



IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C.

ISSN: 1870-2147

revista.ius@hotmail.com

Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A. C.
México

López Calera, Nicolás

¿Por qué las minorías deben tener derechos? Problemas, interrogantes y paradojas
IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C., núm. 22, 2008, pp. 73-98
Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A. C.
Puebla, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293222950005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

¿POR QUÉ LAS MINORÍAS DEBEN TENER DERECHOS? PROBLEMAS, INTERROGANTES Y PARADOJAS*

WHY SHOULD MINORITIES HAVE RIGHTS? PROBLEMS, QUESTIONS AND PARADOXES

Nicolás López Calera**

RESUMEN

La problemática de los derechos de las minorías está estrechamente vinculada al concepto de derechos colectivos. En la cultura jurídica contemporánea existen muchas reservas teóricas y prácticas respecto a la categoría de "derechos colectivos". Este rechazo está fundado en el individualismo propio de la ideología liberal dominante en nuestro tiempo. Sin embargo, el liberalismo contemporáneo está lleno de paradojas. El liberalismo ha tenido que aceptar una cierta ciudadanía diferenciada y consecuentemente reconoce derechos a las minorías. La existencia de los derechos de las minorías plantea preguntas filosóficas sobre el concepto de subjetividad colectiva y la posibilidad de que las colectividades tengan derechos. Desde una perspectiva filosófica se analizan los conceptos de "individualidad" y "socialidad" y se concluye que ni el individualismo ni el colectivismo son en sí una solución para la dialéctica irreductible de lo social y lo individual. Por otra parte se plantean también otras cuestiones sobre los modos para el reconocimiento de una colectividad como titular de derechos, la posibilidad de derechos humanos o morales

de las colectividades y finalmente la inevitable condicionalidad representativa de los sujetos colectivos. Se concluye afirmando la necesidad de filosofar sobre los derechos de las minorías para unas políticas legislativas más razonables.

Palabras clave: *minorías, derechos de las minorías, derechos colectivos, ciudadanía, individuo-sociedad*

ABSTRACT

The problems of minority rights are closely connected to the concept of collective rights. In the current legal culture there are many theoretical and practical doubts about the category of collective rights. Moreover, there is a clear rejection of this concept by the individualism of the liberal ideology of our time. However, this liberalism is full of paradoxes. It has had to accept a certain differentiated citizenship and consequently to recognize minority rights. This rights pose a range of philosophical questions about the concept of collective subjectivity and the possibility that collectivities hold rights. It analyses the concepts of "individuality" and

* Este artículo fue publicado originalmente en la *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada*, No. 5, 2002. Agradecemos al autor su amable autorización para publicarlo nuevamente en estas páginas.

** Catedrático de filosofía del derecho de la Universidad de Granada.

"sociality" from a philosophical perspective. There is a clear conclusion that neither individualism nor collectivism are in themselves the solution to the irreducible dialectic between the societal and the individual. Furthermore, other questions are raised about the way of recognizing a collectivity as rights-holder and the possibility of human or moral rights of collectivities and finally

the inevitable representative character of collective subjects. The article finishes by asserting the need to encourage a philosophy of minority rights to promote more reasonable legislative policies.

Key words: *minorities, minority rights, collective rights, citizenship, individual-society*

SUMARIO

1. Los miedos a lo colectivo
2. La tradición liberal, las minorías y los derechos colectivos: ciudadanía única y ciudadanía diferenciada
3. De algunas cuestiones ontológicas: individualidad y socialidad
4. Más problemas
 - 4.1. El reconocimiento de una colectividad a efectos del reconocimiento de sus derechos
 - 4.2. ¿Hay derechos humanos o morales de las colectividades?
 - 4.3. La representación de las colectividades
5. Conclusión

1. LOS MIEDOS A LO COLECTIVO

Cuando se habla de los derechos de las minorías se está haciendo referencia a derechos de unos grupos. Y entendemos por minorías, dentro de los cientos de definiciones existentes, "un grupo de ciudadanos de un Estado, en minoría numérica y en posición no dominante en ese Estado, dotados de características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes a las de la mayoría de la población, solidarios los unos de los otros, animados, aunque sea implícitamente, de una voluntad colectiva de supervivencia y que tienden a la igualdad de hecho y de derecho con la mayoría".¹

Todos hablan de derechos de las minorías, pero no todos hablan en el mismo sentido. Pues los derechos de las minorías pueden ser entendidos

¹ DESCHENES, "Propuesta relativa a una definición del término 'minoría'". E/CN.4/Sub.2/1985/31, *apud.* F. MARIÑO "Desarrollos recientes de la protección internacional de los derechos de las minorías y sus miembros", en L. PRIETO SANCHÍS (coord.), *Tolerancia y minorías*, Universidad de Castilla La Mancha, Cuenca, 1996, p. 73.

como estrictos derechos de unas determinadas colectividades, pero también se entienden como los derechos de unos individuos que se encuentran en minoría y en situaciones de inferioridad y de dependencia de una mayoría.

Pero siempre se hace la misma pregunta: ¿por qué hay que hablar de derechos de los grupos, como si los grupos fueran entidades dignas de protección y tutela y no bastara con reconocer y tutelar los derechos de los individuos que se encuentran en minoría frente a otros derechos individuales que son de la mayoría?

En nuestro contexto cultural y político, dominado por el individualismo metodológico y por el liberalismo, existen muchas reticencias e incluso rotundos rechazos a afirmar los derechos de los grupos. Se sostiene que los grupos no son sino un agregado de individuos y no cabe decir más o ir más lejos. Se dice también que para reconocer y tutelar los derechos de los individuos no es necesaria esa especie de “sustancialización” de lo colectivo que parece pretenderse por los que se declaran partidarios de hablar de los derechos de los grupos. Una sustancialización de los grupos para hacerlos capaces o susceptibles de ser titulares de derechos sería un grave riesgo para los derechos individuales, porque en última instancia solamente el individuo, la persona humana individual, es la única base ontológica y real para afirmar derechos. Incluso en caso de hablar de derechos colectivos o de los grupos, éstos o son solamente ficciones o sólo tendrían sentido en cuanto fueran modos jurídicos o políticos de promover una mejor defensa o realización de los derechos individuales.

Estas resistencias o rechazos de lo colectivo como referente ontológico y axiológico para construir una convivencia política vienen de lejos. Ya allá por mediados del siglo XIX, a poco de morir Hegel, empezaron las críticas a toda propuesta “supraindividual” del orden social y político. La exaltación hegeliana del Estado que era, en mi opinión, una sublimación, no negación, de la libertad individual, se entendió como una propuesta de totalitarismo, una propuesta inconciliable con los postulados individualistas de la Ilustración y del liberalismo político y económico creciente. El Estado como “Ganzheit”, significaba para las doctrinas liberales la anulación de las libertades individuales en nombre de una sublimación o “Aufhebung” de la libertad.² A esta afirmación de la “totalidad ética” del

² Vid. algunas obras ya clásicas sobre estos planteamientos “totalizantes” de Hegel. En contra, E. WEIL, *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris, 1950; J. FINDLEY, *Reexamen de Hegel*, Ed. Grijalbo, Barcelona-Buenos Aires, 1969. Como críticas muy fuertes, las de KARL POPPER, quien califica a Hegel, de la mano de Schopenhauer,

Estado se unió pocos años después la revolución de la izquierda hegeliana (marxista) que puso del revés a Hegel al constituir la materia en la sustancia de la historia y al declarar a la clase proletaria sujeto de una gran revolución mundial a cuyos dictados todo y todos tenían que someterse, y que llevaría a una sociedad sin clases donde la propiedad privada, el gran derecho individual de la modernidad, quedaría definitivamente suprimida. Desde entonces las filosofías políticas colectivistas han sido una constante en la historia política.

Pero, más allá de argumentos teóricos, que son los que interesan aquí, habrá de reconocerse que las prácticas políticas de signo colectivista que se dieron desde el último tercio del siglo XIX y durante casi todo el siglo XX tampoco sirvieron para paliar las reticencias de las doctrinas individualistas, sino más bien para incrementarlas. Los efectos perversos que los colectivismos produjeron en el solar de la historia europea, concretamente la derecha y la izquierda hegeliana (fascismo y comunismo), bajo el liderazgo de Hitler y Stalin, entre otros, han sido siempre un contundente argumento empírico en relación a cualquier doctrina que pretendiera simpatizar con lo colectivo en el campo jurídico-político.

Así pues, no debe extrañar que en nuestro tiempo se siga reaccionando duramente contra toda teorización y mucho más contra toda práctica tendente a reconocer derechos a las colectividades, pues se entiende que es una manera de anular o negar al individuo como la única realidad digna en sí, valiosa en sí, y de fomentar directa o indirectamente formas de totalitarismo. Y en la actualidad, cuando en nuestra sociedad todavía hay mujeres sometidas a degradaciones físicas increíbles (ablación) o morales (no tener rostro) en nombre de las exigencias o los derechos de una colectividad, resulta lógico que se produzcan reacciones muy fuertes contra todo lo que sea propugnar la existencia de derechos de los grupos. Además, lo que domina hoy en la teorías de la subjetividad es un fisicalismo, esto es, la concepción de que solamente el individuo como sustancia física indivisa (individualizada) es realmente lo que existe y puede tenerse como posible titular de derechos. Hay un rechazo generalizado del reconoci-

como el comienzo de la "edad de la deshonestidad" por su teoría totalitaria del Estado y el nacionalismo, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1981, p. 222-228. A favor, TH. ADORNO, *Tres aspectos sobre Hegel*, Ed. Taurus, Madrid, 1969; E. FLEISCHMANN, *La philosophie politique de Hegel*, Plom, París, 1964; y H. MARCUSE, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Alianza, Madrid, 1971. Como valoración muy positiva, la de Herbert Marcuse: "El Estado 'deificado' de Hegel no puede identificarse con el Estado totalitario. Este último representa precisamente el nivel de desarrollo social que el Estado de Hegel debía supuestamente evitar", *op. cit.*, p. 212.

miento y mucho más de la priorización de una “subjetividad colectiva” y consecuentemente se pone el grito en el cielo cuando se oye hablar de los derechos de los grupos o de los derechos colectivos en general.

2. LA TRADICIÓN LIBERAL, LAS MINORÍAS Y LOS DERECHOS COLECTIVOS: CIUDADANÍA ÚNICA Y CIUDADANÍA DIFERENCIADA

Pero las cosas no son tan simples, ni como parecen entenderlas los liberales que insisten en la defensa del individuo frente a todo proceso de determinación “fuerte” de la existencia humana por exigencias colectivas o de grupo, ni las cosas son tampoco tan claras como las doctrinas colectivistas de diverso signo (comunistas y comunitaristas) han pretendido.

Los liberales han tenido que reconocer que el individuo no es un átomo aislado y que la socialidad forma parte de la misma identidad individual. No se puede comprender ni respetar al individuo si no se le entiende y se le atiende como ser social, necesariamente social en distintos niveles de su existencia. La socialidad forma parte de la existencia individual y dañarla es dañar también al individuo.

Más concretamente y en relación al tema que nos ocupa, Will Kymlicka afirma que los derechos colectivos son compatibles con los principios liberales. Es razonable afirmar dice que hay derechos diferenciables en función del grupo al que se pertenece y esta perspectiva no se opone al liberalismo.³ Es cierto que para un liberal radical los derechos de los grupos sólo pueden tener sentido en tanto que benefician a los individuos. Pero para una perspectiva liberal (no sólo comunitarista) “la pertenencia a una cultura nacional”, o el derecho de las minorías a mantener sus culturas societarias, son también condiciones importantes para que los individuos, las personas que integran un grupo, puedan acceder a una gama de opciones plenas de significado.⁴ La tradición liberal sostenía que el Estado debería ser neutral frente a los grupos etnoculturales. Y esto es erróneo, según Kymlicka. Los demócratas liberales, sin embargo, han reconocido los grupos etnoculturales.⁵ “El Estado fomenta inevitablemente determinadas identidades culturales y, por consiguiente, perjudica a otros. Una vez

³ KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996, p. 58.

⁴ KYMLICKA, W., “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”, en R. del Águila y F. Vallespín, *La democracia en sus textos*, Alianza, Madrid, 1998, p. 430.

⁵ KYMLICKA, W., “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”, *op. cit.*, p. 414.

admitido esto, es necesario repensar la justicia de las reivindicaciones de las minorías.” En consecuencia Kymlicka considera que “algunos derechos de autogobierno y poliétnicos son coherentes con la justicia liberal y, de hecho, exigidos por ella”.⁶

Ahora bien, hay una cuestión más particular que debe destacarse cuando se lanzan tanta diatribas contra los derechos del grupo. Los estados liberales han constituido como base de sus estructuras jurídicas y políticas una categoría colectiva: la “ciudadanía”. La “ciudadanía” es un concepto jurídico-político central de los actuales estados de derecho. La defensa de una identidad única es lo que lleva a los liberales a sostener el principio de la “ciudadanía común” y, en definitiva, la estabilidad de los estados liberales.⁷ En las actuales circunstancias e incluso en el interior de las democracias avanzadas, la titularidad de los derechos individuales está principalmente justificada por la pertenencia a un grupo, a una determinada colectividad políticamente estructurada como es el Estado. Sólo los ciudadanos de un Estado tienen todos los derechos fundamentales. Sólo la “Staatsangehörigkeit” (pertenencia a un Estado o nacionalidad) justifica no sólo el derecho a un pasaporte, sino también otra serie de derechos fundamentales.

La ciudadanía europea está siendo un test en este sentido. La pertenencia a la comunidad europea, constituida como Unión Europea, es la razón definitiva para que unos sujetos tengan derechos y otros no tengan derechos. Así los no-comunitarios, como son los inmigrantes ilegales, no tienen reconocidos los derechos más fundamentales (salvo el de no ser condenados a muerte). Paradójicamente, dentro de un ámbito sociopolítico que se proclama liberal se reconocen preferentemente los derechos individuales que derivan del grupo, que derivan de una colectividad (Unión Europea) y de sus derechos (colectivos) a su desarrollo y supervivencia. Todos los derechos individuales que atenten contra la integridad y desarrollo de la “comunidad” europea no tienen justificación. Es decir, en el seno de las sociedades más liberales e individualistas de nuestro tiempo, el derecho de un grupo (la Unión Europea) es el que determina los derechos individuales.

Incluso en sistemas reconocidamente liberales y multiculturales, como Estados Unidos o Canadá, los derechos de los individuos están muy deter-

⁶ KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, op. cit., p. 152.

⁷ *Ibid.*, p. 262.

minados por su pertenencia a grupos de identidad etnocultural (para bien o para mal). Según Kymlicka, los derechos se distribuyen según los grupos, como sucede con los derechos culturales en los grupos de hispanoparlantes y los angloparlantes en Estados Unidos o con los angloparlantes y los francoparlantes en Canadá.⁸ Por eso hay diferentes derechos para los individuos según el grupo a que pertenecen. “En una sociedad que reconozca los derechos diferenciados en función del grupo, los miembros de determinados grupos se incorporan a la comunidad política no sólo en calidad de individuos, sino también a través del grupo y sus derechos dependen, en parte, de su propia pertenencia de grupo.”⁹

La opinión de Kymlicka a este respecto es que no hay que caer en la percepción errónea de que los derechos colectivos son incompatibles con los derechos individuales.¹⁰ En todo caso, hay que reconocer que el individuo está existencial y éticamente condicionado por la pertenencia a un grupo y que la dignidad de los individuos se hace depender en muchas ocasiones de la pertenencia a un grupo, dentro del cual se siente más protegida una determinada cosmovisión. Kymlicka dice en otro momento, y con razón, que las cuestiones de justicia no terminan en el respeto de las exigencias individuales, esto es, en el respeto de lo que es más propio del individuo como tal, porque la realización de los intereses del grupo constituye una parte importante de la realización de los intereses individuales.¹¹

La pertenencia al grupo, como fundamento de derechos individuales, conlleva lógicamente que haya grupos mayores y grupos menores, grupos más poderosos y grupos menos poderosos. Además el multiculturalismo demuestra que las sociedades complejas no son homogéneas. Hay grupos etnoculturales distintos y, consecuentemente, hay minorías, esto es, grupos que son más pequeños por el número de sus miembros o que son menos poderosos y que tienen el riesgo de ser marginados y tratados con desigualdad. Esta situación en que se afirma la diferencia, para bien o para mal, cuestiona en las sociedades complejas, incluso desde la perspectiva liberal “el compromiso liberal con la ciudadanía común”.

Así pues, en la actualidad y en las sociedades complejas la identidad única es más difícil. Los defensores del viejo Estado liberal tienen que re-

⁸ KYMLICKA, W., “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”, *op. cit.*, pp. 432-433.

⁹ KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, *op. cit.*, p. 240.

¹⁰ *Ibid.*, p. 58.

¹¹ KYMLICKA, W., “Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal”, *op. cit.*, p. 429.

conocer que en unas sociedades intercomunicadas y sin fronteras reales, no es posible ni razonable reconocer y tutelar derechos solamente por la pertenencia a un grupo, normalmente una nación, con una determinada cultura y unas determinadas tradiciones y costumbres que cohesionan y vinculan a los miembros de dicho grupo. Los estados no están constituidos tan homogéneamente desde el punto de vista social como para que los derechos fundamentales puedan ser reconocidos por una única pertenencia a un único grupo social. El mestizaje es cada vez más un hecho evidente dentro de esas sociedades complejas. Las inmigraciones son cada día más frecuentes, por supuesto desde los países pobres hacia los países ricos, y son un fenómeno cada vez menos controlable con medidas legales de discriminación o de simple expulsión, es decir, con la negación de derechos por la no pertenencia a un grupo (el Estado de destino).

La paradoja, pues, está servida, la paradoja entre “ciudadanía única” y “ciudadanía diferenciada”. Por un lado se afirma una “ciudadanía única” que “universaliza” derechos individuales fundamentales. La pertenencia al “gran grupo” (Nación o Estado) es la que justifica una cierta “universalización de los derechos” más allá de la pertenencia a otros grupos menores o minorías. Es la “ciudadanía única”. El liberalismo ha tenido que reconocer esta secuencia pertenencia al grupo-derechos individuales. Por eso el Estado incluye y excluye ciudadanos según sus intereses. Pero al mismo tiempo se debe reconocer a veces que hay motivos serios para que esa secuencia pertenencia al grupo-derechos individuales sea ampliada, porque en un Estado hay más grupos que “una nación”, incluso puede haber varias “naciones”. En la actualidad y en las sociedades complejas es difícil dejar de reconocer la llamada “ciudadanía diferenciada”. Todos los ciudadanos de una ciudadanía (estatal) pertenecen frecuentemente a otros grupos con entidad suficiente para determinar su personalidad individual y sus opciones vitales con sentido.

Sin embargo, en el contexto de unas sociedades altamente intercomunicadas, sin fronteras culturales e incluso dominadas por un imperialismo cultural que nace de grandes multinacionales o de las grandes potencias, toda esa relevancia que se quiere dar a la pertenencia a un grupo, al menos etnocultural, puede quedar bastante disminuida. Aunque en todo supuesto convendría diversificar la fundamentación de los derechos individuales, esto es, que los derechos individuales fueran exigencias derivadas de una ciudadanía universal y también de una ciudadanía diferenciada, insisto en que la pertenencia a minorías étnico-culturales se relativiza en una socie-

dad internacional muy intercomunicada. En este sentido, pienso que lleva razón Jeremy Waldron cuando critica a Will Kymlicka por su excesivo celo en afirmar la pertenencia a grupos culturalmente homogéneos como un derecho colectivo que se justifica por la necesidad o el derecho de los individuos a dar sentido a su vida y significado a muchas de sus opciones vitales.¹² En opinión de Waldron, “Kymlicka is moving too quickly”, cuando dice que cada opción de sentido de la existencia individual tiene una significación en razón de “nuestra cultura” (*our culture*). Waldron, desde una concepción cosmopolita o caleidoscópica de las opciones individuales con sentido, afirma que la diversidad y el mestizaje son hoy el destino de la mayoría de la gente.¹³ El cosmopolita puede vivir en San Francisco, tener ascendencia irlandesa, aprender español, tomar comida china, vestir trajes hechos en Corea, oír arias de Verdi cantadas por una princesa maorí en un equipo de música japonés, seguir la política ucraniana y practicar técnicas de meditación budista. Lo real es la heterogeneidad cultural (*cultural heterogeneity*) y las opciones con sentido se hacen a partir de una inmensa variedad de materiales culturales (*the immense variety of cultural materials*).¹⁴ Las culturas y los pueblos no son productos naturales. El sueño de la “naturalidad” de los entes colectivos no se mantiene en la realidad. Esa necesidad de pertenecer a unos grupos culturales homogéneos y específicos no se mantiene y debe ser tratada con la misma precaución que las fantasías individualistas sobre el estado de naturaleza: tal vez útiles como hipótesis para un propósito teórico, pero engañosas para otros.¹⁵

Ahora bien, a pesar de esa relativización de la pertenencia al grupo que hace Waldron, creo que los derechos de las minorías deben seguir siendo afirmados, porque esa visión caleidoscópica de Jeremy Waldron me parece demasiado idealista o tal vez demasiado anecdótica para expresar lo que está pasando en nuestro mundo. Esa “heterogeneidad cultural” (todos pertenecemos a todos los grupos) que Waldron refiere tiene unos contenidos que no siempre se refieren a “opciones de sentido para la vida”. Pero además pienso que esa “heterogeneidad cultural” es además falsa, si es que se pretende presentarla como un “libertad positiva” para la construcción de las opciones vitales más importantes para un individuo, esto es, como

¹² WALDRON, J., “Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative”, en W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, University Press, 1996.

¹³ *Ibid.*, p. 114.

¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁵ *Ibid.*, p. 105.

la posibilidad de elegir opciones vitales esenciales, porque no es sino apariencia tras la que se esconde una manera de ser y de hacer que impone, de manera más o menos directa, un sistema socioeconómico, un sistema de producción obsesionado con la rentabilidad y el consumo. Por eso, aunque es cierto por una parte el ejemplo de “cosmopolita” de Waldron, esa “heterogeneidad cultural” es simplemente la punta de un iceberg, siguiendo la metáfora marxista, porque en el fondo o por debajo del iceberg lo que hay es un solo modelo de ciudadano-súbdito-consumidor. A pesar de tanto mestizaje y de tanto reconocimiento de la diversidad, fenómenos que en todo caso deben considerarse como positivos en cuanto expresión de la libertad humana y de la riqueza e irrepetibilidad de los humanos, habrá que reconocer que cada vez hay menos diferencias entre un ciudadano japonés y un ciudadano andaluz en razón de esas imposiciones de un imperialismo económico y cultural.

Que todos seamos iguales (iguales en las formas de pensar, de sentir y de actuar) no es algo positivo, en mi modesta opinión. Por eso es necesario seguir reclamando los derechos de las minorías tanto en las sociedades complejas y avanzadas, como en las sociedades heterogéneas y subdesarrolladas. En las sociedades avanzadas hay menos problemas, porque las “bases unionistas” de la ciudadanía no se discuten y porque en ellas se han “universalizado” positivamente estos derechos. Todos los norteamericanos tienen una identidad común y unos derechos individuales comunes que les determina su Constitución y a partir de ahí se acepta el mestizaje, el “melting pot” y los derechos de las minorías hispanoparlantes o asiáticas sin especiales dramatismos. Pero para que coexistan esa “unificación ciudadana” y esa diversidad cultural y étnica que exige el respeto de las minorías han sido necesarios siglos de conflictos e incluso de violencia. Hoy en las sociedades avanzadas los derechos de las minorías son un hecho social (positivo, en mi opinión) que no cuestiona las bases de su sistema.

Los conflictos más graves entre una “ciudadanía única” y una “ciudadanía diferenciada” que exige el respeto de las minorías, se dan, en primer lugar, en aquellas sociedades no desarrolladas que están iniciando procesos de constitución política de acuerdo con el paradigma centenario del Estado democrático de derecho arraigado ya en los países del primer mundo, porque esos países en desarrollo suelen tener la multiculturalidad como elemento sustantivo de sus estructuras sociales, lo cual dificulta la construcción de una posible entidad política superior. Según Vernon Van Dyke es bastante ilógico saltar del Estado, la nación o el pueblo a los indi-

viduos y sostener que las comunidades que existen en medio no merecen atención o consideración. “No solamente es ilógico, sino también injusto. Y es injusto para los individuos decir que aquellos que pertenecen a los grupos dominantes pueden disfrutar ventajas y satisfacciones concurrentes, mientras que los que pertenecen a grupos no-dominantes o minoritarios deben abandonar su cultura o aceptar un estatus de segunda clase.”¹⁶ Por ello, dice Kymlicka, si se quiere implantar en esos países el modelo del Estado liberal, hay que respetar a las minorías. “Para que el liberalismo tenga alguna opción de implantarse en esos países (democracias emergentes) habrá de abordar explícitamente las necesidades y aspiraciones de las minorías étnicas y nacionales.”¹⁷

No obstante, los conflictos graves se pueden dar también en sociedades avanzadas a causa de la emergencia o el renacimiento de los nacionalismos, que están produciendo graves desajustes, incluso violentos, como sucede en España, en Irlanda o en la ex Yugoslavia. En otros casos, los desajustes entre colectividades no son tan radicales, pero son preocupantes, como sucede en el seno de la Unión Europea, cuando las naciones y las regiones reclaman subjetividad y protagonismo en los procesos de integración y constitucionalización de la Unión Europea. En algunos de estos casos, se vuelven a reclamar “derechos de grupo” como “derechos de minorías”, o al revés si se quiere, “derechos de las minorías” como “derechos de grupo” frente a los derechos de las mayorías que integran el grupo dominante.

El caso de Euskadi en España es paradigmático en este sentido, sobre todo para un tratamiento conceptual de los derechos de las minorías. Hay un grupo (el pueblo o la nación vasca) que se considera minoritario en el contexto del Estado español. Según la Constitución española y el derecho ordinario, este grupo puede ejercer, sin duda, muchos e importantes derechos fundamentales colectivos que sirven a su identidad y permanencia como tal grupo (lengua, cultura, medios de comunicación, administración de recursos, etc.) y que sirven también a la afirmación de opciones de sentido existencial para unos individuos que fundan su identidad, entre otras cosas, en la pertenencia a ese grupo (pueblo o nación). Pero esa minoría, a pesar de esos derechos, entiende que su derecho a la identidad y a su más

¹⁶ V. VAN DYKE, “The Individual, the State and Ethnic Communities in Political Theory”, en W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, 1996, p. 54.

¹⁷ KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, op. cit., p. 267.

absoluta libertad (autonomía, independencia o soberanía) no es posible por la dominación de una mayoría (española) que tiene unos derechos legales (positivizados) que se corresponden con los propios de la llamada “nación española” o simplemente España. ¿Hasta dónde llegan los derechos de las minorías? ¿Qué valor o sentido pueden tener unos supuestos derechos morales de las minorías? ¿Es el derecho a la independencia y a la soberanía, o el derecho a ser un Estado, un derecho colectivo de esta naturaleza?

En este tipo de enfrentamientos entre derechos de la mayoría y derechos de la minoría, las soluciones no son fáciles y desde luego se encuentran muchas reticencias en reconocer derechos incondicionales de las minorías, como sería ese derecho a su libertad absoluta, esto es, a su independencia, porque tal reconocimiento lleva a la ruptura de determinadas estructuras políticas (Estado) que han sido y son patrimonio de la mayoría y que desde luego, por su fuerza real y por el peso de la historia, han favorecido la expansión de la identidad del grupo mayoritario. Sin embargo, curiosamente, Kymlicka reconoce que del multiculturalismo derivan las reivindicaciones de tres formas de derechos colectivos: los derechos poliétnicos, derechos especiales de representación y *derechos de autogobierno* (exigencia de algún tipo de autonomía política e incluso a veces de secesión).¹⁸ Los derechos de las minorías encuentran, pues, su prueba de fuego en el caso de las minorías nacionales en el interior de los estados plurinacionales.

3. DE ALGUNAS CUESTIONES ONTOLÓGICAS: INDIVIDUALIDAD Y SOCIALIDAD

Que las minorías existen no debiera discutirse, pero que tengan derechos propios y diferenciables de los derechos individuales pone muy nervioso a cierto liberalismo trasnochado. Kymlicka suaviza o simplifica el tratamiento de esta cuestión, cuando dice que no se trata de si las colectividades son más o menos importantes que los individuos, sino tal vez más simplemente si se puede decir que los grupos tienen intereses y derechos identificables e independientes de sus miembros.¹⁹

Que las minorías tienen derechos es un dato evidente en cualquier sistema jurídico avanzado. En efecto, tanto el derecho interno como el derecho internacional reconocen y tutelan derechos que son propios de colectividades como tales. El derecho internacional es la prueba más evidente de que las colectividades tienen derechos, pues son los estados (colectividades

¹⁸ *Ibid.*, pp. 46-65.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 75-76.

políticas organizadas) los titulares de los derechos (y deberes) que integran el orden jurídico internacional. La Carta de las Naciones Unidas o los Pactos de derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de Nueva York de 1966, reconocen y afirman los derechos de los estados y de los pueblos. Esta realidad jurídica ha sido positiva, como afirma Antonio Cassese. Además tanto la doctrina de los derechos humanos como derechos individuales, como la doctrina de los derechos colectivos, “han contribuido poderosamente a democratizar las relaciones internacionales”.²⁰

Y en el derecho interno sucede algo similar: no sólo los individuos sino también las colectividades tienen derechos (y deberes). La Constitución española de 1978 establece en su artículo 9.2 que corresponde a los poderes públicos “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 la Constitución se refiere a los derechos históricos de los “territorios forales” (Disposición Adicional Primera), el derecho de la Universidad a su autonomía (artículo 27.10), etc. Y el derecho privado hace lo mismo en cuanto que distingue, como lo hace el Código Civil, entre personas naturales y personas jurídicas, o cuando se refiere a determinadas entidades (universalidades de personas o cosas), a las que reconoce capacidad para ser titulares de derechos y obligaciones (artículos 35 a 39 del cc).

Debe reconocerse, pues, que la tesis de que las colectividades son subjetividades reales, no meras ficciones, es teóricamente altamente complicada de justificar, pero no carece de sentido, como la experiencia jurídica demuestra. Tal vez bastaría la experiencia sociológica para no complicar más la cuestión y afirmar la existencia de los sujetos colectivos, pues en esta experiencia se reconoce la existencia de subjetividades colectivas. Nadie puede negar que hay estados, iglesias, universidades, sindicatos, partidos políticos, sociedades mercantiles, etcétera.

Sin embargo, un problema más complejo y de naturaleza filosófica es si los derechos de las minorías son una clase de derechos distintos de los derechos individuales, unos derechos que pueden llamarse colectivos en razón de sus propios titulares y de sus contenidos. Planteadas las cosas así, entramos en un debate ciertamente complejo, que se centraría principalmente en dos problemas básicos. El primero sería “cómo se justifican las subjetividades colectivas” a efectos de ser titulares de derechos. Con otras palabras, afirmar la existencia de derechos colectivos es afirmar implíci-

²⁰ CASSESE, A., *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Ed. Ariel, Barcelona, 1991, p. 291.

tamente la existencia de “sujetos colectivos” con entidad propia, perfectamente diferenciada de los sujetos individuales. El segundo sería “cómo se articula la relación entre derechos individuales y derechos colectivos”. Afirmar la existencia de los derechos colectivos plantea la cuestión de si son superiores, iguales o inferiores a los derechos individuales y, sobre todo, si cabe la posibilidad de que esos derechos colectivos puedan limitar los derechos individuales.

Que las minorías como colectividades tengan derechos obliga a plantearse *la cuestión ontológica*: si las minorías son en sí una realidad sustancial, no una mera ficción, y si como tales pueden ser el sustrato de una forma específica de titularidad de derechos y también de deberes. ¿Es posible filosóficamente justificar una *subjetividad colectiva*? ¿Por qué tenemos que asignar entidad, personalidad e incluso subjetividad a las colectividades hasta el punto de que pueda hablarse de “derechos de las colectividades”, de “derechos colectivos” o de “derechos de grupo”? ¿No bastaría, como se dice, con el respeto de los derechos individuales de los miembros de una colectividad? Solamente racionalizando el concepto de “subjetividad colectiva” se puede entender correctamente el concepto de “derechos de las minorías”, pues de lo contrario se corre el riesgo de reducir el problema de las minorías a los derechos (individuales) de los que se encuentran en minoría.

Para aclarar discretamente la cuestión del concepto de “subjetividad colectiva” no vendrían mal algunos ejemplos. Raz pone uno muy expresivo y muy actual. Así dice que Arafat tiene sin duda un interés en la autodeterminación del pueblo palestino. Arafat tiene un interés en vivir en una comunidad en la que se le permita expresarse en público y poder desarrollar aspectos de su personalidad sin coacciones, sobre todo aspectos de su personalidad que están ligados a su sentido de la identidad como miembro de una comunidad. Pero está claro —dice Raz— que Arafat no tiene un derecho a la autodeterminación palestina. La autodeterminación palestina es un bien colectivo, que impone exigencias a otras comunidades, pero el interés de Arafat no justifica su derecho a imponer deberes a esas otras comunidades.²¹ Raz se cuestiona que haya un derecho individual a un bien colectivo. Las naciones sí tienen derechos. El pueblo palestino tiene un derecho a la autodeterminación. “Los derechos colectivos son típicamente derechos a bienes colectivos.”²²

²¹ RAZ, J., *The morality of freedom*, Clarendon, Oxford, 1988, p. 207.

²² *Ibid.*, p. 208.

Otro ejemplo: la universidad. Que la universidad es un sujeto colectivo con derechos y obligaciones no puede discutirse. Tiene el derecho constitucional a su autonomía (artículo 27.10 de la CE) y tiene personalidad jurídica (artículo 2.2 de la Ley Orgánica 6/2001, de 21 de diciembre, de Universidades), tiene su patrimonio, es titular de determinados bienes estatales de dominio público: “Constituye el patrimonio de cada Universidad el conjunto de sus bienes, *derechos* y obligaciones” (artículo 80.1 de la LOU).²³ La universidad es una realidad compuesta de individuos concretos y de bienes muebles e inmuebles, de fondos financieros. Ese complejo de realidades particulares (bienes y personas) constituye una unidad diferenciada de los individuos que la integran, una unidad a la que se atribuyen derechos y deberes (colectivos). Evidentemente es una persona jurídica, no una persona física, no un individuo de carne y hueso. Cuando la universidad compra o vende, cuando la universidad asume la facultad de programar unas iniciativas en el ámbito de la investigación, cuando la universidad critica el programa cultural de una administración local, cuando la universidad no deja entrar en sus aulas a los individuos que no reúnan determinadas condiciones y capacidades, cuando la universidad decide reconocer la obra de un científico y no otra, etc., todo eso lo hace la universidad como tal ente colectivo, no los universitarios en concreto como individuos, porque yo universitario ni compro ni vendo, o incluso puedo no estar de acuerdo con los criterios de admisión que ha establecido la universidad, o con el nombramiento de un “doctor honoris causa”, etc. Y la universidad hace todo eso porque tiene derecho como tal institución, esto es, porque es un sujeto colectivo con personalidad jurídica propia que tiene derechos y consecuentemente con deberes.

Michael Hartney dice que la llamada “value-of-group-question” no es la más grave, pues nadie negaría el valor de las universidades, de las familias o de los partidos políticos como tales colectividades.²⁴ Lo más dificultoso comienza cuando se plantea la cuestión de si el valor o la importancia de determinadas colectividades legitima que tengan derechos, bien derechos morales o bien derechos legales, porque se podría reconocer ese valor o importancia de las colectividades sin tener que concluir que tienen derechos.

²³ La Sentencia del Tribunal Constitucional 26/1987 de 27 de febrero considera la autonomía universitaria un verdadero derecho fundamental, no un mera “garantía institucional”.

²⁴ HARTNEY, M., “Some Confusions Concerning Collective Rights”, en W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford University Press, New York, 1995, pp. 203-204.

En principio estoy de acuerdo –asumiendo aporías teóricas y peligros prácticos– con la tesis de que las colectividades son sujetos con personalidad y capaces de ser consecuentemente titulares de derechos. En principio, que haya subjetividades colectivas implica referir categorías como libertad, responsabilidad, acciones morales valiosas a entes no individuales, cuya identidad desborda los conceptos más tradicionales, más arraigados y más compartidos de la filosofía práctica. Se trata, por supuesto, de un problema ontológico o, si se quiere también, de complejas cuestiones metafísicas en las que se implican, como siempre sucede en estos temas, cuestiones ideológicas. Es un problema ontológico en cuanto entiendo que se plantea y se trata de resolver nada más y nada menos que éste: ¿qué es un sujeto? Y tal cuestión no es una cuestión susceptible de ser respondida con un método científico. Desde una cierta “trascendentalización” de la experiencia de las relaciones humanas se puede explicar qué se entiende por una entidad colectiva a la que se pueden atribuir responsabilidades, esto es, qué se entiende por un sujeto colectivo. Y digo esto frente al fisicalismo (antimetafísico) de ciertas teorías de la subjetividad que han querido reducir la subjetividad humana a la simple individualidad física. La posibilidad de que las colectividades sean sujetos es una cuestión que escapa a los cánones de una antropología secuestrada por un científicismo burdo. No basta la ciencia para explicar la subjetividad humana. Ni basta la subjetividad individual para explicar la trama de las relaciones sociales. En todo caso las complicaciones conceptuales e ideológicas aumentan cuando se trata de fundamentar filosóficamente las entidades colectivas y sobre todo cuando se plantea la posibilidad de que tengan derechos.

Pienso que la filosofía política y jurídica puede y debe profundizar más allá del dato sociológico y no quedarse en una pura resignación “sociológica” para aceptar la existencia de subjetividades colectivas y sus derechos. Desde una metafísica realista, esto es, desde una metafísica no excesivamente especulativa o desconectada de la realidad, tiene sentido hablar de “individualidad” y “socialidad” como cualidades intrínsecas a todo ser humano en general. En este sentido, me atrevería a afirmar que individualidad y socialidad son formas constitutivas del ser humano por la sencilla razón de que son modos de ser y de hacer permanentes y constatables en la experiencia humana. “El ser humano está hecho de las relaciones que mantiene con sus semejantes y es al mismo tiempo capaz de intervenir completamente solo en el mundo; es doble, no uno.”²⁵

²⁵ ТОДОРОВ, Т., *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Ed. Taurus, Madrid, 1995, p. 204.

Ciertamente lo primario y primero realmente existente es lo individual-concreto, el “yo individual”, entendido como sustancia que física y racionalmente está individuada (no divisible en sí salvo por su destrucción o muerte, y además dividida, separada y diferenciada de otras similares). La individuación humana tiene ante todo o sobre todo una dimensión material, porque se forma o constituye por un cuerpo material que es organismo, materia organizada en sí y funcionalmente, un cuerpo que tiene obviamente unas dimensiones y unos límites, organismo sin duda con fallos y disfunciones graves, incluso en ocasiones con disfunciones totales. La alta complejidad orgánica y funcional de tal organismo y una experiencia común o vulgar permiten afirmar que es un organismo que piensa, esto es, que tiene la posibilidad ontológica (no siempre funcional) de pensar, de trascender la experiencia sensible inmediata, de diseñar su propio destino, y que es capaz de comunicar lo que piensa y lo que quiere para su futuro. Un yo individual “así” (individuado física y orgánicamente) es la realidad primera desde la que se puede y se debe entender el sentido de los derechos colectivos. *El yo individual es la realidad primera y última de lo humano. Pero no es la única.*

Desde este supuesto ontológico lleva razón, pues, el individualismo liberal cuando afirma que los derechos colectivos no pueden tener más sentido último que el de servir a los derechos individuales. Comparto la tesis liberal de que *los derechos colectivos se justifican por los derechos individuales*. No hay derechos colectivos sin sujetos individuales, de unos “yos” que piensan, que desean, que hablan, que escriben. Si no hubiera sujetos individuales, como “yos” existentes, no habría sujetos colectivos. Es absurdo pensar que haya pueblos o naciones allí donde no hay unos sujetos individuales con cuerpo y palabra.

Ahora bien, lo individual no es lo único humano existente. La realidad humana no termina en los límites de lo “individual-concreto”. El ser humano no existe sólo en su individualidad para sí, entendida como sustancia física y moral “individida”, no divisible, individuada, no “interpenetrada”. Tal afirmación quiere decir también que el individuo se expresa no sólo en primera persona, por el “yo” que habla (individualidad), ni se dirige a otros sólo con el singular del “tú” o del “él”, que son sin duda formas propias del ser humano como individuo. El ser humano habla en la forma del plural “nosotros”, “vosotros” o “ellos”, porque existe no sólo como individuo sino como parte de un sujeto plural (nosotros, vosotros y ellos) que necesita también hablar, comunicarse. El individualismo más prístino debería admitir que los

“yos” concretos no pueden vivir o sobrevivir, no pueden entenderse ni ser entendidos, ni pueden vivir con arreglo a lo que la inmensa mayoría de ellos entiende como un elemental sentido de su dignidad, si no es bajo la aceptación y el respeto de esa realidad que es la vida social, la vida colectiva.

Además hay realidades humanas (evidentemente más difíciles de identificar por sus connotaciones físicas) que no son susceptibles de ser confundidas estrictamente con lo individual. La filiación, el amor, la amistad, el lenguaje, la cultura, la solidaridad, el afecto a una historia común, la ilusión de con-partir una vida, son realidades humanas que deben ser diferenciadas como realidades no estrictamente individuales y que no pueden ser ignoradas, si no se quiere destruir incluso una parte importante de la misma identidad individual. Así pues, la socialidad humana es una dimensión real e irrefutable del ser humano que produce unos resultados o unos efectos que se pueden llamar “colectivos” y no individuales. Esos resultados o efectos se pueden presentar de muchas maneras y pueden presentarse como valores, intereses y fines colectivos, esto es, como valores, intereses y fines que solamente pueden afirmarse o realizarse desde la existencia de las colectividades como titulares de esos valores, intereses y fines que no son, en principio, individuales. Además ese tipo de relaciones y de “encuentros” entre individuos (filiación, lenguaje, etc.) genera formas de vida, instituciones, reglas, fines e intereses compartidos etc., que son realidades complejas y que constituyen la trama de los entes colectivos y que superan (lo cual no quiere decir que sean mejores) a los individuos uno a uno.

En este orden de cosas, la protección y desarrollo de esas formas de vida, instituciones y, en definitiva, de entes colectivos (con sus intereses y fines propios, nunca identificables estrictamente con los individuales uno a uno) pueden servir a la realización más acabada de los individuos que co-existen y con-viven y sin cuyo respeto, desde luego, los mismos individuos no pueden comprenderse ni realizarse. Las colectividades no han de entenderse, por supuesto, como superiores en términos absolutos a los individuos que las componen. Pero sin duda son algo distinto y diferenciable. La socialidad no niega la individualidad porque produzca, aunque sea en un sentido analógico, entes colectivos. El individuo, o si se quiere la persona humana, es el que dota de sentido a toda colectividad. Pero también es cierto que sin la socialidad no tiene sentido ni futuro la simple y pura individualidad.²⁶

²⁶ Vid. TAYLOR, CH., *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996. Para Taylor la libertad es una libertad “enmarcada”. El deseo de supeditar todos los componentes de

Sin embargo, siempre habrá conflictos entre la individualidad y la socialidad, porque entre otras cosas la socialidad organizada y real no puede coincidir siempre con todos los individuos uno a uno. En este sentido resulta inevitable recordar la tesis kantiana sobre la “*ungesellige Geselligkeit*”,²⁷ según la cual no podemos soportar a los demás pero tampoco podemos prescindir de los demás. La tesis kantiana puede volverse también del revés y presentarla como la “*sociable insocialidad*” (“*gesellige Ungeselligkeit*”) del ser humano. “Unificar” a todos los individuos es imposible por la riqueza en sí de lo individual, que nunca se repite. Pero sin algo en común (comunidad) los individuos no pueden realizarse. En todo caso, los desencuentros entre individualidad y socialidad existirán siempre y no hay síntesis definitiva que los reduzca. Ni el individualismo ni el colectivismo son en sí solución para esa dialéctica irreductible entre individualidad y socialidad.

Un individualismo que plantee lo individual como un valor absoluto en sí y que no admitiera limitaciones en nombre de determinados valores e intereses colectivos, es un grave error ontológico y ético. Lo individual absoluto lleva a la barbarie absoluta. Tal principio lleva como lógica consecuencia que solamente lo individual superior (el prepotente) podría afirmarse como tal o asegurarse su propia individualidad. El capitalismo es una forma de individualismo feroz y en este sentido ha sido y es la afirmación de la selva, de las leyes de la selva, de la ley del más fuerte. Ningún colectivismo han destruido tantos individuos como este individualismo económico. Léase la historia y se comprobará cómo las grandes negaciones del ser humano, como individuo concreto y de forma masiva, han sido ejecutadas por ambiciones individuales (no siempre por ambiciones colectivas) de un sujeto (dictador de la clase que sea y del tiempo que sea) o de unos cuantos individuos, que se han erigido en poder dominante y destructor de los demás y que muchas veces han dicho actuar en nombre del grupo, cuando eran ellos solos y sólo ellos los autores responsables de tanta desgracia. Por consiguiente los peligros para la vida y la dignidad de los individuos no vienen siempre de los colectivismos, aunque pueden venir sin duda. Como tampoco estar a favor de los derechos colectivos tiene que entenderse siempre como ir contra los valores individuales.

nuestra situación social a una propia autodeterminación es vaga. Sin esa consideración de la situación social, la búsqueda de la autodeterminación lleva, según Taylor, al nihilismo nietzscheano. Si negamos los valores comunales entonces aparecerán límites arbitrarios. Vid. W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1995, p. 230.

²⁷ Vid. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, 1, Kant-Werke (Hgb. W. Weischedel), Im Insel Verlag, Wiesbaden, 1956, sechster Band, Vierter Satz, A 392, p. 37.

Ahora bien, por supuesto la afirmación de lo colectivo absoluto lleva también a la barbarie absoluta, evidentemente a una barbarie de distintas connotaciones pero similares resultados que la barbarie individualista. La deificación de las colectividades (iglesias, naciones, razas, estados, etc.) ha llevado y lleva a la destrucción de los individuos, que son los sujetos más reales de los que se puede predicar con mayor razón el derecho a la supervivencia y dignidad. Pero, como decía más arriba, lo colectivo enmascara a veces lo peor de lo individual. Las colectividades (una nación, un pueblo, una clase social, etc.) han sido históricamente una simple palabra o un mero símbolo para esconder la afirmación absoluta, la dominación de lo individual. Además las colectividades funcionan a través de individuos concretos que las manejan, las administran y en el mejor de los casos las representan. Suele suceder que las colectividades quedan muchas veces y de manera trágica reducidas a la voluntad de unos cuantos individuos. Los fracasos éticos y políticos del colectivismo o del socialismo real del siglo xx no fueron sólo por causa de la absolutización o deificación de lo colectivo (al estilo marxista), sino más bien porque aquellos intereses colectivos que se defendían no llegaron a ser realmente los intereses de esa mayoría que era la clase obrera, sino los intereses de unos grupos de individuos que por la fuerza, la violencia y el engaño se habían erigido, como decía antes, en manipuladores, en malos administradores y, en definitiva, en falsos representantes de esa colectividad (proletariado) que sin duda tenía sus derechos a la supervivencia y a la liberación.

La afirmación absoluta de lo colectivo y de sus derechos lleva obviamente a la negación de lo individual. Sin embargo, lo individual es lo que justifica, en última instancia, que lo colectivo y sus derechos puedan tener sentido y legitimación ética y política. Si lo colectivo tiene un valor en sí es en tanto en cuanto sirve a la individualidad, a una individualidad que no puede entenderse como unos individuos, sino como todos los individuos. ¿Para qué una colectividad y sus derechos si no para que muchos más individuos puedan ser ellos mismos en libertad y dignidad?

No hay razones para declararse sólo a favor de los derechos colectivos, como tampoco hay razones para estar sólo a favor de los derechos individuales. Lo que está claro es que tanto lo individual como lo colectivo tiene límites infranqueables. Esos límites puedan ser evidentes en determinados ámbitos de la existencia individual o colectiva, pero luego hay muchos desarrollos de esos posibles límites que se prestan a todo tipo de debates o desacuerdos. Por ejemplo, en mi opinión, está claro que las colectividades

tienen derechos, pero nunca las colectividades tienen derechos a eliminar físicamente a un individuo (pena de muerte). Como también es evidente que todo individuo tiene derecho a la libertad de expresión, pero nunca un individuo tiene derecho a la libertad de gritar “fuego” en una discoteca, porque hay intereses colectivos.

¿Por qué esta bipolaridad histórica y casi ontológica entre lo individual y lo colectivo? Quizás haya dos razones que pueden explicar en parte esta conflictividad entre lo individual y lo colectivo.

Primera, porque no hay una sola colectividad y los individuos pueden pertenecer a colectividades diversas. No todos los individuos se integran en una misma comunidad de vida. En consecuencia es posible que los derechos de unos individuos de una comunidad entren en conflicto con los derechos de los individuos de otra comunidad. Tal sería el caso de los inmigrantes ilegales.

Y segunda, porque dentro de una colectividad compleja no puede haber unanimidades para determinar sus dinámicas o destino. No todos los individuos que de una u otra manera están integrados en una colectividad, concuerdan con lo que su colectividad puede ser y hacer. Sobre todo en las colectividades complejas, las unanimidades no existen, o son falsas o están falsificadas. Por eso hay conflictos entre los derechos colectivos y los derechos individuales (como sucede entre el derecho a la seguridad del Estado y el derecho a la información de los ciudadanos).

A pesar de esa conflictividad, el ser humano necesita tanto de lo social que a veces le da una cierta prioridad sobre su estricta individualidad precisamente para implementarla. Por ello los individuos que pertenecen a una colectividad quieren que los derechos de su grupo estén respetados y realizados, porque es una forma de estarlo ellos también. Los derechos colectivos emergen, pues, de una necesidad de la individualidad que no termina en sí misma. Incluso la socialidad puede comportar a veces “negaciones” importantes de la individualidad, aunque no la negación de la individualidad en sí, para salvar al grupo. Hasta las democracias necesitan a veces negar valores individuales, derechos individuales, en nombre de valores colectivos, porque por esos valores colectivos se salvan también valores individuales. Así sucede cuando se declaran los estados de alarma, excepción y sitio, cuando se suspende el ejercicio de determinados derechos fundamentales en nombre de derechos colectivos difusos, pero “derechos”, como son el “derecho colectivo” a la “normalidad”, el derecho al “normal funcionamiento de las instituciones democráticas” o “servicios

públicos esenciales para la comunidad” o el mismo derecho colectivo a la soberanía y a la independencia de un pueblo (España), derechos a los que se refieren los artículos 4, 13 y 32 de la Ley Orgánica 4/1981 de 1 junio sobre la base del artículo 55 de la Constitución española.

4. MÁS PROBLEMAS

De los problemas planteados y de los principios aceptados derivan todavía más problemas o interrogantes, entre los que destacaré los siguientes por su importancia en nuestro contexto político actual.

4.1. El reconocimiento de una colectividad a efectos del reconocimiento de sus derechos

El primer problema es cómo reconocer la existencia de una colectividad para que subsiguientemente se pueda hablar —en su caso— de derechos de la colectividad. Por lo que respecta al tema que nos ocupa la pregunta sería: ¿qué tiene que suceder para que se pueda hablar de que existe una minoría (étnica, cultural, lingüística, religiosa, nacional, etc.) para que el derecho vigente (interno o internacional) la acepte como tal colectividad capaz y capacitada para ser titular de derechos? Es difícil dar una respuesta, al menos teórica. Los internacionalistas, a veces cuando se ven incapaces de definir qué es un “pueblo” o una “nación” acuden a la simple práctica internacional y una cierta correlación de fuerzas. “En la práctica, son las circunstancias históricas y, sobre todo, políticas las que mueven a la comunidad internacional organizada, o a sus miembros individualmente considerados, a apreciar si una colectividad está lo suficientemente diferenciada como para poder ser considerada un pueblo titular del derecho a la autodeterminación.”²⁸ Desde esta perspectiva, un pueblo o una nación es, en definitiva, una colectividad que “puede” serlo. Históricamente hay minorías claramente diferenciadas en países con una larga historia de diversidad cultural e incluso racial, como sucede en muchos países de América. Pero otras minorías surgen con arreglo a circunstancias o coyunturas históricas y sin ese peso de la tradición histórica, por lo que su reconocimiento se hace más dificultoso.

²⁸ RUILOBA, E., “Una nueva categoría en el panorama de la subjetividad internacional: el concepto de pueblo”, en *Estudios de Derecho Internacional. Homenaje al Profesor Miaja de la Muela*, Tecnos, Madrid, 1978, Vol. 1, pp. 312-313.

En este orden de cosas, las reivindicaciones y las luchas de los dirigentes o representantes (supuestos o reales) de las minorías son el método que, con indudables dificultades, utilizan las minorías para llegar a ser reconocidas como tales colectividades con derechos en el orden jurídico interno o internacional. En todo caso, los derechos de las minorías nacientes se problematizan siempre porque nunca se puede saber a ciencia cierta cuáles son las colectividades a las que cuales un orden jurídico puede considerar como titulares de determinados derechos colectivos. En definitiva, el problema es cómo determinar y consecuentemente “censar” el nacimiento o la existencia de una minoría con entidad, identidad y legitimidad para reclamar derechos colectivos. No hay un “registro” internacional de colectividades, ni condiciones legales claras para su reconocimiento.

4.2. ¿Hay derechos humanos o morales de las colectividades?

El reconocimiento de los derechos de las minorías pasa, como también sucede con los derechos individuales, por unas fases de oscuridad y de complejos interrogantes filosófico-jurídicos. Ese reconocimiento se complica especialmente cuando se trata de minorías nuevas dentro de un contexto (estatal o internacional), o bien cuando se trata de afirmar derechos colectivos para minorías más allá de lo que ya el derecho positivo ha asumido. Porque ¿qué derechos –si son derechos– pueden tener las colectividades o minorías cuando todavía no han sido reconocidas como tales subjetividades colectivas? ¿Cuál es la fundamentación de unos derechos –si son derechos– que no son legales? Porque es un hecho político incuestionable que las minorías (estén o no estén legalmente reconocidas) reivindican derechos nuevos, no existentes en la legalidad, esto es, derechos humanos o derechos morales. Sin duda este problema es muy grave, pero no menos grave que aquel que se dio cuando los individuos en siglos lejanos reclamaban derechos (¿naturales?, ¿humanos?, ¿morales?) frente al derecho vigente o los poderes dominantes. Hay otra grave cuestión subsiguiente como son los modos (legales, alegales o incluso revolucionarios) que las minorías pueden utilizar para conseguir el reconocimiento de derechos colectivos que considera fundamentales, pero que no están reconocidos por el orden jurídico interno o internacional en los que se insertan (Euskadi o Palestina). Con otras palabras, ¿cómo pueden y deben luchar las minorías para la conquista de sus derechos colectivos?

4.3. La representación de las colectividades

Finalmente, los derechos de las minorías plantean otro problema que se da también en todas las colectividades cuando quieren ejercer sus derechos colectivos (reconocidos o supuestos). Y es que las colectividades no tienen cabeza ni boca para tomar decisiones y expresarse. El problema de cómo se ejercen los derechos colectivos y cómo se legitima su ejercicio, es una cuestión que conduce a toda la problemática de la representación de los entes colectivos.

En efecto, los sujetos colectivos como titulares de derechos plantean la cuestión de justificar quién dice y cómo se dice “éstos son mis derechos” o “éstas son las exigencias que implican mis derechos”. La respuesta, en principio, es muy simple: los sujetos colectivos se expresan, en relación con sus derechos, por medio de representantes. Cualquier teoría de los derechos colectivos ha de reconocer que tales derechos no existirían, no podrían existir, si unos determinados sujetos individuales (los representantes) no los formularan, no los expresaran, no los representaran, no los defendieran. Sin representantes no puede haber un razonable y efectivo ejercicio de los derechos colectivos. Así pues, en mi opinión, hay que afirmar rotundamente *la inevitable condicionalidad representativa de los sujetos colectivos* y consecuentemente del ejercicio de sus derechos. No hay sujetos colectivos sin representación. Sin representantes los sujetos colectivos se quedarían reducidos a entes de ficción. Un Colegio de Abogados exige un Decano, una Universidad exige un Rector. Sin “portavoces”, sin representantes autorizados que hablen en su nombre, los sujetos colectivos serían como un escolástico ente de razón.

La importancia de la representación en el caso que nos ocupa es tal que podría decirse que uno de los motivos más determinantes de la problematidad que han tenido y tienen los derechos colectivos puede residir, más que en su definición, en saber cómo se puede asegurar una representación auténtica, esto es, que lo que dicen los que representan a unas colectividades corresponde realmente a lo que éstas piensan y quieren. Esta tesis lleva a colocar el problema de los derechos colectivos, en definitiva, dentro de ese gran problema de la teoría política que es el fenómeno de la representación.

No puedo entrar a fondo en un análisis conceptual de la representación, pero debo indicar brevemente que no se toma aquí la representación en algunos de los sentidos que ha referido Hanna Fenichel Pitkin. Esto es, no

utilizo este concepto en el sentido de una “representación simbólica” ni tampoco la entiendo como una “representación descriptiva”. Asumo más bien el sentido de representar como “actuar por”, si bien con dos matizaciones importantes. La primera es que no hay representación auténtica o legítima sin algún grado o nivel organizativo cuando se trata de representar a un grupo. Éste es un dato importante para entender concretamente la entidad de los sujetos colectivos. No hay sujeto colectivo justificable que no tenga una “estructura organizativa” (*organizational structure*) legitimada.²⁹ Como afirma con razón Pitkin, sin la institucionalización el ideal de representación no pasaría de ser un sueño vacío, o como mucho ocurriría de manera ocasional como una caprichosa e inexplicable bendición sobre la que no tenemos capacidad alguna de producirla o prolongarla.³⁰

Ahora bien, no cualquier forma de institucionalización hace legítima una representación a los efectos de un orden social justo, que respete derechos individuales y colectivos. Es necesario, obviamente (y ésta es la segunda matización), que la representación sea democrática, porque —como dice Pitkin— “en el transcurso de su historia, tanto el concepto como la práctica de la representación han tenido poco que ver con la democracia y la libertad. Representación no tiene por qué significar gobierno representativo”.³¹

La mayor complejidad de los sujetos colectivos determina que el fenómeno de la representación se haga aquí más dificultoso o problemático. No es lo mismo representar los derechos de una familia que los derechos de una nación. Que lo colectivo hable por medio de lo individual engendra la indudable esquizofrenia que acompaña a toda representación compleja. Nunca se sabe con absoluta certeza si lo que dice el individuo representante (o los individuos representantes) es lo que dice la colectividad o simplemente se trata de una interpretación desfigurada, deformada o falsa, sin entrar ahora en los motivos, de lo que es el contenido real de los intereses de un ente colectivo.

²⁹ Esta tesis es de Christopher Heath Wellman. La refiere cuando rechaza la objeción que dice que los grupos no son nada sino un agregado de individuos. En su opinión, al menos algunos grupos son más que la mera suma de sus miembros. Por ejemplo, las corporaciones financieras y los estados son potenciales titulares de derechos por causa de su “estructura organizativa” (*organizational structure*). WELLMAN, C. H., “Liberalism, communitarianism and group rights”, en *Law and Philosophy*, Vol. 18, No. 1, January, 1999, p. 23.

³⁰ PITKIN, H. F., *El concepto de representación*, CEC, Madrid, 1985, pp. 265-266 y, en general sobre este sentido de la representación, pp. 123 y ss. Vid. la sección monográfica dedicada a “Democracia y representación” de la revista *Doxa*, 1989/6, pp. 95-217. BOBBIO, N., “Rappresentanza e interessi”, en *Rappresentanza e democrazia* (a cura de G. Pasquino), Laterza, Bari, 1988.

³¹ PITKIN, H. F., *op. cit.*, p. 2.

Con todo ello reconozco que esos dos problemas de fondo (la representación y la democracia) colocan a toda teoría de los derechos colectivos en un disparadero, y por tanto también a los derechos de las minorías. Ahora sólo puede apuntarse un principio elemental: que los derechos colectivos, desde luego, no tienen sentido desde una teoría de la justicia sin que haya representantes auténticos de la colectividad (democráticos) que los ejerzan, aunque sin duda apoyados política, moral e incluso físicamente en algunos casos por la colectividad como tal, como sucede en las guerras y en otros conflictos de masas.

5. CONCLUSIÓN

Hay minorías y hay derechos de las minorías. Debe haber minorías y debe haber derechos de las minorías. Que “hay” se refiere a unos datos de la experiencia jurídica interna e internacional. Que debe haberlos es una cuestión filosófica que remite a una antropología filosófica, a cualquier antropología filosófica que ha de preguntarse inexcusablemente sobre la socialidad del ser humano y sobre la riqueza-diversidad-diferencia que constituye a los seres humanos individuales, los cuales, aun teniendo mucho en común, no pueden ni quieren ser reducidos a una “esencia universal”.

En todo caso afirmar las minorías y los derechos de las minorías no es una cuestión pacífica. Los interrogantes y las paradojas rodean a las minorías y sus derechos. Pero las dificultades no deben conducir a su negación (de las minorías y sus derechos), pues sería un absurdo que choca contra la realidad y contra principios filosóficos que tienen bastante consistencia (la socialidad y diversidad de lo humano).

Los problemas que plantean la teoría y la práctica de los derechos de las minorías ponen de relieve la necesidad de reflexiones serias y rigurosas que racionalicen lo más posible la existencia de minorías que reclaman derechos. Porque de lo contrario se estará dejando la realidad social y política abandonada a procesos históricos irracionales.

Los seres humanos quieren vivir en y por el “nosotros”. Los seres humanos no quieren ser “uniformados” por culturas y sentimientos universalizantes. Como individuos demandan para su realización el respeto (derechos) del “nosotros” en el que por historia, tradición, vocación y, desde luego, por una decisión libre quieren realizarse.