

LIBERALISMO Y DERECHOS COLECTIVOS

(Análisis de su fundamentación en la teoría seymouriana)

José María Sauca *

Resumen: Se parte de una reconstrucción de las aproximaciones conceptuales que las tesis liberales contemporáneas han elaborado en torno a la posibilidad de justificar la categoría de los derechos colectivos. Sobre esta base, se analiza la teoría de Michel Seymour en la materia procediendo a exponer las características de su liberalismo; su entramado conceptual sobre la justificación de dicha categoría de derechos y a criticar algunos aspectos de las mismas.

Abstract: This article begins with a reconstruction of the theoretical approach that liberal thinking has developed about possibilities of justifying the category of collective rights. On these bases, Michel Seymour's theory is analyzed putting forward the characteristics of its liberalism; his conceptual framework on the justification of that category of rights and criticizing some aspects of them.

1. Introducción

El estudio de las relaciones entre el Derecho y las cuestiones referentes a la identidad están adquiriendo una creciente importancia en el debate de la filosofía política y jurídica contemporánea. Buena parte de dichas relaciones versan sobre un complejo y heterogéneo conjunto de dimensiones atinentes a la eventual configuración de un nuevo paradigma teórico que complementa las tradicionales magnitudes conmutativas y distributivas de la teoría de la justicia. El léxico de esta nueva perspectiva está nutrido de términos tales como la diferencia, el reconocimiento, el respeto, la estima, la autenticidad, etc. que suelen ensayarse en términos abiertos y plurales, abogando por la toma en consideración de una geometría variable de las dimensiones de la reflexibilidad del sujeto y soslayando a una visión ontológica o esencialista de su conceptualización.

El liberalismo contemporáneo se ha aproximado con cierta desconfianza a estas cuestiones y en algunas de sus corrientes prevalece, quizá, una aproximación crítica a las mismas. Sin embargo, considero que se está comenzando a configurar en su seno un impulso relevante que está tomando posiciones en esta apertura de los lugares comunes de la teoría de la justicia y

* Es profesor de filosofía del Derecho en la Universidad Carlos III de Madrid y pertenece a su Grupo de Investigación sobre el Derecho y la Justicia (GIDYJ). El presente trabajo se ha realizado en marco de actividades desarrolladas en la *Chaire de Recherche du Canada en Études Québécoises et Canadiennes* de la UQÀM que fueron financiadas por el Ministerio de Educación y Ciencia de España en el Programa de Movilidad de Profesores Españoles en Centros de Investigación Extranjeros (Resol. 20/06/07 SEUI). Igualmente, quiero agradecer también a los organizadores y participantes en el *XIV Congreso Italo-Español de Teoría del Derecho* la oportunidad de haber incluido entre sus actividades el debate de una versión de este trabajo. Asimismo, agradezco a los miembros del *Taller Derecho y Justicia* del GIDYJ las críticas y sugerencias que formularon al mismo.

está empleando para ello una de las estrategias que le resulta más querida: los derechos humanos. De esta forma, cuestiones relativas a los derechos culturales, a los derechos lingüísticos, a los derechos de las minorías culturales, a los derechos de grupo, entre otras, están operando como espacios de transición arquetípicos en la eventual proyección de esta dimensión identitaria o culturalista en la teoría liberal. La articulación de estos derechos morales como pretensiones justificadas que ameritan su reconocimiento y regulación positiva, está sirviendo de cauce característico para el replanteamiento de las relaciones entre identidad y Derecho o, por decir con más exactitud; entre identidades y derechos.

En este contexto teórico, el presente trabajo se va centrar sobre una dimensión específica, relativamente reciente e intensamente debatida: la eventual justificación de los derechos colectivos. A tal fin, la estrategia del análisis intenta reconstruir el estado del arte de la materia en la tradición liberal y ubicar en dicho contexto la exposición, comentario y crítica de un trabajo reciente cuya influencia considero que puede tener un largo recorrido. Me refiero al libro publicado por el filósofo canadiense Michel Seymour titulado *De la tolerancia al reconocimiento. Una teoría liberal de los derechos colectivos* y que ha sido publicado la primavera pasada.

Para ello, la exposición se desarrollará sobre cuatro apartados. En primer lugar, un bosquejo del estado de la cuestión relativa a la justificación de los derechos colectivos en la tradición liberal. En segundo lugar, las características generales de la propuesta del liberalismo seymouriano. En tercer lugar, la exposición de los lineamientos conceptuales básicos de su teoría de los derechos colectivos. Finalmente, unas consideraciones críticas sobre la evaluación preliminar de dicha teoría.

2. Derechos colectivos en la tradición liberal: excepciones a un rechazo

La cuestión de los derechos colectivos puede calificarse como una recién llegada a los temas de la reflexión teórico-política contemporánea. Sin embargo, este limitado recorrido temporal se ha visto compensado por una beligerancia especialmente intensa entre las principales familias teóricas en liza, siendo recreada en diversos contextos tangenciales como el finiquito del colectivismo de impronta marxista; el debate liberal-comunitarista o el resurgimiento del nacionalismo. Por otra parte, este debate teórico se ha reproducido en una multiplicidad de niveles prácticos tales como los procesos internacionales de reconocimiento de pueblos indígenas; los procesos de ruptura y recomposición de los estados nacionales tras la caída del muro de Berlín; la eclosión de un universo de diferencias de género, inclinación sexual, raza, migrantes, discapacitados, etc. o el sorprendente relanzamiento del papel de la religión en el espacio público. De esta manera, el punto de partida de la reflexión que se desarrolla en estas páginas supone significar la virulencia que esta cuestión ha adquirido en la teoría del derecho y de la política, desplazando quizá las pasiones que en otro tiempo acompañaban a la cuestión social y a las políticas distributivas de la riqueza; el problema del ámbito de la legítima acción del Estado o el tema de la tradicional dialéctica entre libertad, igualdad y seguridad.

Un autor relevante por derecho propio en este contexto, Will Kymlicka, sostenía a finales de la década de los noventa que «los últimos diez años han conocido un notable incremento del interés de los filósofos políticos por los derechos de los grupos etnoculturales existentes en las democracias occidentales» (Kymlicka, 2003: 29). Creo que tiene razón y que en esta intersección contingente entre la cuestión sustantiva relativa a la ola etnocultural y la más tradicional sobre la relación entre derechos individuales y colectivos es donde se encuentra el origen de la virulencia del debate. Ambas dimensiones no se implican necesariamente como acreditan, por un lado, opciones teóricas favorables a las políticas del reconocimiento que prescinden de la lógica de los derechos (Honneth, 1991 y 1997 [1992], sería un caso paradigmático) y, por otro, la tradición del tratamiento de los derechos de los trabajadores como derechos colectivos que ha prescindido históricamente de toda connotación culturalista. Sin embargo, su contingente coincidencia creo que explica en gran medida la intensidad con la que se ha desarrollado el debate, en especial, en la tradición liberal.

En términos generales, la primera puesta sobre la mesa de la cuestión conceptual de los derechos colectivos opera en los movimientos de contestación a la reconstitución de la filosofía política como una actividad genuinamente normativa operada a partir de *Una teoría de la justicia* de Rawls. Autores como Van Dyke (1974, 1975, 1977, 1979, 1982), Dinstein (1976, 1990/1), Garet (1983) o, en términos jurídicos Chevrette (1972) acreditan el mérito de haber iniciado la puesta en marcha de este debate, impugnando la marginación de la cuestión de los derechos colectivos de los grupos étnicos. Su estrategia fue característicamente colectivista y/o comunitarista y recurrían tanto a argumentaciones relativas a componentes ontológicos del tipo de la existencia de entes colectivos como a componentes éticos según los cuales esos macrosujetos adquirirían agencia moral plena.

Hasta entrados los años ochenta, no comienza a desarrollarse en la tradición liberal una readecuación de esta línea de pensamiento que fuera abriendo vías de acogida a la cuestión de los derechos de los grupos. En este sentido, las aportaciones de teóricos del Derecho como Neil MacCormick (1982) o Joseph Raz (1986) o de filósofos como Wayne Sumner (1987) desbrozaron caminos que hoy han devenido clásicos en la materia. Creo, sin embargo, que le corresponde al citado Will Kymlicka haber galvanizado esta inquietud en una obra de larga influencia. Desde la que fuera su tesis doctoral, se reafirma la llamada a un nuevo liberalismo, «mi compromiso [decía] se refiere al liberalismo moderno no al liberalismo del siglo XVII y quiero dejar totalmente abierta la cuestión de qué relación pueda haber entre ambos» (Kymlicka, 1989: 10) que se ha ido desarrollando durante los años noventa y que ha transformado la relación de desconfianza del liberalismo respecto con los derechos de los grupos en posiciones de acogimiento y justificación. «Los grupos que exigen derechos de la minorías [dice Kymlicka] insisten en que al menos algunas formas de reconocimiento público y de apoyo para su lengua, sus prácticas y sus identidades no sólo son coherentes con los principios liberal democráticos básicos, incluida la importancia de la autonomía individual, sino que también pueden ser un requisito para satisfacerlos» (Kymlicka, 2003: 34). En esta vía creo que pueden entenderse los trabajos de Margalit y Raz (1990), Raz (1994, 1998), Tamir (1993), Spinner (1994), Wellman (1995) o Miller (1997 [1995]) por citar los más reconocidos.

El desarrollo de esta corriente liberal ha tratado de ofrecer, en su conjunto, una respuesta articulada los derechos de grupo configurados sobre la base de sus peculiaridades culturales. Las diferencias internas son numerosas y de mayor o menor profundidad, sin embargo, pueden identificarse como una línea teórica que abre espacios de reconocimiento a los derechos de grupo frente, por un lado, a tesis más tradicionales del liberalismo recluidas en la afirmación del carácter unívocamente individual y uniforme de los derechos humanos y, por otro lado, en colisión permanente con los defensores de los derechos colectivos *tout court* tales como Carignan (1984), McDonald (1986, 1987a, 1987b, 1989, 1991 y 1992), Sanders (1991), Addis (1992), Johnston (1989), Karmis (1993) o Freeman (1995).

En mi opinión, el debate habría quedado en una situación de estancamiento con las posiciones más o menos estabilizadas. Sin embargo, el reto intelectual sigue ahí y la máxima de que nada mejor que una buena teoría para atender a la práctica, también. Kymlicka en su último trabajo insiste en la idea: «Para ser efectivos, las normas y los estándares internacionales necesitan reconocer y reflejar esta complejidad. Y esto, a su vez, requiere lidiar con los dilemas que mencioné antes acerca de la naturaleza de las categorías que usamos, las condiciones y el establecimiento de los derechos de las minorías y la relación entre justicia y seguridad» (Kymilcka, 2007: 19).

En este contexto, creo que puede ser de interés observar con detenimiento la propuesta de Michael Seymour por la novedad que implica su planteamiento y para observar si estamos ante una aportación útil y promisoría o es, quizá, un nuevo intento fallido.

3. La tesis de Seymour como tesis liberal

En este contexto del debate sobre los derechos colectivos en la tradición liberal, traigo a colación el trabajo citado de Michel Seymour porque estimo que supone una genuina novedad que amerita un análisis detenido tanto para evaluar las eventuales perspectivas promisorias de algunas de sus tesis como para, finalmente, descartar otras por decepcionantes.

Las características generales del autor y del libro considero que son una plataforma de obligado despegue de la exposición, aun cuando unas y otras serán reseñadas con brevedad. En el primer sentido, a pesar del reconocimiento que la obra Seymour acredita en la academia canadiense, no es un autor cuya influencia haya llegado a nuestros debates en la materia (por ejemplo, ningún eco se encuentra en López Calera, 2000; Ansuátegui, 2001; García Inda, 2001; Rodríguez Abascal, 2002; Torbisco, 2006; Cruz Parceró, 2007), si bien sus trabajos han ensayado diversas aportaciones a la materia desde hace más de quince años.

En términos generales, los trabajos del autor responden al aire de familia de la filosofía analítica vinculada a la epistemología de carácter externalista. En la tradición de John McDowell y, especialmente de Tyler Burge, reúne diversos trabajos en filosofía del lenguaje (Seymour, 2005a, 1994a y 1990), en filosofía de la lógica (Seymour, 2000a; 1992a y 1988a) y en epistemología (Seymour, 1999a, 1998a, 1994b, 1992b, 1992c, 1991a, 1991b, 1989, 1988b, 1985) entre los que destaca una temprana aproximación anti-individualista en teoría del conocimiento (Seymour, 1992d, 1992e, 1992f). En el ámbito de la filosofía práctica, el centro de gravedad de sus trabajos versa sobre la cuestión del

nacionalismo, donde ha desarrollado una amplia producción, tanto en la vertiente de su teoría general como en una activa participación en los debates sobre la materia en Canadá y singularmente en Quebec. En el primer sentido, sobresalen dos monografías importantes (Seymour 2004a y 1999b) así como un ensayo que ha obtenido un reconocimiento relevante (Seymour 2001a) a los que acompañan otros cinco títulos editados por él mismo (Seymour, 2007, 2002a, 1999c, 1996 y 1995a) y numerosos artículos y contribuciones (destacaría, Seymour 2005b, 2004b, 2004c, 2003a, 2003b, 2003c, 2002b, 2001b, 2000b, 2000c, 1999d y 1998b). En el segundo sentido, no sería exagerado pensar en Seymour como uno de los intelectuales nacionalistas del Quebec que participa, de manera activa, en los movimientos de construcción intelectual de su soberanía (Seymour, 2001c, 2006a, 2006b, 2005c, 2001d, 2001e, 2001f, 2000d, 1998b, 1998c, 1998d, 1998e, 1995b, 1995c, 2002c, 2000e, 2000f, 1998f, 1998g). Finalmente, en el apartado específico de los derechos colectivos son varios los trabajos menores que sirven de antecedente y de gestación del libro ahora publicado (Seymour, 2004d, 2002d, 2001g, 2001h, 2000f, 1999e, 1994b).

En el segundo sentido, el libro en cuestión es una amplia monografía que rebasa las setecientas páginas y cuya estructura responde a tres partes formalmente diferenciadas que son ordenadas jerárquicamente de forma que las dos primeras presentan el carácter de investigación básica tendente a la justificación de las tesis sostenidas en la tercera. La primera parte de libro, titulada *herencia de un concepto*, aborda una genealogía del concepto de *reconocimiento*, introduciendo el debate mediante la confección de un mapa intelectual en el que funge como rosa de los vientos la *fenomenología del espíritu* de Hegel. Las lecturas hegelianas de Kojève, Habermas, Honneth y Taylor, acompañadas de una multiplicidad de obras complementarias, configuran el marco de referencia conceptual básico cuya recepción fuera de la tradición hegeliana o del pensamiento crítico, se aborda mediante el análisis de los trabajos de tradición liberal (Appiah, Barry, Johnson, Kukathas o Waldron) y democrático liberal (Benhabib, Gutmann, o Nussbaum) y, singularmente, en la academia canadiense (Taylor, siempre omnipresente, Tully, Kymlicka, Carens, Margaret Moore, Melissa Williams, Eisenberg, Blattgerg, Maclure, Nadeau o Nootens, entre otros). Entre estos últimos, Seymour dedica, en el quinto y último capítulo de esta parte, un estudio minucioso a las aportaciones de Will Kymlicka, sobre la base de considerarlas como el más elaborado esfuerzo de la teoría liberal tendente a justificar los derechos de grupo. Su tesis central consiste en señalar que en la medida en que Kymlicka mantiene su adhesión a un liberalismo de impronta individualista es incapaz de fundamentar los derechos colectivos, presentado una versión edulcorada de los mismos a través de la fórmula de los derechos de grupo diferenciado.

La segunda parte, titulada *liberalismo político*, ocupa un lugar central en su estrategia argumentativa y se caracteriza por intentar trasladar el centro de gravedad de la aproximación liberal del concepto de autonomía individual al concepto de tolerancia. Este movimiento se sustancia mediante dos impulsos desplegados en sentido contrario. Por un lado, una estrategia constructiva basada en fundamentar la pertinencia moral de un tipo de sujeto colectivo cuya configuración mantenga continuidad con la justificación de un denominado Principio del Valor de la Diversidad Cultural (en adelante PVDC). Por otro, una estrategia crítica consistente en confrontar esta tesis con el pensamiento liberal

estándar receptivo a la aceptación, por diferentes vías, de reclamaciones de la diversidad cultural, centrándose en Appiah, Buchanan, Kukathas, Johnson y Kymlicka.

La tercera parte, aborda, en sentido estricto, la exposición de *la teoría* de los derechos colectivos. Los retos que este objetivo le implican se refieren, en primer lugar, a la evaluación de las condiciones ético-normativas en virtud de las cuales un grupo puede acceder a la categoría de sujeto titular de derechos. En segundo lugar, a la exposición de las condiciones exigibles para que un interés constituya el objeto genuino de un derecho colectivo. En tercer lugar, a la determinación los sujetos obligados por el derecho colectivo y, finalmente, a la concreción de una tipología de cuáles serían los derechos colectivos plausibles. Por demás, la exposición se desarrolla, nuevamente, en un continuo diálogo con los críticos o con las tesis expuestas por eventuales críticos entre quienes destacan, además de los autores antes señalados, Narverson, Tamir y, en especial, Hartney.

Para dar por finalizada esta aproximación al mencionado trabajo de Seymour, propongo destacar tres características que considero que sintetizan los rasgos centrales de su carácter. En primer lugar, el libro es un libro militante. Lo es en la forma pues, en su conjunto, supone el uso de una prosa persuasiva que defiende con convicción y, en ocasiones vehemencia, sus tesis y se emplea con resolución en las críticas a sus interlocutores. Es militante en la construcción de la argumentación, intentando desplegar a lo largo de las nutridas páginas del trabajo una estrategia de consolidación de posiciones teóricas tendentes a fortalecer progresivamente la tesis. Finalmente, es militante en el esfuerzo de concreción de sus reflexiones teóricas en ejemplos concretos de sociedades, países o, simplemente, problemas políticos concretos. Si la distinción de Margalit entre «filósofos e.g. [exemplum gratia] y filósofos *i.d.* [id est]» es significativa (Margalit, 2002: ix), Seymour estaría, sin duda, entre los primeros.

Con todo, la militancia más significativa radica en el fondo. Con lo expuesto hasta ahora, puede causar sorpresa la primera frase del libro: «Esta obra tiene por tema el Estado multinacional como modelo de organización política. Trata, igualmente, de las minorías nacionales en el seno del Estado-nación así como de los pueblos incorporados en organizaciones supranacionales» (Seymour, 2008: 11). El carácter más o menos lejano de esta afirmación con el tema de los derechos colectivos encuentra su explicación en un nexo implícito entre ambas cuestiones; me estoy refiriendo al concepto de nación. Es el tema del nacionalismo el que se perfila como el sustrato fundamental de esta teoría de los derechos colectivos y el que le impregna el pulso central a su desarrollo. «La presente obra [concluye en su exposición] bien que de factura teórica, participa del combate político tomando una posición que busca encontrar un equilibrio entre los nacionalismos minoritarios y mayoritarios. Este es el riesgo que se corre: luchar a brazo partido levantando acta del nacionalismo omnipresente en la realidad política en vez de buscar refugio en un acercamiento ilusorio que se crea en condiciones de trascender la realidad» (Seymour, 2008: 668). Este espíritu militante, le lleva a desarrollar ejercicios de lo que denomina desenmascaramiento ideológico de la continuidad entre la estructura del Estado-nación con la filosofía política contemporánea, con la doctrina del individualismo moral y con la utilización sectaria de los derechos individuales como coartada de la transgresión de la

libertad de los pueblos. En definitiva, su conclusión es que «[mantengo]... el carácter primordial e inalienable de los derechos individuales, pero intento encontrar un equilibrio entre ellos y los derechos colectivos de los pueblos. Estoy profundamente convencido que no se encontrará un remedio cerrando los ojos ante el nacionalismo. Al contrario, solamente haciéndolo explícito se le podrá domesticar». (Seymour, 2008: 670).

En segundo lugar, es un trabajo que puede denominarse como *intersticial* dentro de la tradición liberal. Su construcción se sustenta en reconstrucciones y apoyaturas en elementos colaterales y, en ocasiones marginales, de algunas argumentaciones generalmente aceptadas en dicha tradición de las que se intenta obtener la máxima utilidad para la argumentación defendida. Especialmente significativos de este carácter intersticial es la detenida lectura que se sigue del Rawls del *Liberalismo político* y muy especialmente del reflejado en *El derecho de gentes*. El profesor de Harvard sostenía allí que «esta visión (...) concibe los pueblos liberales democráticos y decentes como los actores de la sociedad de los pueblos, del mismo modo que los ciudadanos son los actores de la sociedad doméstica» (Rawls, 2001: 33) o los equipara a los agentes individuales en el procedimiento establecido en *Una teoría de la Justicia* (Rawls: 2001: 55 y ss). Sobre las bases de este reconocimiento de la cualidad de sujeto en el ámbito de una teoría normativa sobre lo que sería una sociedad internacional bien organizada, Seymour articula una argumentación transversal entre ámbitos domésticos y ámbitos internacionales, promoviendo, por un lado, la competencia de los individuos, en tanto que titulares de derechos individuales, para actuar en el ámbito internacional y, por otro, la de los pueblos para, igualmente en tanto que titulares de derechos colectivos, actuar en el ámbito doméstico. Su tesis es presentada explícitamente como un desarrollo coherente, y hasta cierto punto natural, de las tesis rawlsianas que por razones metodológicas habían sido simplificadas por su autor, reduciendo el marco de la sociedad bien ordenada al referente de un estado nación homogéneo y en el que no había variaciones en el tiempo a causa de la modificación del componente cultural identitario fruto de procesos migratorios. Una estrategia similar es empleada también en relación con Kymlicka. Si bien son frecuentes las referencias a discrepancias y se apuntan numerosas críticas, hay un concepto acuñado por Kymlicka que despliega una sustancial influencia en la construcción de Seymour y que acredita un expreso reconocimiento del segundo para con el primero. Me estoy refiriendo a la idea de cultura societal como marco conceptual de definición de la idea de pueblo (Kymlicka, 1989: 166-168; 2001: 119-134). Según Seymour, toda la construcción de la reflexión de la idea de pueblo o de nación -toda vez que utiliza como intercambiables dichos términos- o de parte segmentada de aquél, se refiere a la determinación de los mismos como una cultura no sustancial, no narrativa o no relativa a valores, sino a una construcción institucional de la cultura. De esta forma, toda cultura, «es una estructura de cultura, es decir, una lengua, instituciones y una historia pública común inscritas en una encrucijada de influencias y que ofrece un contexto de elección» (Seymour, 2008: 270). Por demás, esta nota del carácter intersticial opera también como descripción de las lecturas *liberalizantes* que Seymour desarrolla en otras ocasiones. Lugar especial recibe en esta estrategia el tratamiento de Taylor. Baste un ejemplo: «Es cierto [reconoce Seymour] que el recurso a Taylor en el cuadro de mi argumentación no es quizá muy afortunado

(...) pero si se eliminan estos sesgos comunitaristas que están en el centro de la tesis de Taylor, se puede reformular el liberalismo 2 sin hacerlo en una perspectiva comunitarista. El liberalismo 2 aparecerá, sin embargo, como una versión anti-individualista y anti-colectivista del liberalismo [y] reconocerá la primacía y el carácter inalienable de los derechos individuales de las personas y de los derechos colectivos de los pueblos sin jerarquizar los dos órdenes de derechos (Seymour, 2008: 535 y 536).

Finalmente, y como se apunta en la cita recién recogida, la tercera característica que destacaría del trabajo de Seymour consiste en lo que podría enunciar como exploraciones en las fronteras del liberalismo. En concreto, supone la pretensión de configurar un perfil del liberalismo cercano a la idea de tolerancia frente a otro perfil centrado en la tesis de la autonomía. Este último liberalismo al que denomina *liberalismo individualista*, se caracterizaría por tres tesis centrales de las que se seguirían otras inferidas. La primera tesis es que «la persona es individuo independientemente de toda finalidad, de todo valor o de todo proyecto». De ella se derivarían cuatro consecuencias. Primera, que la persona puede ser sometida a determinaciones socioeconómicas pero puede despegarse, en el plano identitario, de toda determinación ideológica que se refiera a creencias, finalidades, valores y proyectos. Segunda, la persona está en condiciones de poder distinguir su identidad personal de toda identidad moral particular. Tercera, la autonomía racional de la persona consiste en su capacidad de revisar sus concepciones del bien siguiendo siendo la misma persona. Cuarta, los pueblos serían agrupaciones voluntarias de individuos.

La segunda tesis del liberalismo individualista es que «el individuo es la fuente última de reivindicación moral legítima» de la que siguen dos corolarios. Por un lado, que toda justificación de una política aplicada a un grupo debe, en último término, servir a los intereses de los individuos y ser justificada prioritariamente en referencia a estos intereses individuales. Por otro, que los derechos individuales fundamentales tienen una prioridad absoluta sobre los derechos de grupo.

La tercera tesis consiste en afirmar que el individuo debe tener la primacía sobre el grupo, de donde se colige que la autonomía es el valor liberal por excelencia. La conclusión final a estas tres tesis, para decirlo con palabras de Dworkin, supone afirmar que ninguna restricción, limitación u obligación impuesta a los derechos fundamentales es aceptable salvo que sea por otro derecho fundamental. Los autores que Seymour tiene en mente cuando reconstruye este cuadro general, incluyen nombres como Anthony Appiah, Brian Barry, Charles Beitz, Allen Buchanan, Simon Caney, David Held, Stanley Hoffman, Andrew Kuper, Will Kymlicka, Martha Nussbaum, Thomas Pogge, Amartya Sen, Yael Tamir, Kok-Chor Tan o Jeremy Waldron. (Seymour, 2008: 265-267).

La propuesta alternativa que denomina, en línea rawlsiana, *liberalismo político* se distingue del liberalismo individualista en ofrecer tres tesis alternativas a las antes expuestas. La primera tesis del liberalismo político consiste en sostener una concepción política de la persona que se concibe a partir de su identidad institucional. Así, la persona política es el ciudadano en el seno de una sociedad, lo que dicho en términos de Seymour es en el seno de un pueblo institucionalmente organizado. De esta manera, la identidad institucional de la persona se corresponde con una diversidad de concepciones metafísicas de la identidad personal y, específicamente, se corresponde tanto

con una concepción comunitarista como con una individualista. En esta medida, aspira a una cierta neutralidad en relación con los debates entre aquellos que consideran que su identidad depende de creencias, finalidades, valores o proyectos y aquellos que se definen como indiferentes de toda creencia, finalidad, valor o proyecto. Esta persona institucional dispone de dos facultades morales: el sentido de la justicia y la capacidad racional de actuar en función de sus finalidades. Por ello, se presenta como un ciudadano igual que dispone de cierta autonomía racional pero que no dispone necesariamente de autonomía sustancial.

Por su parte, el pueblo, comprendido en el sentido del liberalismo político, puede ser definido como *sociedad* en el sentido que Rawls desarrolla en su libro titulado *liberalismo político* o como *cultura societal* en el sentido de Kymlicka. Esa sociedad de Rawls constituiría «un sistema de cooperación social para la ventaja mutua», o «unión social de uniones sociales» o «estructura de base» que incluye el conjunto de instituciones económicas, sociales (educación, salud), jurídicas y políticas. En ocasiones se entiende como una «comunidad política independiente» y, en ocasiones excepcionales, como pueblos organizados en estados soberanos. Con todo, es en su *derecho de gentes* donde recurre a una definición pueblo a partir de su identidad institucional cortando toda referencia a teorías comprensivas sobre el mismo al modo de asociación libre de individuos, comunidad orgánica, organismo colectivo o macrosujeto donde los individuos comparten las mismas creencias, valores y finalidades.

La segunda tesis del liberalismo político sostiene que tanto la persona como el pueblo son dos fuentes autónomas de reivindicaciones morales válidas. A ellas se añadirían las personas jurídicas, las ong's, los sindicatos, las empresas y las organizaciones supranacionales.

La tercera tesis del liberalismo político sostiene que la tolerancia entendida en su sentido político como *Toleration* y no como actitud *-tolerance-* es el valor liberal por excelencia y no así el valor de la autonomía.

El corolario equivalente a la mencionada tesis de Dworkin es que las restricciones razonables a los derechos y libertades fundamentales pueden estar justificadas (Seymour, 2008: 265-267).

En conclusión, Seymour defiende su teoría como una teoría genuinamente liberal entroncada en la tradición del Rawls más maduro y aventura su confianza en el mayor potencial que presta para gestionar los retos del reconocimiento como una cuestión central de una teoría de la justicia. Concluyo con sus propias palabras: «afortunadamente, cambios recientes sobrevenidos en el corazón del pensamiento liberal dejan entrever una apertura más amplia a la diversidad irreductible y plural de las culturas nacionales, a los derechos de los pueblos, a los derechos de las minorías, a la inmigración y a los pueblos autóctonos. Para que el liberalismo conceda un verdadero lugar a las reclamaciones colectivas, es necesario liberarse del individualismo moral sin suscribir, sin embargo, el comunitarismo» (Seymour, 2008: 271).

4. Dodecálogo conceptual de los derechos colectivos

El punto de partida de la teoría de Seymour sobre los derechos colectivos se ubica, como ya se ha adelantado, en la consideración de los agentes morales desde una perspectiva política. De esta manera, traza unas

fronteras del problema que dejan fuera del campo de estudio todas las dimensiones ontológicas de la categoría de los entes colectivos y las diversas condiciones de su existencia. Igualmente, en un sentido moral, deja fuera del campo de análisis las dimensiones sustantivas relativas a las ideas del bien o de la buena vida, todos los elementos relativos a narratividades constitutivas de la identidad de grupo, así como toda consideración relativa al vínculo necesario entre moralidad e individualidad, entendida como una tesis metafísica que excede el ámbito del espacio público.

Sobre las bases de esta agencia moral en perspectiva política enuncia doce condiciones que deben satisfacerse para sostener la plausibilidad de la justificación de un derecho colectivo. El contenido del dodecálogo es el siguiente:

1º) Sujetos titulares.

Los sujetos titulares del interés objeto del derecho colectivo deben ser agrupaciones mínimamente institucionalizadas de individuos que se conciben como miembros de un mismo grupo. Los lazos que constituyen esta vinculación son la lengua (o las lenguas), un cuadro institucional y una historia pública común. Seymour entiende que los únicos colectivos que reúnen esos requisitos son los pueblos o los fragmentos de pueblos (en contra vid. Pogge, 1997: 187-190; Buchanan, 1998: 283-287). De esta forma, aquellos grupos que no responden a estas características como son las asociaciones religiosas, los sindicatos, las corporaciones, las ONG's, las empresas, pueden ser sujetos de derechos pero no de derechos colectivos en tanto que tales. Igualmente, las mujeres, los gays y lesbianas y los grupos raciales pueden ser sujetos de derechos pero no se trata más que de agregaciones de intereses individuales. Para alcanzar el estatuto de sujeto de derechos colectivos es necesario que se acredite la configuración de un contexto de elección para sus miembros. El único agregado capaz de constituirlo es un pueblo entendido en su sentido institucional ya citado o un fragmento del mismo. Dentro de esta categoría, relaciona siete tipos de pueblos o de naciones en función de los criterios concernientes al tipo de vínculo compartido. De esta manera, el pueblo o la nación puede ser, en primer lugar, nación étnica y se caracteriza porque sus miembros pretenden compartir un mismo origen ancestral. En segundo lugar, la idea de nación cultural configurada en torno a la idea de compartir la misma lengua, cultura o una historia común. En tercer lugar, la idea de nación cívica que se define en términos político institucionales. Será nación cívica aquella en la que sus miembros comparten la misma comunidad política soberana. En cuarto lugar, la nación diaspórica que se refiere a aquellas naciones que comparten una misma lengua, una misma cultura y una misma historia pero que están repartidos entre diferentes territorios discontinuos en los que son minoritarias (por ejemplo la tradicional diáspora judía o la actual Palestina). En quinto lugar, la nación sociopolítica que constituye aquellas que conforman una misma comunidad política no soberana. En sexto lugar, las naciones multisociales que son aquellas que comparten el mismo Estado soberano multinacional. Finalmente, las naciones multiterritoriales caracterizadas porque comparten los territorios de varios estados a la vez (por ejemplo los kurdos). Quedarían fuera de este elenco de pueblos las denominadas diásporas contiguas y diásporas no contiguas. Las primeras son extensión de naciones o de mayorías nacionales vecinas que mantienen su carácter como parte de nación aunque pueden desarrollar una vida autónoma. Se asimilarían en

cuanto a la titularidad de derechos colectivos a las naciones (ejemplo serían los rusos en los países Bálticos, los serbios en Bosnia, los húngaros en Eslovaquia, etc.). Las segundas serían aquellas que dividen sus lealtades nacionales y están vinculadas a las agrupaciones resultantes de los procesos migratorios. En principio, no son susceptibles de acceder a la titularidad de derechos colectivos.

2º) Interés protegido por el derecho colectivo.

El objeto del interés debe ser un bien institucional, colectivo e identitario. Los bienes institucionales son bienes participativos que tienen un carácter constitutivo del grupo y del que no se puede excluir a nadie (Réaume, 1988). Ejemplos típicos sería la lengua, la memoria colectiva, etc. Se caracterizan porque alguna dimensión del propio bien es el acto de tomar parte en el proceso de su producción y o disfrute. Los bienes colectivos se definen por oposición a los individualizables. Así, supone sostener que el adjetivo *colectivo* significa que estos bienes no se circunscriben a una mera agregación de intereses individuales satisfechos. “Los objetos colectivos [cito al autor] no pueden ser reclamados, poseídos, producidos y consumidos más que por una colectividad. Por supuesto, la colectividad no puede disfrutar de estos derechos sin que los miembros puedan ellos mismos disfrutarlos. Es absurdo suponer que la satisfacción del interés del grupo pueda ser realizado sin que los miembros del grupo hayan satisfecho alguno de sus intereses. (...) Pero no hay que concluir por ello que el interés del grupo no es nada más que el interés de los miembros” (Seymour, 2008: 478). Finalmente, los bienes identitarios son los que se dirigen a preservar la identidad del grupo entendida como una identidad institucional. De entre todo el conjunto de intereses de un grupo nacional, sólo un subconjunto puede acceder así al estatus de objeto de derecho colectivo: los relativos al mantenimiento de su capacidad de crear, mantener, desarrollar o controlar sus propias instituciones.

En el desarrollo de la argumentación Seymour no recurre a una exposición abstracta de categorías sino a una estrategia de definición ostensiva. Así, constituyen bienes colectivos la protección de los derechos de caza y pesca de los pueblos autóctonos como ocupantes ancestrales de ciertos territorios y a partir de los cuales se justifican los derechos individuales de los indígenas a cazar o pescar en ciertas reservas; los derechos de la comunidad francófona de Canadá para justificar el derecho individual de los menores francófonos de recibir educación en su idioma si el número de afectados es suficiente; el derecho de la comunidad a dotarse de instituciones y de representantes de dichas instituciones como presupuesto del derecho individual de voto; el derecho de los pueblos de promover y de preservar las instituciones que favorezcan el desarrollo económico, cultural, social y político, esto es, el derecho de autodeterminación (Seymour, 2008: 479 - 480). Un ejemplo paradigmático de bien institucional, colectivo e identitario es la lengua. Es institucional porque el lenguaje se presenta en el espacio público como una práctica regida por reglas constitutivas. Estas reglas se caracterizan por el hecho de que son compartidas por una colectividad lo que implica su dimensión colectiva. Es identitaria en la medida que no se puede reducir a su utilidad o a su función instrumental.

Finalmente, es conveniente recoger la conclusión del propio Seymour: «No todos los pueblos deben tener instituciones políticas, sino que tienen derecho a ellas si el pueblo decide reclamarlas» (Seymour, 2008: 481). Este

elemento de volición colectiva que ya era enunciado como el segundo componente del sujeto titular del derecho colectivo, le lleva a sostener la existencia de un derecho moral a la autodeterminación que se proyecta en su pretensión de constitucionalización como un elemento de estabilidad de los estados multinacionales, dado que el reconocimiento de las naciones sin Estado es condición *sine qua non* de dicha estabilidad (ver punto 11º del dodecálogo).

Expuesta la argumentación general de Seymour sobre el requisito del interés colectivo como elemento central del concepto de derecho colectivo, estimo útil detenerme en un problema específico que valoro como central en la cuestión: el del carácter agregativo o no de dicho interés. La estrategia que desarrolla el autor en su exposición se sustancia mediante un debate centrado en la crítica a Michael Hartney (1991 [1995]; 1989), quién probablemente ha presentado la más acabada exposición sobre la concepción de los intereses colectivos como intereses individualizables (Rodríguez Abascal, 2002: 414 y ss; Cruz Parceró, 2007: 110 y ss). La exposición de Hartney es presentada como el estándar de la tesis del individualismo moral (*value-individualism* señala siguiendo la estela de Raz, 1986: 208-209 y Sumner, 1987: 209-211). Este individualismo no implica una tesis ontológica pues acepta que puede haber grupos que son ontológicamente irreducibles. De igual manera, reconoce que la existencia del grupo y su desarrollo pueden, en cierto sentido, ser considerados como bienes para el grupo y que no aportan claramente beneficios para los individuos singularmente considerados. Pero estas tesis no afectan a la dimensión moral y esos bienes tampoco son moralmente pertinentes ya que la existencia y desarrollo del grupo son, en su opinión, bienes no morales. Los bienes del grupo pueden tener relevancia moral pero no intrínseca sino sólo condicional. Los bienes sólo devienen moralmente pertinentes si se ponen en relación con bienes intrínsecos y los únicos bienes intrínsecos son individuales (individualismo moral). La disyuntiva es insoslayable: o bien hay una justificación instrumental de los bienes colectivos y se mantiene una tesis liberal; o bien hay una justificación de los bienes colectivos como bienes intrínsecos, esto es, no derivada del valor que le es otorgado por los individuos y se mantiene una tesis no liberal. *Tertium non datur* (Hartney, 1995: 207). Hartney sostiene que hay tres tipos de candidatos al título de bien colectivo según el individualismo moral y los tres se corresponden a un interés individual. En primer lugar, la accesibilidad del bien: son bienes cuyo uso se dispone indiferenciadamente en favor de los miembros de un grupo pero el disfrute del mismo es individual (por ejemplo el disfrute del alumbrado público). En segundo lugar, los producidos por una acción colectiva: son colectivos en la producción pero su disfrute es individual (son clásicos los ejemplos de la orquesta y el de la lengua). En tercer lugar, bienes que son disfrutados por individuos en virtud de su pertenencia a un grupo (por ejemplo la autodeterminación o los derechos lingüísticos). Todos ellos son explicables como un agregado de intereses (Hartney, 1995: 207-8). Hartney concluye sosteniendo que cuando se dice (como por ejemplo Réaume, 1988: 10-13 y 1989: 243-244; Waldron, 1993: 346, Green: 1991: 321) que los intereses colectivos no son reducibles a un conjunto de intereses individuales puede estar queriéndose decir una de estas dos cosas: o bien que es un interés compartido por miembros de un grupo en un sentido tal que el interés es no-individualizable, o bien que es un interés de un grupo sobre y por encima de los

intereses de sus miembros y la tesis es que ninguna de estas posibilidades es moralmente plausible (Hartney, 1995: 208-10). Seymour considera que esta tesis de Hartney se basa en un error. Por una parte, el entender que los bienes son de disfrute individual no explica por qué tienen ese bien los miembros del grupo y no lo tienen los que no pertenecen a ese grupo. Sostiene que el motivo por el que esos individuos tienen el derecho individual es su pertenencia a un grupo que presupone la existencia de un derecho de dicho grupo. El ejemplo característico es el de los inmigrantes que no tienen derecho individual a recibir educación en su idioma mientras que los miembros de un pueblo indígena sí lo tienen. La razón que justifica esta asimetría no es como dice Kymlicka (1996: 94 – 102) que los inmigrantes habrían implícitamente renunciado a su lengua, sino que los inmigrantes no poseen un derecho colectivo de carácter cultural del que derivaría su derecho individual a la educación en su propia lengua. (Seymour, 2008: 596). La justificación de este trato diferenciado no se sostiene en una justificación estrictamente individual sino colectiva y, por demás, las eventuales políticas lingüísticas y pedagógicas de carácter intercultural no constituirían una obligación de la sociedad receptora sino, en su caso, medidas de promoción adoptadas sobre las bases de facilitar una integración no traumática. En definitiva, «si el individuo tiene el derecho de proteger su pertenencia cultural (...) es porque él pertenece a una comunidad nacional presente sobre el territorio que puede reclamar bienes institucionales de este tipo. El derecho cultural individual es un beneficio individual que se deriva de la satisfacción del derecho colectivo que tiene la comunidad de dotarse de instituciones culturales» (Seymour, 2008: 598).

Por otra parte, y siguiendo el ejemplo propuesto en su día por Dworkin y retomado por Réaume, del interés de los miembros de una orquesta de desear el mantenimiento y promoción de la misma, Seymour imputa a Hartney que no capta la diferencia existente entre la formación de una voluntad colectiva por agregación de voluntades individuales y la formación de una voluntad colectiva por voluntades individuales en la medida que éstas se formulan como parte una voluntad colectiva. En sus propias palabras, «la confusión reside en el hecho de que la voluntad colectiva es en cierto sentido individualizable. La voluntad del pueblo depende de una cierta manera de las interpretaciones que los individuos se hacen de esta voluntad colectiva. Pero igualmente, si los individuos contribuyen a la formación de la voluntad colectiva, la opinión relativa a la formación de la voluntad colectiva, esto es, la opinión relativa al interés colectivo no es un agregado de opiniones que se apoya sobre los intereses individuales. Se trata, a lo sumo, de un agregado de opiniones interpretando la voluntad colectiva. Por todas estas razones, el interés colectivo permanece irreductible a una suma de intereses individuales» (Seymour: 2008, 601).

3º) Relevancia cuantitativa del grupo.

La obligación de satisfacer el interés colectivo que constituye el eje del derecho colectivo deriva de la presencia de un número suficientemente elevado de individuos. No concreta una metodología estimativa del volumen necesario de individuos que deben conformar el grupo para que éste adquiera la entidad suficiente como para ameritar la titularidad de derechos sino que recurre a estrategias aproximativas de delimitación en la que los referentes centrales son el que se reúna una cantidad de individuos bastante para nutrir el entramado institucional del propio colectivo así como para salvaguardar, *rebus sic*

stantibus, la razonable perdurabilidad del grupo. Este cómputo de una base personal mínima para la configuración del grupo a estos efectos no responde, sin embargo, a la introducción de análisis de coste/beneficio. Parafraseando a Dworkin, se toma los derechos colectivos *en serio* y afirma taxativo que «no importan los costes una vez que el número de personas concernidas por la reclamación [del derecho] es lo suficientemente amplia (...) Los costes no deben ser considerados como sin importancia y la falta de recursos financieros puede retrasar la aplicación de un derecho constitucionalizado. Pero mi idea [dice Seymour] es que los costes no deben ser invocados para justificar un rechazo para la constitucionalización de los derechos» (Seymour, 2008: 483). Satisfechos los requerimientos mínimos de cara a la permanencia y a la propia dinámica del grupo, el centro de gravedad del reconocimiento de derechos colectivos radica en la voluntad del pueblo de satisfacer el deseo de vivir en común. No me parece exagerado interpretar que Seymour se encuentra aquí en la tesitura de dar una respuesta afirmativa a las pequeñas comunidades indígenas que, a pesar de sus limitaciones demográficas, pretenden conservar sus sistemas de vida tradicional.

4º) Determinación del sujeto obligado.

Es condición necesaria de la existencia del derecho poder identificar un sujeto sometido a la obligación de satisfacer el interés colectivo que constituye su objeto. Dicho sujeto es, inicialmente, el Estado en el que se halle el grupo en cuestión. Sin embargo, esta imputación de la obligación opera por transposición ciudadana. Los individuos del grupo, así como los restantes individuos miembros de otros grupos de dicho Estado, deben también estar dispuestos a asumir ciertas obligaciones surgidas de la afirmación del derecho colectivo del pueblo de que se trate. Para la determinación del obligado, nuevamente sigue la estrategia ejemplificativa: «La nación cívica tiene obligaciones respecto a las diásporas contiguas y las minorías surgidas de la inmigración. La nación multisocietal o multinacional tiene también obligaciones respecto de estas mismas minorías y además respecto de las naciones minoritarias o mayoritarias en el seno del Estado. Las organizaciones supranacionales tienen obligaciones respecto de los grupos ya mencionados y también respecto de las naciones multiterritoriales y respecto de las naciones constituidas en Estado, sean cívicas o multisociales» (Seymour, 2008: 483-4).

5º) Cualificación estructural del grupo.

El grupo que pretende la satisfacción de dicho interés, debe encontrarse en el palmarés de vinculaciones identitarias de todos los agentes a pesar de no ser necesario que constituya un bien social primario según todos ellos. Según su teoría, sólo las culturas societales nacionales están en condiciones de satisfacer este requisito: «Las naciones tienen la particularidad de ser las únicas que aparecen en el palmarés de vinculaciones de todos los ciudadanos del mundo» (Seymour: 2008, 485). La aproximación es, así, netamente objetiva pues, acertadamente o no, se afirma la constatación empírica de que la única realidad colectiva que se encuentra presente en todos los individuos contemporáneos –incluyendo en una aproximación negativa a los apátridas– es la vinculación con el propio pueblo. Este dato objetivo es, por demás, resistente al hecho de que haya individuos que manifiesten un claro desinterés por este tipo de vinculaciones identitarias. Lo que resulta «sin duda necesario [sostiene Seymour] es que el grupo en cuestión juegue en la realidad un papel

importante en el mantenimiento de la representación que la gente se hace de su propia persona, pero no es necesario que los individuos otorguen ellos mismos al grupo el estatuto de bien social primario. Lo importante es, sin embargo, que el grupo concernido esté presente en la autorepresentación que los agentes se hacen de ellos mismos sin importar su lugar en el palmarés de vinculaciones» (Seymour: 2008, 485). La consecuencia de este planteamiento consiste en reducir considerablemente la clase de grupos admisibles como titulares de derechos colectivos. Hay una multiplicidad de grupos sociales que reclaman diversos intereses particulares y que expresan diferentes ideas de la vida buena o del bien común: asociaciones, grupos comunitarios, corporaciones, organizaciones no gubernamentales, etc. Ninguno de ellos «juega un rol en el imaginario de todo ciudadano sea cual sea la importancia que le otorgue a estos grupos» (Seymour: 2008, 485). Este objetivismo fundamenta la carencia de importancia que las características de la nación puedan tener para la autocomprensión de *cada* individuo. Su justificación se halla en que ese contexto de elección nacional vehicula la autorepresentación de la identidad institucional del individuo. Independientemente de su mayor o menor adhesión a los vínculos sustantivos, su configuración como ciudadano se establece por mediación de dicho grupo. «Los grupos [concluye su argumentación] que son sujetos de derechos colectivos no tienen que ser concebidos como fuentes de una pertenencia involuntaria de la que no se pueden sustraer [los individuos]. Sin embargo, no se tratan de simples asociaciones a las que nos vinculamos por simples actos de voluntad (...) Tienen la particularidad de entrar en la representación identitaria de todos los miembros» (Seymour, 2008: 487). La sombra de argumentos anti-individualistas de Putnam, Burge, Pettit o Taylor es explícita. Esta adhesión no son más que experiencias de pensamiento que nos permiten estructurar la representación que nos hacemos de nosotros mismos.

6º) Cualificación política de los grupos.

Las instituciones del grupo que posee el interés deben hacer posible o favorecer la libertad y la igualdad individual. Esta posibilidad de libertad e igualdad individual sólo puede ser aportada por aquél grupo que ofrezca al individuo un contexto de elección en el seno de una cultura societal nacional (esto es, en un cierto conjunto de instituciones). Sólo ésta puede ofrecer la gama de opciones morales, culturales y políticas que son condición de su libertad e igualdad. Los grupos que pueden reportar al individuo esta oportunidad son de dos clases. En primer lugar, las culturas societales plenamente democráticas entendidas como sociedades liberales. En segundo lugar, las sociedades comunitarias democráticas. Este tipo de sociedades se basarían en algún ideal sustantivo relativo a ideas del bien pero, aunque sin proyección universalista, mantendrían una estructura democrática que habilita la posibilidad de su transformación. Este intenso componente normativo en la exigencia democrática intenta, a mi entender, responder a la aplicación de la crítica tradicional del liberalismo sobre el comunitarismo que incide en las deficiencias de éste último de cara a la aceptación de la disidencia moral del individuo. Sin embargo, Seymour estima que, por razones pragmáticas no explicitadas, pueda aceptarse el reconocimiento de derechos colectivos a las sociedades decentes jerarquizadas (Seymour, 2008: 474).

7º) Cultura como estructura cultural y no religiosa.

Es necesario que el grupo poseedor del interés se caracterice por la estructura de su cultura y no por el carácter de su cultura. Esto excluye a las comunidades religiosas que se definen por una concepción de la vida buena o del bien común. Tienen *carácter* pero no son *estructura*. El motivo de la diferenciación persigue construir un concepto de derecho colectivo aceptable en una sociedad liberal. «Ello supone una distinción entre identidad pública e identidad privada del grupo, entre la estructura de la cultura y el carácter de la cultura, entre la lengua concebida como sistema de convenciones y la lengua concebida como vector de una cierta concepción del mundo, entre el grupo inscrito en un contexto de elección y el grupo concebido como una comunidad de destino inscrito en una cierta teleología objetiva o en cierta narratividad» (Seymour, 2008: 488). La exclusión de perspectivas comunitaristas como consecuencia de esta diferenciación tiene, sin embargo, una excepción: aquellas culturas que sobre la base de determinadas ideas de la vida buena, asuman la estructura democrática e interioricen la posibilidad de cambio dentro de la propia comunidad. Finalmente, como casos difíciles, aborda la cuestión de las comunidades judías ortodoxas instauradas establemente en sociedades más amplias o las condiciones en las que comunidades generadas por efecto de la inmigración pudiesen reproducir su cultura societal de origen en el país de acogida. En la medida en que acrediten estabilidad y permanencia serían susceptibles de ser homologadas a diásporas y, por tanto, susceptibles de detentar derechos colectivos.

8º) Condición de permanencia.

Como se apuntaba en el apartado anterior, es necesario que los grupos tengan una existencia presuntamente perpetua que denomina como de estabilidad reforzada. Los grupos que tengan una existencia efímera sin mediar interferencia de un tercero, no pueden ser titulares de derechos colectivos. Esto excluiría, por caso, las agrupaciones de inmigrantes salvo que lleguen a recrear una reproducción de sus condiciones socioculturales de una manera estable, probablemente con carácter intergeneracional. Esta perennidad como condición de temporalidad se limita a la exigencia de la previsible reproducción del grupo en cuestión salvo que medie una acción tendente a su disolución (incluso por el propio grupo).

9º) Valor de la Diversidad Cultural.

En conexión con el carácter institucional del bien objeto del derecho es necesario ofrecer una justificación independiente relativa al Principio del Valor de la Diversidad Cultural (en adelante: PVDC). La virtualidad de la aplicación de este principio se configura como central en la construcción de la teoría de los derechos colectivos de Seymour ya que, si bien promueve su reconocimiento, los restringe solo a los pueblos. El punto de partida, que sería típicamente liberal, consiste en afirmar claramente que los pueblos son entendidos como culturas societales y que éstas no tienen un valor intrínseco sino un mero valor instrumental, esto es, son valiosos en la medida en que favorecen la puesta a disposición de un sistema de derechos y libertades. Esta argumentación llevaría a construir una estrategia justificativa del reconocimiento de algún valor moral a *una* cultura societal pero no a *mi* cultura societal. De esta forma, el intento de justificar el valor moral de la pluralidad de culturas societales requiere de un soporte suplementario: el PVDC.

Explicaré esta argumentación con algo más de detenimiento. Seymour parte de la idea de que la concepción política del pueblo supone una

autorepresentación nacional admitida en el seno de una masa crítica de ciudadanos sobre un territorio dado y un conjunto de instituciones comunes que cimientan las relaciones entre esos ciudadanos. (Seymour, 2008: 343). Esta concepción política del pueblo no presupone ni el individualismo moral ni el colectivismo pero, estima el autor, abre la posibilidad de las reclamaciones colectivas en el espacio público. El fondo del argumento es su reiterada lectura del liberalismo: «El liberalismo político no considera a las personas como entidades primitivas e irreductibles que deben ser concebidas como fines en sí. Se trata más bien de entidades que tienen una personalidad institucional de ciudadano. Así, nada impide introducir junto a las personas así comprendidas, a las naciones concebidas a su vez como entidades que tienen una identidad institucional» (Seymour, 2008: 403). Sin embargo, esta concepción, hasta aquí, no justifica por qué debe promoverse un doble régimen de derechos, uno para las personas y otro para los pueblos. Para dar respuesta a ello, Seymour articula tres ejes. El primero, entender que los pueblos, en tanto que intervinientes en la esfera pública, son dignos de respeto. El segundo, mostrar que el liberalismo político fundamenta el PVDC. El tercero, acreditar que los pueblos siguen siendo hoy fuentes importantes de diversidad cultural (Seymour, 2008: 345).

El primer eje argumental parte de la aceptación general de que las entidades colectivas, aunque se les reconozca un carácter irreductible en relación con los individuos, solo tienen importancia porque son esenciales para el bienestar individual. (Kymlicka, 1989, 2001; Kukathas, 1992: 112). Pues bien ¿Por qué los pueblos deben tener importancia? Desde un punto de vista sociológico y psicológico porque en tanto que culturas societales (esto es, conjuntos institucionales tales que un sistema político, económico, educativo y demás instituciones culturales), hacen posible un contexto de elección y un sistema de derechos y libertades que, a su vez, condicionan la posibilidad de crear otras agrupaciones. Sería la idea rawlsiana de la nación como una “unión social de uniones sociales”. Sin embargo, este argumento no justifica el otorgamiento de derechos a todos los pueblos en particular (Seymour, 2008: 347). La construcción del mismo opera mediante el recurso a la idea de tolerancia entendida como un mero *modus vivendi* generador de estabilidad. Así, la superación de eventuales conflictos violentos entre pueblos en el plano internacional, lleva a reafirmar la necesidad de un *modus vivendi* que progresivamente sirva para generar estabilidad en las relaciones y, a largo plazo, para transformar un mero *modus vivendi* en una tolerancia entendida en el sentido de respeto. Este es el punto en que puede afirmarse que la dignidad de cada pueblo está justificada.

Esta dignidad, y se abriría aquí el segundo eje argumental, no implica admitir que los pueblos son agentes morales (Seymour, 2008: 350) ni justificar su importancia a partir de consideraciones que se refieran al individuo, sino que se justifica porque pueden recibir una caracterización estrictamente política y no metafísica con base en su identidad institucional. Pueblo significa aquí una entidad estrictamente institucional y no una colección de personas agrupadas en torno a un conjunto de creencias, valores, finalidades y proyectos. Algunas de sus creencias, valores, finalidades y proyectos son eventualmente rechazables de plano y este no es el sentido en el que los pueblos pueden reclamar respeto. El liberalismo político establece la tolerancia-respeto en relación con todos los pueblos en tanto que agentes políticos institucionales.

El tercer eje supone transformar el respeto en una política activa. El respeto no sirve, por sí solo, para justificar políticas de la diferencia, políticas de pluralismo cultural o políticas de discriminación positiva. Respetar no es estimar y para justificar estas actuaciones es necesario atribuir valor a la existencia de ese entramado institucional. Para ello, es necesario establecer una conexión entre los pueblos y la diversidad cultural: la idea es que los pueblos son fuentes importantes de la diversidad cultural. Dos razones apoyan una respuesta favorable. Por un lado, los pueblos son fuente de diversidad externa en la medida en que se diferencian de otros pueblos. Por el otro, son fuente de diversidad interna en la medida en que ofrecen un contexto de elección a sus miembros. Así, un nacionalismo que restrinja la diversidad tanto externa como interna será, en esa misma medida, moralmente inaceptable.

Esta estrategia argumentativa impugna el recurso a argumentos de naturaleza compresiva, tales como que el PVDC genera beneficios para el individuo o que es intrínsecamente valioso y reafirma que el liberalismo político requiere establecer una argumentación no compresiva sino una basada exclusivamente en la razón pública. Los pueblos son, como se ha dicho, fuentes de reclamación moral válida y fuentes importantes de diversidad interna y externa pero la justificación de este planteamiento requiere una argumentación basada en el ejercicio de la razón pública. En este sentido, son cinco los argumentos justificadores (Seymour, 2008: 357-360).

En primer lugar, el argumento del consenso por superposición. Existe un consenso en la comunidad internacional a favor del PVDC (y del denominado principio del valor de la diversidad de la expresión cultural individual –PVDE– que sería el equivalente del PVDC en el plano individual). Seymour reconoce que este argumento dista de ser definitivo pero lo valora como un primer paso a favor.

En segundo lugar, el argumento de la historia. La tesis es que la historia camina hacia la configuración de una cada vez más grande diversidad externa e interna. Sin embargo, reconoce que el argumento no es definitivo porque existe también un potente movimiento en sentido contrario y tampoco recurre a ningún fatalismo o filosofía de la historia que apoye la tesis de la victoria del primer movimiento. De esta manera, este argumento no es probablemente más que la afirmación de un ideal regulativo a favor del mantenimiento de la pluralidad.

En tercer lugar, el argumento del respeto a los diferentes palmarés de vinculaciones (lealtades). La tolerancia política entre los individuos, esto es la noción política de *toleration* y no la noción psicológica de *tolerance* (Seymour, 2008: 443), ordena también una tolerancia respecto de las diferentes maneras de jerarquizar las preferencias individuales relativas a las vinculaciones (lealtades) a los grupos. Dicho de otra manera, la tolerancia ordena otorgar un respeto igual a las personas y esto implica la admisión de palmares de lealtades diferentes de una persona a otra. Esta pluralidad se manifiesta en sus dimensiones nacionales, religiosas, ideológicas, y se canaliza a través de una pluralidad de instituciones, asociaciones y demás grupos. El apoyo a la diversidad cultural opera como complemento necesario de este valor de tolerancia.

En cuarto lugar, el argumento de la tolerancia entre las diferentes identidades morales colectivas. El principio de tolerancia induce al respeto en relación con las diferentes maneras de gestionar, en el seno de los pueblos, un

conjunto de bienes sociales primarios, esto es, la tolerancia supone respeto de las diferentes maneras de trazar el límite entre los bienes públicos y los bienes privados. En la medida de que se trate de sociedades democráticas queda garantizada la aceptabilidad moral de estas identidades.

En quinto y último lugar, el argumento de la tolerancia entre las identidades institucionales de los pueblos. Este es el argumento central y se basa en la continuidad entre el valor de la diversidad cultural y el principio de la tolerancia como base del liberalismo. Su tesis es que si la diversidad cultural es un valor que hay que defender y promover y los pueblos sirven a la causa de esa diversidad, es necesario entonces defender y promover el valor de los pueblos. La razón básica que subyace al PVDC radica en que es una exigencia derivada de la igualdad de valor de todos los pueblos. Este principio corre paralelo al Principio de Valor de la Diversidad de Expresión cultural individual (PVDE). Ambos permiten sostener que se afirma no sólo la justificación de la respetabilidad de la diversidad de creaciones culturales individuales y de las culturas societales, sino que se afirma también un deber de su promoción. Suponen el paso del respeto a la estima (Seymour, 2008: 356).

En este punto establece una argumentación analógica entre estos dos principios y los denominados Principio de Valor de la Diversidad de Recursos Naturales de los pueblos (PDDR) y Principio de Valor de la Diversidad de Talentos individuales (PVDT). Este último es desarrollado en clave rawlsiana de *la justicia como equidad* y sostiene que «el reparto de talentos es un bien común para la sociedad entera. El igual respeto que es debido a las personas y el afrontar los desequilibrios en la estructura de base entre las personas conduce a la aplicación del principio de la diferencia como segundo principio de justicia». Así, el segundo principio de justicia se interpreta como un principio de respeto a la diversidad de talentos y, apoyándose en Galeotti (2002), proyecta la misma lógica en el plano de los pueblos, justificando la pertinencia de la aplicación del principio de diferencia al desequilibrio de recursos naturales disponible de cada pueblo. De ahí, establece un continuo entre la dimensión distributiva de la justicia y la dimensión del reconocimiento. Por ello, al igual que un respeto igual debe desembocar en una política de la diferencia sobre el plano socioeconómico, dadas las desigualdades entre las personas y entre los pueblos en el nivel nacional y en el nivel internacional; un respeto igual a las dimensiones culturales individuales y colectivas, lleva a justificar la aplicación de un principio de la diferencia y de las políticas activas de preservación de la diversidad que les son características. En definitiva, un *modus vivendi* entre los pueblos lleva a un principio de tolerancia y éste a un principio de respeto. El principio de la diferencia aplicado a la dimensión cultural lleva a la justificación de un principio de estima, al PVDE y, especialmente, al PVDC (Seymour, 2008: 364 -365). Finalmente, es conveniente significar que esta estrategia justificativa del PVDC corre en paralelo con otra complementaria y que se basaría en la articulación entre dicho principio y las argumentaciones morales a favor de la necesidad de justificación de la biodiversidad (Seymour, 2008: 493 y ss). A la vista de su carácter colateral en el pulso central de la exposición, prescindiré de ella.

10º) Justificación consensual del PVDC.

Es necesario que el PVDC sea objeto de consenso y que aparezca como una justificación de la satisfacción del interés. Esta exigencia ha sido abordada en el punto anterior, entre los argumentos que marcan tendencia

favorable al reconocimiento del PVDC. Sin embargo, no aduce una justificación singular a favor de esta exigencia, dando, probablemente, por solventada la cuestión por remisión al amplio consenso internacional suscitado en favor de la Convención de Naciones Unidas sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de Expresiones Culturales de 2005.

11º) No hay derecho colectivo sin voluntad.

Todo la argumentación relativa al carácter indivisible de alguna dimensión del interés protegido por el derecho colectivo y toda la argumentación relativa al valor de la diversidad cultural convergen en que se añada el requisito de la voluntad en la justificación del derecho. Así, es necesario que la población que reclame el interés colectivo objeto del derecho, tenga el deseo de vivir conjuntamente y que desee la protección de su pueblo. Sin esta reclamación por parte de la población no sirve de nada promover la protección de la identidad del grupo. Los derechos colectivos solo son predicables a favor de los pueblos que promueven que les sean reconocidos. No es admisible paternalismo alguno en la cuestión. La voluntad democrática no es razón suficiente para la afirmación de un derecho colectivo pero es condición necesaria de su reconocimiento.

12º) Diferenciación de derechos colectivos en función del tipo de grupo.

Existen, como ya se ha señalado, cuatro grandes categorías de grupos capaces de detentar derechos colectivos: las naciones mayoritarias, las naciones minoritarias, las diásporas contiguas y los grupos resultantes de procesos inmigratorios. Todos ellos suponen poblaciones dotadas de un conjunto mayor o menor de bienes institucionales, esto es, son culturas societales más o menos completas. A cada tipo de grupo le corresponden diferentes tipos de derechos. Así, distingue tres tipos diferentes de derechos colectivos: a) Derechos poliétnicos o a una política de pluralismo cultural para las diásporas no contiguas (incluyendo a los inmigrantes que se han consolidado como grupo); b) Derechos institucionales para las diásporas contiguas y c) Derechos a la autodeterminación y al autogobierno para los pueblos (Seymour: 474 - 475).

En conclusión, los derechos colectivos para Seymour son «son derechos que poseen los pueblos que afectan a bienes participativos, producidos y consumidos en grupo y que se refieren al mantenimiento, desarrollo o creación de instituciones que permiten garantizar la integridad del pueblo en tanto que pueblo» (Seymour: 2008, 631). Para justificarlos no es necesario suscribir ningún presupuesto moral sobre presupuestos de ontología social, ni adoptar ninguna teoría comprensiva, ni incurrir en esencialismos, comunitarismos, colectivismos o autoritarismos. La alternativa es conformar una versión no individualista del liberalismo capaz de acoger favorablemente las entidades colectivas y de constituir las en agentes morales una vez que son consideradas en su identidad institucional. «Esta versión del liberalismo [y cito sus palabras] es el liberalismo político que levanta acta de los pueblos que se presentan en el espacio público con una identidad institucional de cultura societal nacional. Esta identidad institucional no tiene nada que ver con la identidad jurídica de una corporación. No se pronuncia sobre el estatuto ontológico de los pueblos sino que toma nota de su identidad institucional diferente. Una vez liberado del individualismo moral, las justificaciones morales no tienen necesidad de ser individualistas (...) Así se ha podido desbloquear la idea de los derechos morales colectivos (Seymour, 2008: 636).

5. Bases para una crítica

En este apartado final quiero plantear algunas consideraciones sobre las disonancias que encuentro en el trabajo de Seymour. Vaya por delante un reconocimiento por la originalidad de la tesis y por la valentía de afrontar con seriedad y de manera sistemática los importantes riesgos que acompañan a toda empresa intelectual que pretenda abrir nuevas vías que vayan más allá de lugares comunes que disfrutan –con fundamento o sin él- de consensos estables o que se encuentran en vías de consolidación.

A efectos de ordenar el discurso, me centraré en dos cuestiones: su propuesta de liberalismo político y la vinculación entre derecho colectivo y nación.

Sobre la primera cuestión, la construcción de un liberalismo político sobre la base de la crítica al liberalismo individualista supone una apuesta teórica fuerte cuyas consecuencias son de largo alcance. No es el caso intentar aquí la evaluación que la prevalencia de la tolerancia pueda reportar en múltiples expedientes como su carácter más inclusivo, la dimensión de la división y limitación del poder político y social o la defensa del pluralismo pero estimo exorbitante realizar este esfuerzo de construcción teórica a los fines unívocos de justificar la categoría de derechos colectivos. Por decirlo brevemente, una eventual consecuencia de esta reformulación del paradigma liberal puede concretarse en la afirmación de los derechos colectivos pero no creo que la pretensión justificatoria de éstos opere como la causa motriz del cambio.

Asimismo, y en el intento más singular de anclar la justificación de los derechos colectivos en las aportaciones del último Rawls considero que, al menos, serían pertinentes cuatro comentarios. En primer lugar, estimo plausible sostener una interpretación *metodológica* de Rawls en el sentido de entender que el modelo justificativo de su teoría de la justicia es un modelo simplificado que presupone la homogeneidad cultural del grupo y su invariabilidad en el tiempo. Sin embargo, proceder a incrementar la complejidad del planteamiento de Rawls introduciendo estas variables culturales, supone una variación sobre el liberalismo cuya continuidad no está acreditada. La razón fundamental radica en que también es factible una interpretación rawlsiana tal que *todas* las dimensiones culturales pertenecen al ámbito privado y, por tanto, resultan externas al ámbito del ejercicio público de la razón. Considero menos preferible esta última interpretación pero es claramente factible, incluso mayoritaria, por lo que no queda garantizada la continuidad necesaria entre las tesis de Seymour y las de Rawls.

En segundo lugar, creo que hay una lectura forzada de *Derecho de gentes* por parte de Seymour. El reconocimiento de agencia moral a los pueblos en el plano internacional opera como una alternativa a la fórmula clásica de atribución de la subjetividad a los estados y, efectivamente, sería difícil justificar el mejor derecho de éstos a adquirir una agencia moral en detrimento de los pueblos a la hora de configurar las condiciones de una sociedad internacional bien ordenada. De manera similar, podría sostenerse que los pueblos ameritan la presunción de un igual respeto, a la manera de los individuos y a diferencia de los estados que no tienen ganado necesariamente ese respeto. Sin embargo, en ningún caso se sigue de la tesis de Rawls que se

reformule el espacio doméstico del ejercicio de la razón pública para incorporar al mismo nuevos agentes diferentes a los individuos y, menos aún, para reconocerles derechos en pie de igualdad. No estimo temeraria la propuesta de ampliar los intereses tomados en consideración en la posición original a fin de incorporar las cuestiones relativas a los derechos culturales, étnicos o de representación de grupo, en tanto que aspectos a considerar en la configuración de una sociedad doméstica bien ordenada, como ocurre expresamente en el caso de las generaciones futuras, pero no creo que se siga de ello la afirmación de nuevas instancias de agencia moral en clave rawlsiana.

En tercer lugar, y en sentido contrario, resulta complicado admitir las críticas de Seymour al abandono del ideal universalista de Rawls en el ámbito internacional sin recurrir, a su vez, a la adopción del criterio del individualismo moral cuya crítica está en la base de la propia construcción teórica del quebequense. La opción argumentativa propuesta sobre la idea de una estructura de base global (Seymour, 2008: 318 y ss.) como tercera vía respondería, en todo caso, más a la exposición de hipotéticos procesos empíricos alternativos que al sostenimiento de un principio moral novedoso.

Finalmente, parece complejo justificar en el ámbito doméstico los derechos colectivos como derivados del principio de la diferencia, en tanto que segundo principio de la justicia. El problema es doble. Por un lado, la lógica rawlsiana permitiría justificar analógicamente la adopción de políticas de reconocimiento –incluidas las relativas a la defensa del Principio del Valor de la Diversidad Cultural (PVDC)- del mismo modo que justifica la relativa a las políticas redistributivas de la riqueza, pero no se sigue que establezca la justificación de derechos. Por otro, y más importante, los eventuales derechos colectivos estarían lexicográficamente subordinados a los derechos del primer principio de justicia, por lo que se tendría dificultad en sostener la paridad axiológica entre derechos individuales y colectivos que defiende Seymour como característica central de su teoría.

Sobre la segunda cuestión, la relativa a la vinculación entre derecho colectivo y nación encuentro que se producen algunos desequilibrios que ameritan un análisis más detenido. Su tesis central consiste en sostener que sólo los pueblos son susceptibles de detentar la titularidad de derechos colectivos porque sólo ellos pueden configurarse como culturas societales, esto es, como estructuras de cultura que implican una encrucijada de influencias y un contexto de elección. De esta forma, se eliminan de la idea de pueblo todas las dimensiones sustantivas, ideales del bien, concepciones de la vida buena, narratividades en la configuración identitaria del grupo, etc. y se ensaya la estrategia de una caracterización estrictamente institucional de la nación. Dos son las razones que justifican esta exigencia de reducción de la densidad cultural. Por un lado, la exigencia liberal de mantenimiento de neutralidad en el espacio público que no debe verse constreñido por la atribución de agencia moral al pueblo. De esta forma, el reconocimiento de estos agentes morales en el espacio público lleva a tomar en consideración sólo alguna de las dimensiones que definen al pueblo o nación: aquellas que tengan relevancia como contexto de elección. Por otro, el sostenimiento de un liberalismo político -insoslayable para la atribución de la agencia moral colectiva- implica también una reducción de los componentes culturales de la nación mucho más intenso que el requerido por las tesis del liberalismo individualista ya que, en este caso, la justificación de los derechos de grupo puede ser más amplia porque los

derechos siguen correspondiendo a una titularidad individual y se justifican en la medida en que garantizan a los individuos ese conjunto de elementos culturales que les ofrecen parámetros de valor para la determinación de sus propios planes de vida (Kymlicka, 1996: 112 y ss). La consecuencia de ese proceso de pérdida de densidad cultural de la nación para justificar su agencia moral conlleva el coste de dejar por el camino lo que era el primer principio del argumento, a saber, la defensa de la diversidad cultural.

Este problema afecta gravemente a las tres dimensiones básicas que constituyen esta versión ligera del concepto de nación como titular de derechos colectivos: lengua pública común, estructura institucional e historia pública común (en algunos casos, la lista se amplía hasta ocho características: «Constitución explícita o implícita, lengua, instituciones, historia, conciencia nacional, deseo de vida en común, red de influencias y contexto de elección». Seymour, 2008: 589). En relación con la lengua el proceso es claro. En la medida en que se descarga a ésta de elementos atinentes a concepciones del mundo y se la redimensiona en clave de bien social participativo, se procede acentuar la dimensión instrumental de la misma y a diluir su componente cultural; en la medida en que la valoración de la lengua se circunscribe al ámbito de la vida pública, esto es, al del ejercicio de la razón pública, queda desleída su significación sustantiva; en la medida en que admite la convergencia de más de una lengua como elemento identitario y que, incluso, llega a afirmar que la pérdida y sustitución de la misma por otra lengua dominante no es decisiva para la desaparición de esa nación, parece claro que su identidad no se sigue de sus componentes culturales. Por demás, las referencias de Seymour a la lengua en tanto que manifestación de la pluralidad externa, no dejan en claro si es una defensa contextual (por ejemplo, la subsistencia del uso del francés en Norteamérica) u opera en términos absolutos (por ejemplo, la desaparición de las lenguas Cree de los indígenas en Quebec). En relación con la estructura institucional, surgen también problemas en torno a la posibilidad de que un pueblo haya sufrido una expropiación de su entramado institucional y que individuos que lo componen conserven cierta autorepresentación de sí mismos como miembros de dicho pueblo. En este sentido, parece que Seymour (2008: 520 y ss.) les sigue reconociendo alguna dimensión en cuanto a titularidad de derechos. Finalmente, en cuanto a la historia pública común parece implicar la supresión de las narratividades constitutivas del pueblo así como de la configuración de una memoria histórica propia. Pues bien, si la idea de pueblo necesaria para sostener la teoría de los derechos colectivos requiere de un vaciamiento relevante de los elementos que lo definen, la cuestión a plantearse deviene evidente: ¿qué función tiene el reconocimiento de un derecho colectivo a un colectivo que no necesita sus señas de identidad?

Por otra parte, es conveniente señalar también que esta centralidad del concepto de nación en su vinculación con los derechos colectivos acarrea dificultades colaterales. Entre ellas, podría subrayarse el hecho de que segmenta de una manera artificial la posibilidad de que otras instancias puedan asumir las funciones de contexto de elección que le son atribuidas en monopolio a la nación. Esta segmentación puede operar tanto en relación a grupos de escala menor que los pueblos como en relación a los de escala mayor. Entre los primeros, contemplaría supuestos tales como las organizaciones y comunidades religiosas y las estructuras de socialización

alternativas. Entre los segundos, pensaría en contextos de elección más amplios como órdenes supranacionales, fórmulas territoriales de tipo imperial o, simplemente, civilizaciones. En ambos supuestos, no es difícil imaginar situaciones en las que estos contextos de elección resultan prioritarios a los nacionales.

En definitiva, no es aventurado pensar que la construcción de Seymour de la categoría de derechos colectivos tiene como objetivo central la subjetivización moral de un cuadro institucional como recurso, mecanismo o técnica mediante la cual dicho entramado institucional pueda tomar la decisión de instituirse como un nuevo marco de referencia de derechos individuales. Así, los derechos colectivos convergirían en un derecho de cohesión interna y de afirmación de subjetividad. En último término, la cláusula de cierre del universo de derechos colectivos se reconduciría al derecho de autodeterminación entendido como la potestad de una acción colectiva constitutiva de nuevos espacios de ejercicio de derechos individuales. Esta vía no resuelve la cuestión de si dicha acción colectiva es ejercicio de una confluencia de derechos individuales o una agencia colectiva constitutiva de los individuos en tanto que agentes públicos.

En conclusión, la propuesta de Seymour supone un ejercicio articulado y complejo de releer los fundamentos del liberalismo para reconocer la titularidad de un derecho colectivo a las naciones, o a los fragmentos de ellas, que converge en la potestad de constituir las como sujetos legítimos de las decisiones atinentes a su propia institucionalización, tanto en el marco internacional como en el marco estatal, entendiendo por éste el relativo a los estados multinacionales. La cuestión más relevante que quedaría sobre la mesa es si esa compleja agencia moral colectiva es necesaria para dicho objetivo o si la tradicional opción del ejercicio de derechos individuales complementado con los derechos de grupo diferenciado contenía una solución más adecuada.

Bibliografía

- Addis, Adeno (1992), «Individualism, Communitarianism and the Rights of Ethnic Minorities», en *Notre Dame Law Review*, vol. 67, nº, 3, pp. 615 - 676.
- Ansuátegui, Javier (ed.) (2001), *Una discusión sobre derechos colectivos*, Madrid: Dykinson-ldhbc.
- Buchanan, Allen (1998), «What's so Special about Nations?», en J. Couture et al. (dir.), *Rethinking Nationalism*, en *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 22, pp. 283-309.
- Burger, Tyler (1979), « Individualism and the Mental», en P.A. French (dir.), *Mid-west Studies in Philosophy*, vol. 4, *Studies in Metaphysics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 73-121.
- Caringan, Linda, (1984), «De la notion de droit collectif et de son application en matière scolaire au Québec», *Revue Juridique Thémis*, vol. 18, pp. 1- 103.
- Chevrette, François (1972), «Les concepts de "droits acquis", de "droits de groupe" et de "droits collectifs" dans le droit québécois», en *Rapport de la Commission d'enquête sur la situation de la langue française et su les droits linguistiques au Québec*, vol. 2, Québec: Éditeur Official, pp. 403-452.
- Cruz Parceró, Juan Antonio (2007), *El lenguaje de los derechos. Ensayo para una teoría estructural de los derechos*, Madrid: Trotta.
- Dinstein, Yoram (1976), «Collective Human Rights of Peoples and Minorities», *International and Comparative Law Quarterly*, nº. 25, pp. 102 - 120.
- Dinstein, Yoram and Mala Tabory (eds.) (1990/1991), *Protection of Minorities and Human Rights*, en *Israael Yearbook on Human Rights*, vol. 20, pp. 9 - 367.

- Freeman, Michael (1995), «Are there're Collective Human Rights», en *Political Studies*, vol. XLIII, pp. 25 - 40.
- Galeotti, Anna Elizabetta (2002), *Toleration as Recognition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- García Inda, Andrés (2001), *Materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos*, Madrid: Dykinson-Idhbc.
- Garet, Ronald (1983), «Communality and Existence: The Rights of Groups», en *Southern California Law Review*, vol. 56, nº. 5, pp. 1001-1075.
- Green, Leslie (1991), «Two Views of Collective Rights» en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 4 nº 2, July, pp. 315 - 328.
- Hartney, Michael (1989), «Le concept juridique de droit collectif» en Guy Lafrance (dir.), *Éthique et droits fondamentaux/ Ethic and Basic Rights*, Ottawa: Les Presses de L'Université d'Ottawa, pp. 264 -273.
- ^ (1991), «Some Confusions Concerning» en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 4 nº 2, July 1991, pp. 293 – 314. También en Will Kymlicka (ed.) (1995), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press, pp. 202- 227.
- Honneth, Axel (1991), *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*, Cambridge: MIT Press.
- ^ (1997), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica. [original 1992]
- Johnston, Darlene (1989), «Native Rights as Collective Rights. A Question of Group Self-Preservation», en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 2, nº. 1, pp. 19 – 34. También en Will Kymlicka (ed.) (1995), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press, pp. 179 - 201.
- Karmis, Dimitrios (1993), «Cultures autochtones et libéralisme au Canada. Les vertus médiatrices du communautarisme libéral de Charles Taylor», en *Canadian Journal of Political Science*, vol. 26, nº. 1, pp. 69 - 96.
- Kukathas, Chandran (1992), «Are there any Cultural Rights?» en *Political Theory*, nº 20, pp. 105-130. También en Will Kymlicka (ed.) (1995), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press, pp. 228 - 256.
- Kymlicka, Will (1989), *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford: Clarendon Press.
- ^ (1996), *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, trad. Carme Castells, Barcelona: Paidós.
- ^ (2003), *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y democracia*, trad. Tomás Fernández y Beatriz Eguibar, Barcelona: Paidós.
- ^ (2007), *Multicultural Odysseys. Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford: Oxford University Press.
- López Calera, Nicolás (2000), *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y sociabilidad en la teoría de los derechos*, Barcelona: Ariel.
- MacCormick, Neil (1982), *Legal Right and Social Democracy. Essays in Legal and Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.
- Margalit, Avishai y Joseph Raz (1990), «National Self-Determination» en *Journal of Philosophy*, vol. 87, nº. 9, pp. 439 – 510.
- Margalit, Avishai (2002), *The Ethics of Memory*, Cambridge: Harvard University Press.
- Miller, David (1997) *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona: Paidós (original 1995).
- McDonald, Michael (1986), «Collective Rights and Tyranny», en *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 56, nº. 2, avril-juin, pp. 115-139.
- ^ (1987a), «Indian Status: Colonialism or Sexism», en *Canadian Community Law Journal*, vol. 9, pp. 23- 48.
- ^ (1987b), «The Personless Paradigm», en *University of Toronto Law Journal*, vol. 37, nº. 1, pp. 212 - 226.
- ^ (1989), «The Forest in the Trees. Collective Rights as Basic Rights», en Guy Lafrance (dir.), *Éthique et droits fondamentaux/ Ethic and Basic Rights*, Ottawa: Les Presses de L'Université d'Ottawa, pp. 230 - 241.
- ^ (ed.) (1991), «Collective Rights», en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 4, nº. 2 (July), pp. 217- 420.
- ^ (1992), «Liberalism, Community and Culture», en *University of Toronto Law Journal*, vol. 42, nº. 2, (winter), pp. 113 - 131.

- Narveson, Jan (1991), «Collective Rights?» en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, vol. 4 n° 2, July 1991, pp. 329 -346.
- Pettit, Philip (1996), *The Common Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Pogge, Thomas (1997), «Group Rights and Ethnicity», en Ian Schapiro & Will Kymlicka, *Ethnicity and Group Rights*, New York: New York University Press, pp. 187 - 221.
- Putnam, Hilary (1975), «The Meaning of Meaning», en Hilary Putnam, *Philosophical Papers*, 2, *Mind, Language and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 215-271.
- Raz, Joseph (1986), *Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- ^ (1994), «Multiculturalism. A Liberal Perspective», en *Dissent*, (winter), pp. 67-79.
- Raz, Joseph (1998), «Multiculturalism», en *Ratio Juris*, vol. 11, n° 3, pp. 193 - 205.
- Rawls, John (2001), *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, trad. Hernando Valencia Villa, Barcelona: Paidós.
- Réaume, Denise (1988), «Individuals, Groups and Rights to Public goods», *University of Toronto Law Journal*, vol. 38 no 1, (Winter) pp. 1-27.
- ^ (1989), «Groups Rights and Participatory Goods», Guy Lafrance (dir.), *Éthique et droits fondamentaux/ Ethic and Basic Rights*, Ottawa: Les Presses de L'Université d'Ottawa, pp. 242-249.
- Rodríguez Abascal, Luis (2002), «El debate sobre los derechos de grupo» en Elías Díaz y José Luis Colomer, *Estado, justicia, derechos*, Barcelona: Alianza, pp. 409 – 434.
- Sanders, Douglas (1991), «Collective Rights», en *Human Rights Quarterly*, vol. 13, n° 3, pp. 368 – 386.
- Spinner, Jeff (1994), *The Boundaries of Citizenship. Race, Ethnicity and Nationality in the Liberal State*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Sumner, L. Wayne (1987), *The Moral Foundation of Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Tamir, Yael (1993), *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press.
- ^ (1999), «Against Collective Rights», en C. Joppke and S. Lukes (dirs.), *Multicultural Questions*, Oxford: Oxford University Press, pp. 158-180.
- Taylor, Charles (2005), «Atomismo», en *La libertad de los modernos*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 225-255.
- Torbisco Casals, Neus (2006), *Group Rights as Human Rights. A liberal Approach to Multiculturalism*, Dordrecht: Springer.
- Van Dyke, Vernon (1974), «Human Rights and the Rights of Groups», en *American Journal of Political Science*, n° 18, pp. 725-741.
- ^ (1975), «Justice as Fairness for Groups», en *American Political Science Review*, n° 69, pp. 607-614.
- ^ (1977), «The Individual, the State and Ethnic Communities», en *World Politics*, n° 29, pp. 343-369.
- ^ (1979), «The Individual, the State and Ethnic Communities in Political Theory», en Donald p. Kommers and Gilbert D. Loescher (eds.), *Human Rights and American Foreign Policy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 36 - 62.
- ^ (1980), «The Cultural Rights of Peoples» en *Universal Human Rights*, Vol. 2, n° 2 (Apr. - Jun.) pp. 1- 21.
- ^ (1982), «Collectives Entities», en *Journal of Politics*, n° 44, pp. 21-32.
- Waldron, Jeremy (1993), *Liberal Right. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wellman, Carl (1995), *Real Rights*, New York: Oxford University Press.

Anexo bibliográfico de Michel Seymour.

- (2008), *De la tolérance à la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs*, Montréal: Boréal.
- ^ avec Matthias Fritsch (dir.), (2007), *Reason and Emancipation. Essays on the philosophy of Kai Nielsen*, Amherst: Prometheus Books.
- ^ (2006a), «Les minorités nationales et l'identité civique commune», en Pierre Georgeault et Michel pagé (dir), *Le Français, langue de la diversité québécoise*, Collection Débats, Montréal, Québec Amérique, pp. 171-190.
- ^ (2006b), «La proie pour l'ombre: les illusions d'une réforme de la fédération canadienne», en Alain G. Gagnon (dir.), *Le fédéralisme canadien contemporain. Fondements, traditions, institutions*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
- (2005a), *L'institution du langage*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal.

- (2005b), «Le nationalisme cosmopolite», en Jocelyne Couture et Stéphane Courtois (dir), *Regards philosophiques sur la mondialisation*, Sainte-Foy: Presses de l'Université du Québec, pp. 151-168.
- (2005c), «Le français comme langue publique commune», en Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault (dir), *Petites sociétés et minorités nationales*, Sainte Foy: Presses de l'Université du Québec, pp. 49-66.
- (2004a), *The Fate of the Nation-State*, Montréal: McGill Queens.
- (2004b), «Qu'est-ce qu'une démocratie de propriétaires?», en André Duhamel et André Lacroix (dir), *Éthique et politique en contexte global*, Montréal: Liber, pp. 117-146.
- (2004c), «Nation-states, national minorities and the draft treaty», en Francesca Astengo et Nanette Neuwahl (dir), *A Constitution for Europe? Governance and policy-making in the European Union*, Montréal: Chaire Jean-Monnet, Université de Montréal, pp. 280-296.
- (2004d), «Collective Rights in Multination States: from Ethical Individualism to the Law of Peoples», en Michel Seymour (dir), *The Fate of the Nation-State*, Montréal/Kingston: McGill-Queen's University Press, pp. 105-129.
- (2003a), «La charte et les peuples», en N. Neuwahl (dir.), *La Charte de Nice comme instrument juridique et de gouvernance*, Montréal : Chaire Jean Monnet, Université de Montréal, pp. 77-88.
- (2003b), «L'universalité du libéralisme politique», en Stéphane Courtois (dir.), *Guerre, pacifisme et terrorisme*, PUL, pp. 105-120.
- (2003c), «Rethinking political recognition», en Alain-G. Gagnon, Montserrat Guibernau and François Rocher (dir.), *Conditions of Diversity in Multinational Democracies*, Montréal, IRPP, pp. 59-84.
- (2002a), (dir.), *États-nations, multinations et organisations supranationales*, Montréal: Liber.
- (2002b), «Qu'est-ce qu'une minorité nationale?» en Elise Féron et Michel Hastings (dir.), *L'imaginaire des conflits communautaires*, Paris: L'Harmattan, pp. 63-81.
- (2002c), «La nation québécoise et la minorité canadienne-française», *Revue des études constitutionnelles / Review of Constitutional Studies*, Vol. 7, n^o. 1 y 2, pp. 142-152.
- (2002d), «Individualisme moral contre droits collectifs des peuples » en M. Seymour (dir.), *États-nations, Multinations et Organisations supranationales*, Montréal, Liber, 2002, pp. 131-152.
- (2001a), *Le Pari de la démesure*, Montréal: l'Hexagone.
- (2001b), «Le nationalisme face à la mondialisation», en Pierre-Yves Bonin (dir.), *Mondialisation: perspectives philosophiques*, Montréal: L'Harmattan, pp. 113-137.
- (2001c), «La notion de peuple et l'autoreprésentation de soi», en Marc Cousineau et Jean-François Méthot (dir.), *La communauté franco-ontarienne. Un peuple, ses droits et son destin*, Collection Fleur-de-trille, Institut franco-ontarien, pp. 149-154.
- (2001d), «An Inclusive Nation That Does Not Deny Its origins», en Michel Venne, *Vive Quebec! New Thinking And New Approaches To the Quebec Nation*, Toronto: James and Company, pp. 146-154.
- (2001e), «L'État fédéré du Québec», en Jocelyn Maclure et Alain G. Gagnon (dir.), *Repères en mutation. Identité et citoyenneté dans le Québec contemporain*, Montréal: Québec/Amérique, pp. 351-375.
- (2001f), «Quebec Nationalism and Canadian Federalism », en John MacInnes and David McCrone (eds.), *Stateless Nations in the 21st Century: Scotland, Catalonia and Quebec*, special issue of *Scottish Affairs*, pp. 28-41.
- (2001g), «Qui a peur des droits collectifs?» en José Woerhling (dir.), *La protection internationale des minorités linguistiques*, numéro thématique de la *Revue Terminogramme de l'Office de la langue française* (Les publications du Québec), n^o 95-96, hiver 2001, pp. 37-60.
- (2001h), «Les droits collectifs des minorités linguistiques: le cas Montfort », en Marc Cousineau et Jean-François Méthot (dir.), *La communauté franco-ontarienne. Un peuple, ses droits et son destin*, Collection Fleur-de-trille, Institut franco-ontarien, pp. 67-79.
- (2000a), «La philosophie de la logique» en Pascal Engel (dir.), *Précis de philosophie analytique*, Paris: PUF, pp. 119-141.
- (2000b), «The Virtues of Partnership», en Guy Lachapelle et John Trent (dir), *Globalization, Governance and Identity. The Emergence of New Partnerships*, Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, pp. 267-284.
- (2000c), «On Redefining the Nation» en Nenad Miscevic (ed.), *Nationalism and Ethnic Conflict*, Chicago and La Salle: Open Court, pp. 25-55.

- (2000d), «Une nation inclusive qui ne nie pas ses origines», en Michel Venne (dir.), *Penser la nation québécoise*, Montréal: Éditions Québec Amérique, pp. 245-258.
- (2000e), «Le libéralisme, la politique de la reconnaissance, et le cas du Québec» en Will Kymlicka et Sylvie Mesure (dir.), *Comprendre*, Vol. 1, n° 1, automne, 119-138.
- (2000f), «Quebec and Canada at the Crossroads: A Nation within a Nation», *Nations and Nationalism*, 6 (2), pp. 227-55.
- (1999a), «Two Concepts of Beliefs», en Denis Fisette (dir.), *Consciousness and Intentionality: Models Modalities of Attribution*, Boston: Kluwer, pp. 311-344.
- (1999b), *La nation en question*, Montréal: l'Hexagone.
- (1999c), (dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*, Montréal: Liber.
- (1999d), «On Redefining the Nation», *The Monist*, vol. 82, no. 3, juillet, pp. 411-445.
- (1999e), «Rawls et le droit des peuples», *Philosophiques*, Vol. 26, 1, printemps, pp. 109-137.
- (1998a), «Une théorie déflationniste de la vérité», en Frédéric Nef et Denis Vernant (dir.), *Le formalisme en question*, Paris, Vrin, pp. 103-127.
- (1998b), «Une conception sociopolitique de la nation», *Dialogue*, Vol. XXXVII, no. 3, été, pp. 435-471.
- (1998c), «Liah Greenfeld et le Québec», *Arguments*, Vol. 1, no. 1, pp. 107-112.
- (1998d), «Québécois et autochtones: une nouvelle alliance», en Isabelle Schulte-Tenckhoff (dir.), *Altérité et droit* (1) Paris: Les Papiers du Collège international de philosophie, n° 41, pp. 39-50.
- (1998e), «Les intellectuels québécois et la question nationale» en Raymond Klibansky et Josiane Ayoub (dir.), *La philosophie au Canada français: le rayonnement du Québec*, Québec: Presses de l'Université Laval.
- (1998f), «Pour un Québec multiethnique, multiculturel et multinational», en Michel Sarra-Bournet (dir.), *Le pays de tous les Québécois*, Montréal: VLB éditeur, pp. 219-235.
- (1998g), «Le Québec et le Canada à la croisée des chemins: une nation en la nation», *Civitas Europa*, Vol. 1, no. 2, mars 1999, pp. 69-86.
- (1996), (dir.), (en collaboration avec Jocelyne Couture et Kai Nielsen), *Rethinking Nationalism*, Supplementary Volume, *Canadian Journal of Philosophy*, University of Calgary Press.
- (1995a), (dir.), *Une nation peut-elle se donner la constitution de son choix?*, Montréal: Bellarmin, (Edición anterior de 1992).
- (1995b), «Identité et pluralisme libéral au Québec», en Simon Langlois (dir.), *Identité et cultures nationales: l'Amérique française en mutation*, Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval, pp. 313-327.
- (1995c), «Le nationalisme québécois et la question autochtone», Michel Sarra-Bournet (dir.), *Manifeste des Intellectuels pour la souveraineté suivi de douze essais sur l'avenir du Québec*, Montréal: Fides, pp. 75-99.
- (1994b), «Anti-individualisme, droits collectifs et États multinationaux», *Lekton*, Vol. 4, n° 1, pp. 41-80.
- (1994a), *Pensée, langage et communauté. Une perspective anti-individualiste*, Montréal-Paris: Bellarmin/Vrin.
- (1994b), «Discours indirect et citation», en Pascal Engel (dir.), *Davidson: interprétation et rationalité*, Combas: Édition de l'Éclat, pp. 163-204.
- (1992a), «L'indétermination de la logique: à propos de La norme du vrai de Pascal Engel», *Dialogue*, vol. XXXI, I, pp. 87-106.
- (1992b), «La stratégie naturaliste et le problème de l'erreur», en Denis Fisette (dir.), *Daniel C. Dennett et les stratégies intentionnelles*, Lekton, vol.II, no.1, hiver, pp. 145-160.
- (1992c), «A Sentential Theory of Propositional Attitudes», *Journal of Philosophy*, Volume LXXXIX, 4, April, pp. 181-201.
- (1992d), «La réfutation de l'individualisme», en F. Lepage et D. Laurier (dir.), *Essais sur le langage et l'intentionnalité*, Paris/Montréal: Vrin/Bellarmin, pp. 113-138.
- (1992e), «La théorie de l'identité «Token-Token» et l'anti-individualisme», en D. Andler, P. Jacob, J. Proust, F. Récanati, D. Sperber (dirs.), *Epistémologie et Cognition*, Bruxelles, Mardaga, pp. 173-190.
- (1992f), «L'expérience de Burge et les contenus de pensée», *Dialectica*, vol. 46, 1, pp. 21-39.
- (1991a), «La sémantique de Davidson et le problème d'une théorie de la compréhension», en D. Laurier (dir.), *Essais sur le sens et la réalité*, Paris/Montréal, Vrin/Bellarmin, pp. 81-99.
- (1991b), «Les énoncés psychologiques à la première personne et le problème de la connaissance de soi», *Philosophiques*, 23, pp. 3-23.
- (1990), «Wittgenstein et l'institution de langage», *Lekton*, I, n°1, pp. 63-101.

- (1989), «La vérité-redondance réhabilitée», *Logique et Analyse*, vol. 125-126, pp. 15-27.
- (1988a), «Quantification et existence», *Philosophie*, 19, Paris: Éditions de Minuit, pp. 29-52.
- (1988b), «Les énoncés de croyance et l'énigme de Kripke», *Philosophiques*, 15, pp. 5-29.
- (1985), «La force illocutionnaire est-elle une composante essentielle de la signification conventionnelle?», *Dialogue*, 24, pp. 455-471.