en ella: realmente, al proteger una cultura, se estaría ofreciendo cobertura a su capacidad para dar sentido y significado a la vida de los deudores de la misma (**identidad**) por estar en ella inmersos; o, lo que es lo mismo, para posibilitar el desarrollo óptimo de la *identidad personal* de quienes a ella pertenecen.

Al privilegiar o potenciar de este modo la dimensión individual-personal (identidad) como motivo o fundamento del reconocimiento jurídico de las particularidades sociales de un grupo determinado, puede parecer que se quiebra el principio de igualdad. Sin embargo, recuerda Kymlicka que el reconocimiento de estos derechos y prerrogativas culturales es necesario en razón y en la medida en que la realización efectiva de la justicia exige y

America, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids-Michigan 1994, págs. 32-62.

⁶² Cf. KYMLICKA, W., "The rights of minority cultures. Reply to Kukathas", *Political theory* 20, 1992, pág. 140-146.

requiere que se renueven y reequilibren las discriminaciones “*moralmente arbitrarias*”, especialmente si son “*profundas, perversas y por razón de nacimiento*”; pues si no existiesen estos *derechos especiales*, los miembros de las minorías culturales “*no dispondrían de las mismas posibilidades de vivir y trabajar*” en las mismas condiciones personales y sociales en que lo hacen “*quienes pertenecen a culturas mayoritarias*”⁶³. Desde esta perspectiva, los partidarios del *multiculturalismo* defienden sus posturas reconociendo un protagonismo social de primer orden al valor de la *igualdad*, en cuanto posibilidad de integración de la identidad personal en la pertenencia social. Se trataría, pues, dentro del mismo sistema jurídico-político, del reconocimiento *explícito* de idéntica dignidad y protagonismo a realidades culturales y étnicas distintas, sin que ni política ni jurídicamente se primase a ninguna cultura sobre otra⁶⁴.

Sin embargo, a pesar de su aparente éxito, sobre todo si nos atenemos a su continua invocación por parte de políticos y medios de comunicación, no son escasos ni irrelevantes los riesgos que subyacen a este funcional *deus ex machina* social en que se ha convertido el multiculturalismo⁶⁵. Sirva por todas, en

⁶³ KYMLICKA, W., loc. cit., pág. 146.

⁶⁴ En contra de esta posición, véase WALDRON, J. “Minority cultures and the cosmopolitan alternative”, *University of Michigan journal of law reform*, 1992/3, pags 751-793, donde plantea si las minorías étnicas de un gran país no podrían satisfacer suficientemente su necesidad de libertad en el marco de una o dos grandes opciones culturales, manifestando además que «*es posible y plenificante una rutilante vida cosmopolita vivida en un caleidoscopio de culturas*» (p. 762).

⁶⁵ Cf. KATEB, G., “Notes on pluralism”, *Social research: An International Quarterly* 61, número 3, 1994, págs. 511-537, de manera especial las páginas 525-530. Puede verse también la obra de G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo...*, ya citada y que puede considerarse un *brillante* alegato antimulticulturalista: a pesar de su carácter ensayístico son interesantes las referencias bibliográficas apuntadas, tanto por lo acertado de su elección como por la sistemática utilizada para conocer el pensamiento de los autores actuales más representativos en el tratamiento de esta problemática.

este lugar, la crítica realizada por Ch. Kukathas, respecto al riesgo que corre el *multiculturalismo* de fijar, **congelar**, al grupo protegido en su contingente configuración actual, impidiendo cualquier proceso de revisión interna de su cultura: la protección jurídica de la especificidad cultural también puede ser utilizada como una coraza legal o bien como cerrada autolegitimación por parte de colectivos constituidos meramente sobre el fundamento de un interés excluyente de cualquier otro grupo o persona:

«Los grupos culturales no son conjuntos indiferenciados, sino asociaciones de individuos con intereses divergentes. Dentro de estos grupos minoritarios existen otras minorías más pequeñas. Considerar al grupo en su conjunto como sujetos de derechos culturales es lo mismo que aceptar como definitivas las estructuras existentes e, indirectamente, favorecer las minorías-mayoritarias existentes y tal como existen»⁶⁶.

El *multiculturalismo* acabaría, pues, favoreciendo el riesgo, evidente y asfixiante en tantas situaciones de predominio socio-político de nacionalismos excluyentes, de transformar en sociedades cerradas grupos socio-culturales que hubieran sobrevivido perfectamente, desarrollando capacidades y potencialidades, en una sociedad pluralista, abierta y propiciadora de la interrelación cultural. La opción multiculturalista conforma, por otra parte, un tipo ideal y modélico de movimiento dialéctico que reafirma la cohesión-identidad del grupo (pertenencia), el derecho a la diferencia, así como su promoción y respeto y,

⁶⁶ KUKATHAS, Ch., “Are there any cultural rights?”, *Political theory*, 1992/1, pág. 114. Es muy interesante todo el trabajo que comprende las páginas 105-139 de la mencionada publicación. En torno a la polémica sobre la autenticidad y sentido de la existencia de unos derechos culturales o de grupo, al margen de los derechos individuales y personalizados, puede verse MAFFETTONE, S., “Diritti umani...”, cit., págs. 64-67.

simultáneamente, privilegia la vigencia e influencia de un principio disgregador del moderno Estado de derecho, al producirse una irremediable quiebra de la igualdad⁶⁷. El *derecho de abandono*, garantizado al individuo siempre y en cualquier circunstancia, es en realidad el único remedio que los multiculturalistas ofrecen como garantía para salir al paso de estos riesgos. Remedio, de hecho, tan inoperante como voluntarista⁶⁸. Ahora bien, en la práctica, aceptar el derecho de abandono como principio jurídico de convivencia social supone dejar abierta una de las vías más importantes para la permeabilización entre culturas distintas que es, precisamente, una de las más importantes características del *pluralismo*.

⁶⁷ «Dans ce sens, nous sommes au-delà de la modernité: confrontés à ces configurations pluralistes, anciennes ou récentes, les États nationaux postmodernes éprouvent aujourd'hui une certaine difficulté, d'ordre structurel, à convaincre tous les membres d'une même communauté politique qu'il existe une conscience civique commune (une religion civile?) qui dépasse les différences culturelles perçues comme non négociables par ceux qui s'identifient à un credo religieux ou à un système symbolique de références ethnoculturelles» (PACE, E., *Politique de l'identité...*, cit., pág. 115).

⁶⁸ Principio de rancia inoperancia y absoluta falta de efectividad precisamente en aquellos casos y sociedades para los que sería más urgente y necesaria su invocación. Resulta muy ilustrativa al respecto la obra de reciente publicación de PAOLUCCI, G. y EID, C., *I cristiani venuti dall'Islam. Storie di musulmani convertiti*, publicado el año 2006 por Ediciones Piemme. En este libro se define la vida, en las democracias europeas, de los convertidos del Islam como «tiempos de catacumbas», porque «El Islam tiene una sola puerta: la de entrada». Al mismo tiempo se pone de relieve el vergonzoso contraste entre la libertad con que en Europa viven y trabajan los conversos al Islam y la clandestinidad en que han de vivir su nueva identidad de cristianos los musulmanes que han abrazado el Evangelio. Puede verse también PACE, E. y GUOLO, P., *I fondamentalismi*, Laterza, Roma-Bari 2002, págs. 3-10 y 29-61; HOLMES, S., «Liberalism for a world of ethic passions and decaying states», *Social research*, 1994/3, págs. 599-610; SENNETT, R., *The fall of public man: the forces eroding public life and burdening the modern psyche with roles it cannot perform*, Knopf, Nueva York 1977, págs. 28-63.

3.2. PLURALISMO SOCIAL, IDENTIDAD PERSONAL Y PERTENENCIAS ABIERTAS

Entiendo por *pluralismo* el conjunto de circunstancias sociales y actitudes personales que conforman y delimitan ámbitos de convivencia en que el poder, sea político, económico, cultural, ideológico, etc., está justa y equitativamente distribuido, compartido, reconocido, contrastado y controlado. En una sociedad plural cada cual se mueve libremente en el ejercicio de sus capacidades, la expresión de sus opiniones, la puesta en práctica de sus ideas y la profesión activa de sus creencias a través de determinados comportamientos personales o colectivos. En la sociedad plural, la democracia se asume “*no sólo como un específico régimen de organización y gobierno político, sino ante todo como una cultura global y universal, como forma de vida individual y comunitariamente valiosa*”⁶⁹.

3.2.1. Dignidad personal y justicia en la pertenencia social

Aunque no resulte tarea fácil definir o delimitar en y desde todas sus perspectivas e implicaciones el *pluralismo*⁷⁰, parece comúnmente aceptado que el *pluralismo* enraíza y se consolida en una concepción del hombre basada, tanto en sus implicaciones jurídico-formales como desde el reconocimiento práctico-material de la diversidad, en la dignidad humana, así como en los atributos y características en ella implicados y en los derechos personales y sociales que de ella derivan. El pluralismo, pues, únicamente es posible en condiciones, formales y materiales, de

⁶⁹ QUEREJAZU, J., «Perplejidades de la tolerancia», *Lumen* 43, 1994, págs. 48-49. Puede verse también CALVO ESPIGA, A., «Paradojas del pluralismo»..., l. c.

⁷⁰ Cf. TRACY, D., *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*, Harper Collins Publishers, San Francisco 1987, págs. 68-116.

*igualdad y libertad*⁷¹, única posibilidad de realización material y formal de la *justicia*. Sólo cuando se acepta la igualdad de forma que la libertad de una persona no pueda ser invocada como límite cercenador de la de otros seres humanos se habrá conseguido realizar la auténtica justicia. Justicia que se erige en irrefutable testigo del verdadero *pluralismo*, a la vez que entorno necesario para el ejercicio, crecimiento y madurez de la identidad personal. Preguntarse por la naturaleza, el significado o los contenidos del *pluralismo* equivale, pues, a acercarse a una cuestión que afecta a todas las dimensiones del hombre y de la sociedad⁷².

A semejanza de lo que apuntábamos en el caso del multiculturalismo, el término *pluralismo* no aboca a problemas especiales cuando se utiliza, como aséptica constatación de un hecho, para calificar la variedad o diversidad fáctica entre individuos o grupos presentes en un determinado conjunto social. Sin embargo, los problemas se plantean al pasar de las meras constataciones sociológicas al ámbito antropológico, social, jurídico o religioso; es decir, en el momento en que se acude al *pluralismo* como medio de integrar la *unidad (pertenencia)* de lo que en una determinada sociedad se consideran valores humanos fundamentales en la *diversidad* o dispersión (*identidad*) generadas por el ejercicio, ya individual o colectivo, de las

⁷¹ «Frente a situaciones de uniformidad obligada o de marginalidad impuesta, la igualdad reivindica la participación de todos, personas y colectivos, en el escenario de la pluralidad, de forma que todos estén en él a título de protagonistas. No es un escenario a compartir entre élites, sino el foro donde todos cuentren espacio, lugar y fuerza... Una libertad que, lejos de constituirse en sinónimo de permisividad, se construya y realice en clave de responsabilidad, es decir, como capacidad de dar y de exigir razón coherente y suficiente de cada opinión, convicción, creencia, conducta...» (QUEREJAZU, J., o. c., págs. 50 y 54).

⁷² Complejidad que desde la hermenéutica del estudio de los derechos de la persona, desde el entorno del marco jurídico y personal de la conciencia, apunta LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho de la libertad de conciencia...*, cit., págs. 46, 110-180, 204-250 y 310-314.

libertades personales. Libertades que, paradójicamente, son integrantes básicos y necesarios del patrimonio ético y jurídico constitutivo de la propia identidad personal y social. Cada persona es *identitariamente* un todo único y singular. Unidad que, hemos de reconocer, es fuente del profundo deseo que cada ser humano tiene de ser y verse socialmente *reconocido* en su dignidad y singularidad o, lo que es lo mismo, en su identidad. Quizás por ello, es una constante en la experiencia personal que, precisamente, el *reconocimiento social (pertenencia)* es la mejor garantía de estima personal (**identidad**). Sin embargo, no puede olvidarse la paradoja que determina al ser humano en la medida en que necesita perentoriamente de otras realidades y de otras personas, es decir de la sociedad, para alcanzar y satisfacer sus fines personales. Esta dimensión social de la naturaleza humana se traduce y concreta en la existencia de una verdadera y auténtica *comunidad humana*; y si se puede hablar de *comunidad* es porque en cada uno de sus miembros existe, más allá o además de sus exclusivas características o propiedades personales, un constitutivo *común* con los demás.

3.2.2. Derechos humanos y pluralidad social

El protagonismo que en el mundo actual se reconoce, al menos teóricamente, a los derechos del hombre es muestra incontestable de cómo lo común en las personas prevalece sobre lo singular y particular, puesto que la *alteridad* no es sólo ni principalmente característica o propiedad del ser humano, sino constitutivo esencial de su *ser-persona*: los aspectos particulares y plurales o disgregadores (raza, cultura, ideología, religión, etc.) no pueden eclipsar el fundamento común que nos relaciona esencial y radicalmente a unos con otros en la común naturaleza humana. Para que una sociedad pueda considerarse *pluralista* ha de estar integrada por personas que hayan accedido a ella o en ella permanezcan *libre y voluntariamente*, sin que el ingreso **en** o la salida **de** la misma se impida por ningún motivo de exclusividad. *Apertura y libertad* son los dos atributos que con

mayor nitidez caracterizan a una sociedad como *pluralista*. Pluralismo que, directa y primariamente, se orienta a la protección y desarrollo de la persona y a su protagonismo social más que a significar mera equivalencia o equipolencia entre diversas sociedades presentes en el mismo ámbito geográfico. El *pluralismo social*, pues, no es cuestión numérica, cuantitativa o de simple variedad, sino de carácter cualitativo, interno, de estructura, constitución y funcionamiento de cada sociedad concreta⁷³. Protagonismo de la persona en su dimensión social y pública que constituyó la base de las radicales críticas que teorías y doctrinas pluralistas dirigieron contra el ilustrado Estado soberano. Teorías y doctrinas que reivindicaron derechos y protagonismo social para grupos profesionales y asociaciones, en oposición al Estado⁷⁴.

El progresivo reconocimiento del protagonismo social y político de los derechos del hombre ha *despolitizado*, en su sentido más estricto, el propio concepto de democracia, trasunto político de las sociedades abiertas, para convertirlo en un sistema donde se armonizan las relaciones humanas, asumiendo como fundamento de las mismas el respeto a la igual dignidad de todos los hombres y a sus ideas, aun cuando no se compartan: éste precisamente sería el punto de inflexión en que se entrecruzan *tolerancia* y *pluralismo*. El ideal democrático, que en un primer momento aparece como conquista de la libertad política,

⁷³ Para una visión comprensiva del fenómeno y del problema del pluralismo político tal como se ha venido manifestando a lo largo de la historia, así como su asunción e influencia en los ordenamientos constitucionales contemporáneos, puede verse LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho de la libertad de conciencia...*, cit., págs. 46, 110-180, 204-250 y 310-314.

⁷⁴ Cf. DUGUIT, L., *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'état: conférences faites à l'École des hautes études sociales*, Edit. F. Alcan, Paris 1911, passim. Duguit rechaza la concepción y teoría del Estado soberano, junto con las concepciones metafísicas del derecho, cuya finalidad ha de ser, según este autor, promover la solidaridad social.

evoluciona, como consecuencia de una necesaria dinámica interna, hacia la defensa y promoción de cualquier libertad, sobre todo de la de conciencia y simultánea y predominantemente, en algunos casos, de la de religión: con el ideal democrático, necesariamente debía afirmarse la legitimidad, incluso la necesidad, del pluralismo. Precisamente de esa dimensión pluralista extrae su razón de ser el ideal democrático en cuanto proceso concurrencial y competitivo para hacer llegar al poder una verdad o una ideología; y, en consecuencia, la misma fuerza que legitima y garantiza la lucha entre las ideas ha de impedir cualquier ataque o discriminación contra las personas.

4. RACIONALIDAD DE LAS PERTENENCIAS, IDENTIDAD PERSONAL Y PLURALISMO

Si el ser humano—persona sólo puede desarrollarse en plenitud a partir de una continua referencia social a otras personas, la **pertenencia**, sea de carácter religioso, cultural, ideológico o de cualquier otra clase, se convierte en medio prioritario de conformación de la propia identidad. Tanto directamente, según los casos, ya a través de su protagonismo histórico o de su influencia actual determinante en la configuración de los conjuntos culturales con que se relaciona, la religión es uno de los elementos de mayor influencia en los ámbitos sociales que determinan y conforman las relaciones personales de pertenencia. La necesaria relación que guardan pertenencia social e identidad personal determina la incidencia que las relaciones sociales de pertenencia tienen en la formación y desarrollo de la personalidad entendida, por lo que aquí respecta, en su especificidad de **identidad personal**. Cabe, pues, inferir que únicamente podrán ser consideradas como auténticamente *personalizadores* aquellos modelos de pertenencia en que se reconozca un papel fundamental y determinante a la dimensión racional de la persona humana. Pertenencia que, en cuanto enriquecedora y promotora de la identidad personal, podríamos denominar como **pertenencia**

crítica. Crítica en la medida en que favorezca, fomente y promueva tanto la autocrítica, personal y colectiva, como la heterocrítica social e institucional, frente a un tipo de pertenencia más de carácter socio-afectivo, donde, sobre todo, primarían las actitudes irracionales o arracionales, los sentimientos o inaferrables, intelectualmente, arquetipos míticos, al margen y por encima de la racionalidad histórica forjada en los hechos.

La pertenencia religiosa constituye un excelente banco de pruebas para comprobar cómo y hasta qué punto la racionalidad o razonabilidad condiciona y determina la virtualidad personalizadora de la pertenencia social. Las relaciones que los ordenamientos jurídicos mantienen e históricamente han mantenido con las religiones, en el caso concreto del área mediterránea con el cristianismo, judaísmo e islamismo, pueden servirnos de indicio pedagógico para delimitar con mayor precisión en qué sentido hablamos de pertenencia crítica o racional y de pertenencia socio-afectiva o irracional.

4.1. RELIGIÓN, PERTENENCIA CRÍTICA Y DERECHOS HUMANOS

La sociedad en que nació y se difundió el cristianismo, tanto en su vertiente oriental como occidental, estaba regida y ordenada por un sistema jurídico muy elaborado y totalmente marginal a la nueva fe, el derecho romano. Los predicadores del Evangelio jamás presentaron el Cristianismo como un conjunto de normas, reglas o prescripciones con la pretensión de *sustituir a* o *anular* ningún sistema jurídico o cuerpo legal vigente en la sociedad de su tiempo⁷⁵. Situación que claramente contrasta con

⁷⁵ «... nel Cristianesimo dei primi secoli, al di sotto o al di là della pretesa di universalità, si è costruita un'identità simbolica basata sulla categoria di "tertium genus"» (FILORAMO, G., «Aspetti dell'identità religiosa», *Annali di Storia dell'Esegesi* 20/1, 2003, pág. 21. Puede verse también, Dalla TORRE, G., *Dio e Cesare. Paradigmi cristiani nella modernità*, Città Nuova Editrice, Roma 2008, págs. 23-40 y 45-50.

la doctrina mosaica o con la predicación de Mahoma, dirigidas a grupos humanos socialmente invertebrados donde no existía un cuerpo normativo como fenómeno social articulado y orgánicamente sistematizado con anterioridad a ambos fenómenos religiosos⁷⁶. Por ello, el Pentatéuco y el Corán no son considerados únicamente como libros religiosos, sino también como recopilaciones o colecciones de reglas de derecho y de normas puramente temporales que, sin embargo, son consideradas de exclusivo origen divino, y reguladoras de aspectos estrictamente socio-temporales y políticos de la actividad personal. La pertenencia evangélica, por el contrario, al orientarse primaria y directamente a una dimensión personal y comunitaria distinta, por principio, de aquella en que subsisten y se desarrollan las instituciones exclusiva e inmediatamente jurídico-seculares, posibilita, facilita y urge la observación *racional*, sin atisbo de imposición *extra* o *meta*-racional alguna, de sus distintas pertenencias, incluida la religiosa. Desde los inicios del Cristianismo, la auténtica conversión al Evangelio se fundamentaba y era necesariamente consecuencia de un acto puro de libertad humana, es decir, de la más razonada actividad de la persona, como siempre se ha manifestado en la actitud de los mártires. Por su propia esencia, el cristianismo exige y se funda en pertenencias **críticas**, conscientes, racionales,

⁷⁶ Cf. BLACHÈRE, R., *Le Coran*, PUF, Paris 1977⁴, págs. 63-74 y 111-124; BRIGHT, J., *La historia de Israel*, tr. M. Villanueva y V. Morla, Desclée De Brouwer, Bilbao 2003, págs. 201-247; COHEN, A., *Il Talmud*, Laterza, Roma-Bari 2009⁵, págs. 179-198; LO JACONO, Cl., «Le religioni dell'Arabia preislamica e Muhammad», en FILORANO, G. (ed.), *Islam*, Laterza, Roma-Bari 2007, págs. 3-76; SIMON, M. y BENOÎT, S., *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, PUF, Paris 1968, págs. 20-65; VAN ESS, J., *Prémices de la théologie musulmane*, Éditions Albin Michel, S. A., Paris 2002, págs. 103-134; VENTURA, A., *L'islām sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*, en FILORANO, G. (ed.), o. c., págs. 77-202; IDEM, *L'islām della transizione (XVII-XVIII secolo)*, en FILORANO, G. (ed.), o. c., págs. 203-218.

personalizadas⁷⁷. La racionalidad crítica y libre se presenta al cristiano como único medio efectivamente válido de situar a la persona y su dignidad por encima de cualquier pertenencia social derivada y secundaria, dado que el cristiano goza de una radical trascendencia, derivada de la inhabitación personal del Espíritu⁷⁸.

En esta dimensión de racionalidad de la pertenencia, adquiere su sentido más pleno y especial la obligada referencia a la aceptación, observancia y promoción de los derechos humanos como criterio de pertenencia social crítica, en cuanto que la convergencia sobre la validez y efectividad de los derechos humanos garantiza la racionalidad y libertad en toda opción que se realice por una determinada pertenencia, dado que no siempre y en todas las personas y circunstancias elección y preferencias personales son coincidentes⁷⁹. La convergencia posible y necesaria en cuestión tan importante, cual la aceptación de la validez general de los derechos humanos, es prueba inequívoca de la importancia del principio de que toda identidad personal, como hemos apuntado más arriba, se conforma como *identidad plural*. En la medida, pues, en que sea aceptada y asumida la

⁷⁷ Esta es una de sus tesis fundamentales de S. Agustín en su *De Civitate Dei*.

⁷⁸ Cf. MALAURIE, Ph., «Le droit et l'exigence de dignité», *Études*, n. 3985, 2003, págs. 622-627. Recuérdese lo dicho más arriba sobre la *racionalidad martirial*. HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Edición de F. Nicolin y Pöggeler, Felix Meiner, Hamburgo 1969, § 482.

⁷⁹ «Spesso... le scelte delle persone non rappresentano le loro autentiche preferenze. Condizioni al contorno caratterizzate da coercizione più o meno latente impediscono alle persone di pensare, credere e agire come farebbero se tali condizioni non fossero presenti. Una donna islamica, un paria indiano e qualsiasi altra persona cresciuta in un regime che sottolinea la sua inferiorità può essere portata a scegliere sistematicamente al di sotto dei suoi interessi e desideri. Restituire le opportunità per far convergere scelta e preferenza nella misura del possibile costituisce una premessa filosofica necessaria per rendere la conversazione tra culture effettivamente legittimante e significativamente operativa» (MAFFETTONE, S., *Diritti umani...*, cit., págs. 79-80).

validez universal de los derechos humanos, cabe reconocer la libertad crítica para decidir sobre el valor e importancia que, según los contextos en que se hallen, haya de atribuirse a las diferentes asociaciones, afiliaciones y opciones sociales, culturales y religiosas que enmarcan y condicionan las diversas y posibles pertenencias. Sólo cuando existe la posibilidad de una pertenencia libre, y consecuentemente responsable, resultado de una elección sin predeterminaciones o imposiciones cabe hablar de racionalidad crítica en las pertenencias. Al contrario, se convierte en irracional cuando las relaciones humanas, entre personas de distintas pertenencias sociales, se reducen, aun en aquellos supuestos en que prevalezca la buena fe, a meros términos de amistad o alianza de civilizaciones, o bien a festivos encuentros disfrazados de diálogo entre distintos grupos religiosos, o a relaciones de superficial amistad entre comunidades diversas e incluso divergentes en sus principios y modelos de comportamiento.

La irracionalidad acrítica en las pertenencias sociales suele manifestarse, sutil pero patológicamente, cuando ante decisiones y actitudes que parcializan el mundo se intenta su unificación a través de una *disimulada uniformidad mediante clasificaciones dominantes*. Clasificaciones que por exclusivas y excluyentes ya sea en términos religiosos, culturales o nacionales, de creencias o de civilización, profundizan cada vez más las diferencias entre pueblos y personas, en la medida en que consideran, según convenga, a cada uno de estos factores como el único determinante de los grandes conflictos que acosan a nuestras sociedades⁸⁰. Resulta caso paradigmático, al respecto, la actitud

⁸⁰ «L'identità richiede il riconoscimento della diversità delle affiliazioni e della storia umana, ed esige la libertà di scegliere come uno voglia condurre la propria vita, secondo le proprie decisioni, senza essere rinchiuso in una piccola casella da altri che vogliono semplificare il mondo, e che ci fanno fare molte cose che avremmo buone ragioni di non voler fare – dall'essere uno sciovinista occidentale all'essere un terrorista islamico-. Questa, tra altre cose, è una questione fondamentale del diritto umano, e negare il nostro diritto alla

de quienes, por ejemplo, recurren a la pertenencia religiosa como factor generador de determinados conflictos de índole social. Postura sorprendente, puesto que al mismo tiempo que se hipertrofia y exclusiviza lo religioso como causa de conflictos se priva a la religión de su dimensión pública, reduciéndola al ámbito del más privado individualismo espiritualista a la vez que se cercena, según al más rancio reduccionismo totalitario, una de las relaciones de pertenencia más fundamentales de la persona.

Irracionalidad en la concepción y valoración de las pertenencias religiosas que en algunos casos ha adquirido y asume formas y expresiones grotescas. Me refiero, por ejemplo, a quienes creen, o al menos así lo publican, que las religiones son fuente de intolerancia, guerras y violencia y que, en consecuencia, un mundo sin religión alumbraría una especie de Arcadia feliz sin tensiones, animosidades, ni conflictos. Por el contrario, la pertenencia racionalmente crítica parte del convencimiento de la variada pluralidad de las identidades humanas y del hecho evidente de que todas ellas se entrecruzan sin que sea posible reducirlas uniformemente a una única e insalvable frontera, epígono, aunque se aparente lo contrario, de divisiones insuperables y de sutiles totalitarismos de rostro democrático.

4.2. LIBERTAD PERSONAL, PERTENENCIA RELIGIOSA Y ORDENAMIENTO JURÍDICO

Dignidad y libertad personales fijan el paradigma y el límite desde el que los ordenamientos democráticos han de responder a

nostra identità non solo è una negazione dell'importanza della libertà umana, ma è anche un modo per andare verso un mondo di contrapposizioni singolariste che ci stanno trascinando sempre più in una condizione di violenza e ferocia endemiche» (SEN, A. K., *Identità...*, cit., p. 31). Desde una perspectiva hermenéutica distinta, puede verse también PACE, E. y GUOLO, P., *I fondamentalismi...*, cit., págs. 110-128.

la hora de estructurar y garantizar la centralidad de la persona respecto a los distintos grupos en los que desarrolla y hacia los que, al mismo tiempo, refiere sus posibles pertenencias. Cabe recordar, en este sentido, como la Constitución Española de 1978 asume a la persona como fundamento y razón última del propio orden constitucional cuando establece que «*la dignidad de la persona, los derechos inviolables que le son inherentes, el libre desarrollo de la personalidad, el respeto a la ley y a los derechos de los demás son fundamento del orden político y de la paz social*» (Art. 10, 1); y, por ello, todos los españoles «*son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social*» (Art. 14).

Identidad personal y pertenencia social, en su sentido más amplio comprensivo de las posibles pertenencias desde, por ejemplo, la deportiva a la religiosa, pueden relacionarse de forma *unívoca*, en el caso de que cualquiera de ellas absorbiese o fagocitase a la otra: generalmente, la identidad suele diluirse en la pertenencia como acontece en los nacionalismos excluyentes; o bien de forma *equivoca*, en aquellos supuestos en que se confunden las identidades con las pertenencias y viceversa, al erigir en seña de identidad personal lo que no va más allá de ser un simple accidente de pertenencia: es, por ejemplo, el caso de personas que absolutizan el uso de una prenda de vestir, característica de un determinado grupo de personas, hasta convertirlo en expresión social de identidad personal⁸¹. También pueden relacionarse de forma *excluyente*, cuando la pertenencia anula cualquier dimensión de la persona que no se identifique plenamente con las reglas del grupo.

⁸¹ La *equivocidad*, sobre todo en el supuesto de anulamiento y disolución de la identidad personal en la pertenencia constituye, sin duda alguna, el modo más frecuente de anulación de la persona por el grupo.

A pesar de que estos tres modelos responden a la mayor parte de los supuestos que de hecho se presentan en la práctica, cabría plantear una cuarta forma de articular la relación entre identidad y pertenencia que, estimo, resulta más adecuada que los anteriores en orden a garantizar en el Estado de derecho el libre desarrollo de la personalidad y la libertad. Libertad que, en el ejercicio de determinados derechos, se reconoce también, aunque sea de forma derivada, a grupos o colectivos de personas. Me refiero a un modo *dialéctico* de relación entre las personas y sus pertenencias sociales. Modelo en que los derechos humanos desempeñan un papel fundamental como *analogatum* necesario de todo el proceso. La relación dialéctica que propongo se establece, pues, entre la *persona* (identidad), los *derechos humanos* (ordenamiento jurídico/Estado social de derecho) y el *grupo* (pertenencia).

A partir, sobre todo, de la Declaración de Derechos Humanos de la ONU (1948), las Constituciones de las modernas democracias han asumido como propio el elenco de derechos que en aquella se contemplan. En esta línea de asunción de los derechos humanos como fundamento del orden jurídico, la Constitución Española de 1978 «*propugna como valores superiores de su ordenamiento jurídico la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político*» (Art. 1. 1), a la vez que obliga a los poderes públicos a «*promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas*» y a «*remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social*» (Art. 9, 2). De este modo, la norma suprema del ordenamiento convierte a los derechos humanos en horizonte y contraste de toda actividad o decisión jurídica.

Dentro de la explicación que Diotima ofrece a Sócrates sobre la naturaleza del eros en una de las conversaciones mantenidas en *El Banquete* expone cómo todo lo mortal se salva

«no por ser siempre y en todo el mismo, como acontece en la divinidad, sino por el hecho de dejar en lugar de aquello que desaparece o envejece cualquier otra cosa que es joven o semejante a él» (Banquete 207 C – 208 B). Quizás sea Platón el primero que insinúa un patrón o paradigma dialéctico para delimitar el problema de la identidad. La identidad, pues, únicamente encontraría su sentido o razón de ser en la alteridad o en la no-identidad y viceversa: la alteridad sólo adquiriría su sentido pleno en la identidad en cuanto horizonte y sentido de la propia alteridad. Identidad y alteridad son tan distintas una de la otra como necesarias la una para la otra: la alteridad se esboza en la identidad para convertirse en una dimensión constitutiva e ineliminable de la misma. En esta relación dialéctica en que “A” y “No-A” se implican, entrecruzan y combinan continuamente para generar, a su vez, nuevas entidades se puede encontrar el nudo orientador de la relación entre la identidad personal y la pertenencia social, equívocamente denominada identidad colectiva.

Aunque se admitiera, como propugnan en la actualidad diferentes corrientes en el ámbito de las ciencias humanas, que la identidad personal es una realidad que se desarrolla, conforma y muestra progresivamente a lo largo de sus relaciones de interacción social, no es menos cierto que cada persona es única y diferente a las demás, no sólo a causa de la autoconsciencia de su mismo ser y conciencia sino desde su propio código genético. Identidad que, en última instancia social y jurídica, radica en la *dignidad intrínseca* del ser humano. Dignidad que, a su vez, constituye el fundamento de la libertad y la justicia: «*Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros*», según reza el artículo 1 de la Declaración de Derechos Humanos de la ONU. Ciertamente que, al menos desde una perspectiva más gnoseológica que ontológica, se ha de reconocer que el propio *yo* crece de fuera hacia adentro, en cuanto que la imagen *inconsciente* que uno alberga de sí

mismo se hace refleja como consecuencia de un proceso de comunicación interactiva del sujeto con el grupo al que llega a adherirse. En este sentido, cabría decir que la identidad es un fenómeno *sociógeno*. Sin embargo, es imposible la afirmación de una identidad colectiva, en cuanto *nosotros*, al margen de la identidad/personalidad consciente de los individuos que integran el grupo y constituyen el *nosotros* referencial de la identidad colectiva o de la pertenencia social⁸². Racionalidad y consciencia personal son presupuestos o propiedades esenciales en toda pertenencia auténticamente humana, precisamente por ser constitutivos radicales del ser humano.

Si sólo es posible referirse a la identidad personal desde el ámbito de las relaciones que el individuo establece con el entorno social en que progresa como tal y continuamente conforma su personalidad, esta posibilidad sólo será admisible en la medida en que pertenencia o identidad colectiva profundicen en el protagonismo y originalidad de la dignidad de la persona, su libertad y sus derechos y, simultáneamente, garanticen la *racionalidad* del sistema de relaciones en que se insertan identidad y pertenencia así como la libertad de conciencia personal. La *dialecticidad* de la relación entre identidad personal y pertenencia social radica en la necesidad que la persona tiene de la alteridad social o comunitaria para consolidar su propia identidad y, a su vez, en el hecho de que el grupo sólo se conformará como auténticamente humano en la medida que integre a personas racional y conscientemente libres en sus pertenencias.

El horizonte del ordenamiento jurídico en relación con la persona y los grupos a que refiere sus pertenencias, incluidos como es lógico los religiosos, no puede ser otro que el de los

⁸² Cf. ASSMANN, J., *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), Munich 1992, págs. 130-133.

derechos humanos, más allá del sofisma ideológico que los relativiza y somete a *a priori* culturales. En los límites del Estado de derecho, donde la ley es igual para todos y todos son iguales ante la ley, sólo serán asumibles aquellas pertenencias basadas en la libertad y la racionalidad en las que la persona no vea disminuido o impedido, por la fuerza o presión del propio grupo, el ejercicio de sus derechos más íntimos y fundamentales.