

El liberalismo y la justificación de los derechos colectivos

Tesis para optar al título de *Magister en Filosofía*

Edward Antonio Suárez Díaz

Director

Wilson R. Herrera R.

Maestría en Filosofía

Escuela de Ciencias Humanas

Universidad del Rosario

Resumen

Este trabajo se ocupa de la justificación de los derechos morales colectivos desde una perspectiva liberal. En la primera parte, identifico los elementos básicos de la tradición liberal y la forma en la cual esa tradición se ha relacionado con los derechos. En la segunda parte, sostengo que, a pesar de la fuerte identificación de los principios liberales con los derechos individuales, una valoración de los espacios comunitarios y una defensa de los derechos colectivos parece necesaria. Aquí reviso la propuesta de Charles Taylor en torno al valor de la sobrevivencia cultural y evalúo hasta qué punto dicha propuesta puede ser entendida como un derecho colectivo. Después, critico la propuesta de Miodrag Jovanović, la cual, no solo posee problemas para defender que existen intereses irreductibles de los grupos, sino que supone una concepción de los derechos colectivos difícil de aceptar. En la tercera parte, analizo la defensa liberal de los derechos colectivos adelantada por Joseph Raz y continuada por Denise Réaume. A pesar de que sus propuestas evitan los problemas derivados de la reificación de entidades colectivas, no logran demostrar que los derechos colectivos no sean, al fin y al cabo, derechos individuales. Por último, concluyo que una justificación de los derechos colectivos no ha sido aportada y señalo una posible ruta de investigación.

Introducción

El concepto de derechos colectivos tiene una presencia notoria en las discusiones del derecho internacional y en gran parte de los sistemas jurídicos nacionales.¹ Usualmente, dicho concepto es usado para referirse al derecho legal de corporaciones, instituciones, Estados y diversos grupos de personas que van desde los grupos culturales hasta mujeres, trabajadores, inmigrantes, entre otros. No obstante, se trata de un concepto sobre el cual recaen dudas acerca de su justificación como concepto *moral* y su demanda como derecho *legal* en las democracias liberales.

Los derechos morales se relacionan con los derechos legales de múltiples formas. La moralidad de un derecho colectivo puede depender, o no, de un sistema jurídico. La moralidad de un derecho colectivo depende del sistema jurídico cuando la moralidad del derecho proviene del deber moral que supone obedecer al sistema. Así, si existe un deber moral de obedecer a las normas de un sistema jurídico que contempla derechos colectivos, entonces también habrá un deber moral de respetar esos derechos. En este caso, la moralidad del derecho depende de su legalidad.

Ahora, dado que un sistema jurídico puede no reconocer como derecho legal colectivo las demandas de ciertos grupos, la defensa de derechos morales colectivos ha sido aducida como vía justificatoria para la adscripción de su legalidad. En este caso, lejos de plantearse la moralidad del derecho a través del sistema jurídico, se busca basar su moralidad fuera del sistema con el fin de generar repercusiones en él. Es decir, las razones para sostener que existe un derecho moral colectivo están en función de que dicho derecho sea, también, un derecho legal. Se trata de una estrategia de suma importancia en sociedades donde la diversidad normativa, lingüística, histórica y cultural reclama no ser invisibilizada y donde

¹ 'Derechos colectivos' y 'derechos de grupo' serán usados como conceptos sinónimos.

los derechos legales llegan a ser vistos como la única forma de reconocimiento a sus demandas.²

Este trabajo se ocupa de la idea de que los grupos puedan ser poseedores de derechos morales independientemente de su subsunción en el sistema jurídico. Es decir, aborda la tesis de que existen razones no jurídicas para sostener que los grupos pueden ser poseedores de derecho morales. Esto, en efecto, no es fácil de sostener, sobre todo si el análisis es llevado a cabo desde una postura liberal. A diferencia de lo que ocurre con los individuos, cuya adscripción de derechos morales no genera mayores problemas, el estatus moral de los grupos suele ser objeto de disputa.

En principio, los compromisos ontológicos y normativos que el liberalismo asume con el individuo hacen de los derechos morales colectivos un concepto difícil de ubicar.³ Hablar de derechos colectivos parece derivar, no solo en la postulación de una entidad con un estatuto ontológico difícil de sostener, sino que, además, posiblemente nos vemos abocados a una violación de los derechos individuales en nombre de los derechos de grupo. Por otra parte, no es claro por qué habría de requerirse el uso de ese concepto, pues los derechos individuales parecen lograr acomodos razonables de las demandas culturales e identitarias que tienen lugar en una democracia liberal. Sin embargo, no hay quien niegue la importancia de los espacios comunitarios y el rol que tienen en la construcción de la

² Al respecto, Cesar Rodríguez y Carlos Baquero reconocen el papel de los derechos jurídicos en las demandas comunitarias: “los constitucionalismos multiculturales han acarreado una profunda juridización del discurso y las estrategias de los movimientos étnico-raciales. [...] los líderes afrodescendientes e indígenas hoy deben pasar tanto tiempo en los territorios indígenas y las barriadas afros como en los espacios claves del campo jurídico”. *Reconocimiento con Redistribución -El derecho y la justicia étnico-racial en América Latina*. (Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad Dejusticia, 2015), p. 31.

³ De acuerdo con Allen Buchanan, el liberalismo se compromete únicamente con el individualismo moral y no con el ontológico. “Assessing the Communitarian Critique of Liberalism”, *Ethics*, 4 (1989) 99: 852-882. Sin embargo, creo que los valores y derechos reconocidos dependen, en parte, de la forma en que caracterizamos la existencia de los individuos y los grupos. En este sentido, Carol Gould afirma que, si consideramos los casos extremos, podemos advertir lo extraño que sería hablar de valores o derechos de grupo aun cuando no exista una entidad correspondiente. Pues bien, si creemos que solo existen individuos imperturbables por sus relaciones externas, sería extraño atribuir valor o derechos a los grupos. Por el contrario, si creemos que solo existen grupos y que la identidad de los individuos se deriva completamente de la pertenencia ellos, sería extraño negar tales derechos a los grupos. Cf. Carol C. Gould, *Globalizing Democracy and Human Rights*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 121.

identidad humana. Asegurar, proteger e incentivar esos espacios parece ser una tarea que solo puede ser lograda a través de los derechos colectivos.

Con el fin de acotar el objeto de este trabajo, quiero realizar tres precisiones. En primer lugar, al hablar de derechos colectivos o derechos de grupo, me refiero a los derechos que son poseídos por el grupo en tanto grupo, y no por los individuos separadamente. Hay que distinguir entre los llamados *derechos diferenciados de grupo* cuya titularidad recae en los individuos en razón de su pertenencia a un grupo y los derechos colectivos, cuya titularidad recae en el grupo. Estos últimos son el objeto de este trabajo.

Ni la suma de los derechos individuales ni los derechos compartidos, aun cuando se relacionen con alguna característica sociológica o grupal, pueden llegar a constituir un derecho colectivo.⁴ Como ha señalado Yael Tamir, si el concepto de derechos colectivos ha de tener algún valor, es porque éste logra aumentar el alcance de nuestro discurso acerca de los derechos que existen.⁵ En este sentido, los *derechos diferenciales de grupo* no constituyen ninguna novedad frente al alcance de nuestro discurso acerca de los derechos que existen, pues esos derechos no son más que derechos individuales.

Will Kymlicka fue quien popularizó el concepto de '*group-differentiated rights*'.⁶ La proximidad que este concepto establece con el de 'derecho de grupo' o 'derecho colectivo' no es clara en sus escritos. Al referirse a la acomodación de la diversidad cultural, señala que "some forms of group difference can be only accommodated if their *members* have

⁴ Peter Jones, "Group rights and group oppression", *The journal of political philosophy*, 7 (1999) 4: 353-377, 354.

⁵ Yael Tamir, "Against Collective Rights", en *Multicultural Questions*, editado por Christian Joppke y Steven Lukes, 158-180 (Oxford: Oxford University Press, 1999), 165. En un sentido legal, las corporaciones pueden, en tanto personas ficticias, tener propiedades, hacer contratos o cometer delitos, pero las corporaciones no son un grupo, ellas son distintas de todos los miembros del grupo y del grupo mismo. Cf. Michael Hartney, "Some confusions Concerning Collective Rights", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 2 (1991) 4: 293 – 314, 306.

⁶ Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship – A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: clarendon Press, 1995), p. 45.

certain groups-specific rights”.⁷ Esto conduce a pensar que su uso del concepto de ‘derecho de grupo’ no es apropiado, pues con él parece referirse al derecho que poseen los miembros de las minorías culturales.⁸

En segundo lugar, debo mencionar dos características de los grupos. Primero, no todos los grupos tienen, ni les interesa tener, derechos morales colectivos. Un equipo de fútbol, una asociación sindical o una corporación, poseen derechos sobre la base de que son ficciones jurídicas, pero en ellos la pregunta por la responsabilidad moral es reducible a los individuos que los componen. Segundo, al hacer referencia a los derechos colectivos, es común pensar en los grupos culturales que poseen fuertes características definitorias, por ejemplo, los grupos étnicos.⁹ Si bien las demandas de derechos colectivos por parte de minorías

⁷ Ibíd.

⁸ Ibíd. 46. Sin embargo, Kymlicka también señala que los derechos diferenciales de grupo pueden ser concedidos a los grupos como un todo, pero, en este caso, tiene en mente derechos legales colectivos. Al respecto, consúltese su nota al pie de página 16, la cual aclara que el derecho poseído por el grupo como un todo se refiere a uno promulgado por las altas cortes. Kymlicka, Además, parece no querer reconocer la relación problemática que existe entre los derechos de grupo y los derechos individuales de los miembros. Las razones sobre las cuales Kymlicka desestima una relación problemática entre estos derechos se basan en su distinción entre protecciones internas y protecciones externas. Un grupo étnico o nacional puede hacer dos tipos de reivindicaciones: una reivindicación de un grupo contra sus propios miembros (*restricciones internas*) y una reivindicación de un grupo contra la sociedad en la que está englobado (*protecciones externas*). Ambas reivindicaciones tratan de hacer frente a la inestabilidad del grupo, pero respondiendo a dos fuentes distintas de dicha inestabilidad. La primera reivindicación está dirigida al impacto destabilizador del disenso interno, la segunda contra el impacto de las decisiones externas. Kymlicka cree que cuando los liberales tratan de promover la equidad entre los grupos, pueden y deben postular determinadas protecciones externas, pero deben rechazar las restricciones internas que limitan el derecho de los miembros de un grupo a cuestionar y a revisar las autoridades y prácticas tradicionales. En estricto sentido, estas protecciones externas es lo que se llama “derechos diferenciales de grupo”. Estos derechos no buscan postular ninguna primacía de las comunidades sobre los individuos, lo que hacen es reconocer a los individuos ciertos derechos en función de su pertenencia al grupo. Pero, el problema, es que la distinción entre restricciones internas y protecciones externas es profundamente problemática, lo cual no elimina la dicotomía entre derechos individuales y derechos de grupo.

⁹ Me refiero a los esfuerzos por establecer una serie de características definitorias para identificar, así, a los grupos-candidatos. Joseph Raz y Avishai Margalit, por ejemplo, a pesar de que dicen no señalar una serie de características definitorias de los grupos que son candidatos a tener el derecho colectivo de la autodeterminación, llegan a postular unas características que harían de esos grupos ‘grupos abarcadores’. “La autodeterminación de los pueblos”, en *La ética en el ámbito público*, Trad. María Luz Melon (Barcelona: Gedisa Editorial, 2001), pp. 138-159, p. 139. Por su parte, Daniel Bonilla ha criticado el ‘modelo antropológico indigenista’ que subyace a esa posición, pues ha invisibilizado a los indígenas urbanos al ‘encasillar’ su identidad a partir de cinco categorías: territorio ancestral, territorio rural, naturaleza salvaje, prácticas culturales atávicas y economía de subsistencia. “Indígenas urbanos y derechos culturales: los límites del multiculturalismo liberal”, *Rev. Direito GV* 7 (2011) 7: pp. 564-604.

nacionales ocupan un espacio importante en la discusión, existen otros grupos que demandan derechos colectivos, *v.g.*, inmigrantes, grupos LGBTI, víctimas de violencias, entre otros.¹⁰ Sin embargo, este trabajo no se ocupa específicamente de algún tipo de grupo. Por el contrario, busca evaluar el marco general desde el cual se aborda la plausibilidad de los derechos morales colectivos.

En tercer lugar, hay que decir algunas palabras con respecto al punto de vista desde el cual se desarrolla este trabajo. Perspectivas históricas y poscoloniales, posiciones comunitaristas y posturas revisionistas liberales, han tratado de responder al reto de la heterogeneidad que supone cualquier sociedad haciendo uso, de una u otra manera, de los derechos colectivos. El multiculturalismo liberal, en tanto filosofía liberal de la diferencia, tiene un lugar preponderante en el análisis que se lleva a cabo. Las razones para ello radican en que, por una parte, el liberalismo cuenta con una larga tradición que me persuade de su fortaleza como teoría política. Específicamente, el liberalismo presupone una concepción kantiana del agente moral autónomo con la cual estoy de acuerdo y que desarrollo en la primera parte de este trabajo. Por otra parte, el liberalismo constituye, en mi opinión, un claro esfuerzo por articular el ideal de la libertad individual en las sociedades políticas. Ha sido el liberalismo el que ha asumido la creencia en el pluralismo de valores y en la validez de ellos para construir sociedades distintas e, incluso, incompatibles.

Una vez planteadas estas tres precisiones sobre este trabajo, quiero señalar las partes que lo componen. En la primera parte, identifico los elementos básicos de la ‘la tradición liberal’ y la forma en la cual esa tradición se ha relacionado con los derechos. Allí sostengo que ha existido una asociación predominante entre los principios liberales y los derechos individuales, y que la valoración de las comunidades ha sido planteada desde la noción misma de derecho individual.

¹⁰ La demanda de derechos por parte de los grupos culturales ha estado asociada a los derechos de grupos diferenciados; sin embargo, es posible, y resulta pertinente, preguntar acerca de la posesión de derechos colectivos por parte de esas colectividades.

En la segunda parte, realizo un análisis de las propuestas de Charles Taylor y Miodrag Jovanović, las cuales buscan una justificación de los derechos morales colectivos que toman cierta distancia de los principios liberales. Taylor, a pesar de no ocuparse directamente de los derechos colectivos, defiende un derecho a la supervivencia cultural que, no obstante, puede interpretarse bajo los límites que imponen los derechos humanos individuales. Esto hace que su propuesta sea, después de todo, reducida a una defensa de los derechos humanos individuales. Jovanović, por su parte, basa su defensa de los derechos colectivos en el *value-collectivism*, la cual no solo tiene problemas para defender que existen intereses irreductibles poseídos por los grupos, sino que supone una concepción de los derechos colectivos difícil de sostener.

En la tercera parte, analizo la defensa de los derechos morales colectivos adelantada por Joseph Raz y continuada por Denise Réaume. Aquí sostengo que estos autores no logran demostrar que los derechos morales colectivos no sean, en últimas, derechos morales individuales. En ese sentido, el intento de justificación de los derechos morales colectivos adelantado desde una postura liberal no es llevado a cabo exitosamente. Raz es quien establece las bases para una teoría liberal de la justificación de los derechos colectivos, pero su concepción de estos derechos como derechos a bienes públicos posee varios problemas. Réaume, a pesar de realizar un importante avance sobre el entendimiento de la noción de bien público, no logra defender que los derechos a bienes públicos no sean, después de todo, derechos individuales.

Mi tesis es que las justificaciones de los derechos morales colectivos aquí analizadas no logran ofrecer un argumento que nos permita defender la plausibilidad de esos derechos. En este sentido, demandar derechos legales colectivos en virtud de unos presuntos derechos morales colectivos es algo que, de acuerdo a mi análisis, no encuentro justificado. Los derechos legales colectivos solo pueden ser entendidos como ficciones jurídicas que permiten el tratamiento de algunos grupos desde su personería legal, pero sobre los cuales no recaen preocupaciones morales. Esto también significa que las demandas de derechos

legales que hacen diferentes grupos, en virtud de derechos morales, es algo carente de justificación.

Si bien mi conclusión es escéptica frente a estos esfuerzos por justificar los derechos colectivos, el hecho de que este trabajo solo revise tales defensas constituye una limitación importante a mi conclusión. Otros esfuerzos justificatorios deben ser revisados, pues el uso frecuente de estos derechos en los contextos políticos y jurídicos debe estar apoyado por razones plausibles.

El texto se desarrolla en tres apartados con algunas subdivisiones. I PARTE: (1) El liberalismo, (2) Libertad individual y derechos individuales. II PARTE: (3) Charles Taylor y el derecho a la preservación cultural, (4) El valor de las comunidades. III PARTE: (5) Joseph Raz y los derechos colectivos como derechos a bienes públicos (6) derechos colectivos como derechos a *bienes participatorios* y (7) Derechos individuales a bienes participatorios.

I PARTE

1. El liberalismo

El liberalismo en singular no existe. Diversos argumentos políticos y filosóficos, posturas y concepciones similares acerca de la vida social y cultural del hombre suelen ser agrupados bajo el nombre ‘liberalismo’. Steven Wall, por ejemplo, se refiere al liberalismo como una etiqueta que refiere a múltiples tradiciones políticas. Para él, el liberalismo puede referirse tanto a la historia de un conjunto de movimientos políticos y los argumentos asociados con ellos, así como a un continuo programa de investigaciones en la filosofía política contemporánea.¹¹

En el mismo sentido, Michael Freeden habla de *liberalisms*, en plural; “Una amplia familia que exhibe similitudes como diferencias”.¹² En las preocupaciones de Freeden está trazar un mapa bajo el cual resulte posible ubicar y rastrear las características de diferentes liberalismos. Tres modelos de análisis pueden ser distinguidos en la propuesta de Freeden: Un *modelo histórico contextual*, uno *ideológico-morfológico* y otro *analítico filosófico*.

Bajo el *modelo histórico contextual*, Freeden resalta la pretensión liberal de una continua mejora de la condición humana en el curso de un gradual y constante proceso marcado por cinco tesis: (i) Restricción del poder político y protección de derechos individuales; (ii) interacciones económicas y de libre mercado que benefician a las personas en el intercambio de mercancías; (iii) progreso constante del ser humano que permite el desarrollo de las capacidades sin que perjudiquen a los otros; (iv) interdependencia mutua y bienestar regulado por el estado en procura de la libertad y prosperidad de los individuos; (v) reconocimiento de la diversidad de estilos de vida de los grupos y el direccionamiento hacia sociedades más plurales y tolerantes. Estas cinco tesis actúan como capas que,

¹¹ Steven Wall, “Introduction”, en *Companion liberalism*, editado por Steven Wall, 1-18 (Cambridge University Press, 2015), p. 1.

¹² Michael Freeden, *Liberalism: a Very Short Introduction* (Cambridge University Press, 2015), p. 37. Todas las traducciones son mías.

sometidas a un reordenamiento mutuo, pueden desaparecer u oscurecerse en cualquier momento, dando lugar a diversas conclusiones acerca de lo que significa ser un liberal y cómo el liberalismo ha navegado históricamente a través de ellas.¹³

El *modelo analítico filosófico*, según Freeden, se caracteriza por su pretensión de establecer los principios de la buena vida que todo ser razonable debe adoptar. Se trata de una construcción ética abstracta de la deseable conducta humana que, aislada del contexto de las riñas políticas y las contingencias, presenta estándares éticos unificados que sociedades civilizadas, si lo piensan, deben sostener. Freeden critica que este modelo, al aislarse del contexto y no tomar en cuenta las limitaciones temporales y culturales, vuelve la realización de esos ideales algo muy problemático. Uno de los puntos críticos de la pretensión *analítico filosófica*, señala Freeden, radica en que la asignación de la responsabilidad individual en nombre de la autonomía y autodeterminación deja por fuera las redes sociales que los mismos liberales identifican como vitales para la autorrealización de las personas.

Bajo un *modelo ideológico-morfológico*¹⁴ el liberalismo es concebido como un intrincado campo de significados que poseen una morfología conceptual identificable que pretende justificar, rechazar o cambiar los acuerdos sociales y políticos de una comunidad política. Freeden cree que en el centro del liberalismo existen siete conceptos políticos que interactúan entre sí: libertad, racionalidad, individualidad, progreso, sociabilidad, interés general y un limitado y justificado uso del poder.¹⁵ Cada uno de estos conceptos abarca una serie de concepciones diferentes que no solo hacen posible, sino inevitable, que haya permutaciones en el liberalismo. Un enfoque morfológico del estudio del liberalismo devela

¹³ *Ibíd.*, p. 101-106. La metáfora de las hojas superpuestas resulta particularmente útil para entender las diversas conclusiones a las que puede llegar el liberalismo. *Cf.* 105-106.

¹⁴ “Ideológico-morfológico” porque la estructura interna de la ideología se concibe como un aspecto vital de su análisis. Así, los significados transmitidos por una ideología reflejan las relaciones entre los conceptos que alberga. *Cf.* Michael Freeden, *Ideology: A very short introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2013), cap. IV.

¹⁵ Freeden, *Liberalism: a Very Short Introduction*, 60-63; También en Michael Freeden, “Liberalism”, en *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, editado por Gerald Gaus and Fred D` Agostino, (New York, London: Routledge, 2013), 238.

que existen patrones típicos de argumentación y configuraciones de los conceptos políticos empleados.¹⁶ Uno de esos patrones, se puede llegar a decir, es la importancia que se concede a la libertad individual.¹⁷

Estos modelos de análisis del liberalismo ofrecido por Freedén, pueden ser concebidos como una ruta metodológica para emprender una investigación en torno al liberalismo. El propio Freedén opta por hacer una caracterización del liberalismo que sigue el modelo *ideológico-morfológico*. Bajo este modelo, se traza un objetivo explicativo del liberalismo en el que la cultura, las emociones y los hechos históricos, cobran relevancia en su caracterización.

En contravía a la posición defendida por Freedén, en este trabajo se asume que el liberalismo debe ser una teoría política enteramente justificatoria, muy cercana del modelo de analítico-filosófico que Freedén critica. Esto significa que la organización de los diversos conceptos políticos debe estar no solo basada en razones, sino que debe tener un carácter normativo. Así, resulta relevante la distinción entre querer explicar *cómo están* organizados los diversos conceptos políticos en un sistema liberal y querer decir *cómo deberían* ser organizados dichos conceptos.

Gerald Gaus expresa su preocupación acerca de que no se pueda ofrecer una teoría del liberalismo diciendo que “para estudiantes del pensamiento político, será importante e

¹⁶ Freedén define la ideología política como un conjunto de ideas, creencias, opiniones y valores que 1. Exhibe un patrón recurrente, 2. Es seguida por grupos relevantes, 3. Compite por la formulación y el control de planes en materia de políticas públicas, y 4. Lo hace con el fin de justificar, oponerse o cambiar las bases y los acuerdos sociales y políticos de una comunidad política. Las ideologías están integradas por conceptos que están indeterminados semánticamente, pero que adquieren valor según las contingencias políticas y sociales de determinada sociedad. Así, todos los liberalismos pueden llegar a acuerdos acerca de la importancia de la libertad, pero diferir en cuanto al significado de este concepto. Por ejemplo, la idea de libertad negativa, entendida como resultado ideológico, surgió como propuesta de la mitad del siglo XX al reaccionar a los regímenes totalitarios opresivos.

¹⁷ “Lo que hemos dado en llamar liberalismo no sería ya liberalismo si no situase la libertad y el progreso en el centro de sus preocupaciones, como mínimo necesario, cuando no suficiente, para el mantenimiento de lo que se conoce como liberalismo. Este argumento puede parecer circular, pero simplemente reproduce la lógica circular del juego del lenguaje. Y refleja asimismo un uso empírico e histórico sostenidos”. Freedén, *Ideology: A very short introduction*, 62.

interesante si, digamos, el movimiento político conocido como ‘liberalismo’ se torna en algo racionalmente defectuoso”.¹⁸ La idea de fondo está en que, como seres racionales, busquemos creencias que nos den un sentido de mundo y las creencias inconsistentes no pueden hacerlo.

Si el liberalismo no es simplemente una ideología –un fenómeno social o político que merece ser estudiado- sino una *teoría política* que compite por nuestra lealtad y que busca guiar nuestras acciones, esta debe ser plausible; y para ser plausible, ella debe ser internamente consistente.¹⁹

En lugar de una teoría política ideológica, Gaus defiende una teoría política justificatoria del liberalismo. Se trata de una teoría que, a diferencia de la ideológica, busca *justificar* una organización específica de las diferentes interpretaciones de los conceptos políticos a través de argumentos conectados a conceptos como libertad, poder, igualdad, justicia, etc. Así, la diferencia entre una teoría política justificatoria y una teoría política ideológica del liberalismo radica en que la primera manifiesta un claro compromiso con la justificación racional de la organización de las diversas interpretaciones de los conceptos políticos; la segunda, por el contrario, cree que dicha organización se da de maneras que no son necesariamente consistentes y en la que intervienen elementos como las contingencias históricas, los cuales escasamente se pueden justificar en contextos argumentativos. Si el liberalismo es asumido como un mapa que orienta nuestra vida social, las inconsistencias y creencias no justificadas deberían ser eliminadas de nuestra guía práctica.²⁰

¿Cuál es, entonces, el punto de toque de la justificación de los diversos conceptos políticos? Como ha defendido el mismo Gaus, el liberalismo está basado en lo que llama ‘El principio liberal fundamental’ (*the fundamental liberal principle*), el cual sostiene que:

¹⁸ Gerald Gaus, *Political Concepts and Political Theories* (Colorado: Westview Press, 2000) 36.

¹⁹ *Ibíd.*, 38

²⁰ En este sentido, el liberalismo busca ser una teoría que no busca simplemente convencer o persuadir, sino que quiere proveer razones estando libre de inconsistencias internas. Una teoría que, si bien reconoce las limitaciones del pensamiento humano, se basa en no ser escéptico a la búsqueda de una mejor respuesta.

- (I) Una persona no está bajo ninguna obligación permanente de justificar sus acciones.
- (II) La interferencia con, o la restricción de, la acción de otro requiere justificación; la interferencia o restricción injustificada es injusta, y por tanto moralmente errónea.²¹

Gaus está de acuerdo con la tradición liberal en filosofía política y moral que sostiene que cada persona tiene una demanda moral a actuar como ella quiera hasta que alguna justificación es ofrecida para limitar su libertad. Este principio viene a servir como regulador del discurso justificatorio acerca de la moralidad de la acción y ata la culpa moral a la pérdida de la justificación requerida: Me está permitido actuar sin justificación a menos que tenga una carga justificatoria por la cual deba responder (la necesidad de justificar mi acción dado que interfiero o restrinjo la acción de otra persona). La no justificación de mi acto puede ser motivo de condena del mismo.

La idea básica, entonces, es que la libertad de vivir la propia vida como uno elige es el punto de referencia o presunción; desviaciones a esa condición –donde usted exige que otro viva su vida según sus juicios- requiere de una justificación adicional. Y si esas exigencias no pueden ser justificadas, entonces estamos comprometidos a tolerar esas otras formas de vivir.²²

En tanto que el *principio liberal fundamental* implica la posibilidad de vivir nuestra propia vida, la diversidad de formas y estilos de vida es un presupuesto fundamental del liberalismo. Los individuos son libres de escoger qué vida llevan y toda limitación a esas formas de vida debe ser justificada. Una sociedad liberal es, entonces, aquella que no solo

²¹ Gerald Gaus, "The Place of Autonomy within Liberalism" en *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, editado por John Christman and Joel Anderson, 272-306 (Cambridge, Cambridge University Press, 2005), 274: "(I) A person is under no standing obligation to justify his actions. (II) Interference with, or restriction of, another's action requires justification; unjustified interference or restriction is unjust, and so morally wrong."

²² Gerald Gaus, *Justificatory Liberalism: an Essay on Epistemology and Political Theory* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), 165.

defiende, sino que, incluso, promueve la multiplicidad de opciones de vida para sus individuos. Múltiples formas de vida significan múltiples opciones de vida. El hecho de que la carga justificatoria descansa sobre quienes quieren limitar mis opciones constituye un punto de partida que promueve el ejercicio de la libertad.

Sin embargo, al interior de la tradición liberal, esta presunción en favor de la libertad ha sido interpretada de diversas formas. Erick Mack y Gerald Gaus han señalado algunos puntos que, a pesar de generar desacuerdos, pueden ser planteados como las líneas generales que dan cierta unidad a la doctrina liberal. A continuación, resumo estos puntos, pues ellos establecen lo que mínimamente habría de esperarse de una teoría de los derechos colectivos que sea liberal.²³

1. La tradición liberal sostiene un individualismo normativo y ontológico. Es la vida individual, su bienestar y preferencias, lo que posee suprema importancia. Además, son los individuos, en última instancia, los objetos de valor, no los grupos, las razas o las naciones. Los únicos agentes reales y verdaderos poseedores de derechos y responsabilidades son los individuos.
2. El individualismo normativo es concebido como una defensa contra las interferencias en la vida de las personas. Las preferencias individuales que alguien pueda tener no justifican deberes morales que requieran que algún individuo haga a un lado sus objetivos.
3. El núcleo de las normas políticas y jurídicas se encuentra en la libertad individual. Si bien cada individuo puede plantearse sus propios propósitos y metas, difícilmente estos pueden ser un asunto de derechos. Es la libertad individual, la libertad de proyectar y realizar mis propios objetivos sin interferencia de otros, lo que legítimamente puede ser reclamado como derecho. Además, la libertad es una

²³ Erick Mack y Gerald Gaus, "Classical Liberalism and Libertarianism: The liberty Tradition", en *Handbook of Political Theory*, editado por Gerald Gaus y Chandran Kukathas, 115-130 (London: SAGE Publications, 2014).

exigencia modesta en tanto que, todo lo que parece requerir, es que se me deje solo en las actividades que emprendo individual o colectivamente.

4. El respeto por la libertad individual requiere un respeto por la propiedad que ha sido adquirida en formas que no infringen la igual libertad de otros. La adquisición pacífica de la propiedad, el respeto por el producto del trabajo, el aseguramiento de la propiedad y la creación de las condiciones para la prosperidad económica, son algunos aspectos discutidos bajo la idea del respeto por la propiedad.
5. Un orden social deseable consiste en una asociación de individuos donde cada uno tiene fines legítimos, los cuales no necesariamente son objetivos comunes compartidos. Tal sociedad no es una empresa compartida en la cual el orden es logrado a través de una devoción a objetivos colectivos. Más bien, todos los individuos se encuentran sujetos a leyes que protegen y facilitan que los propios fines y objetivos sean perseguidos y logrados.
6. Es más deseable un orden social que ha sido el resultado de las propias decisiones de los individuos. Con ello, los individuos asumen las ventajas o desventajas del orden social, lo cual permite que sean ellos mismos quienes asuman el costo de sus propias decisiones.
7. El uso lícito de la coerción está limitado a anular las infracciones de los derechos. Así, los usos de la fuerza dirigidos a usurpar la propiedad o a esclavizar, son ilícitos. Nuevos usos de la fuerza tienen la carga de la prueba y, en todo caso, se debe demostrar que aún queda espacio para la libertad individual.
8. En la tradición liberal, las instituciones políticas están autorizadas a hacer uso de la fuerza y pueden, legítimamente, amenazar y usarla contra sus ciudadanos. No obstante, su uso de la fuerza es legítimo si y solo si está dirigido contra aquellas acciones que anulan los derechos a la libertad y propiedad de las personas.
9. La tradición liberal rechaza una supuesta distinción entre una moralidad que aplica a individuos y una que aplica a las instituciones públicas. Todo tipo de circunstancias pueden dejar a un individuo como responsable de sus actos.

10. La idea de la libertad se expresa en la afirmación de que: *A* está, legítimamente, bajo la fuerza individual o institucional de *C*, si y solo si esa fuerza previene que *A* dañe a *B*, o anula algún daño que *A* ha infligido a *B*.
11. La tradición liberal rechaza una supuesta distinción entre la libertad personal y la libertad económica. Para esta tradición, en todas las dimensiones importantes de la vida humana, el orden deseable tiende a emerger del ejercicio de la libertad individual. Esto es preferible a la imposición de acuerdos o estructuras ya determinadas.
12. Quienes apoyan la tradición liberal creen que, incluso cuando algunas formas de la autoridad política sean necesarias y estén justificadas, existe una tendencia a infringir las libertades individuales y a hacer un uso ilegítimo del poder. Un liberal es alguien que condena y se resiste a tales usos desmedidos del poder.

Estos puntos pueden parecer demasiado generales y problemáticos; no obstante, este trabajo pretende ofrecer un análisis de la justificación de los derechos morales colectivos a la luz de una concepción amplia de lo que mínimamente cabría esperar de cualquier teoría liberal, y no de una teoría liberal particular. En la siguiente sección, expongo la forma en que la articulación de la libertad individual con los derechos individuales, ha dejado por fuera de las teorías liberales el concepto de derechos colectivos.

2. Libertad individual y derechos individuales

La creencia de que la libertad individual es fuente de justificación de lo moralmente valioso cuenta, desde el siglo XVII, con una larga tradición. Desde la ilustración, el individuo se ha concebido con la capacidad de auto-proyectarse desde sí haciendo comprensible su libertad, lo cual resultó decisivo frente a la forma de entender el mundo.²⁴

²⁴ La *polis* griega y la aldea medieval resolvieron el ejercicio de la libertad y lo moralmente valioso como algo supeditado a la comunidad. Una comparación frente a las formas de entender la libertad entre el mundo antiguo y el moderno se encuentra en Benjamin Constant (1819) “De la libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos”, *Escritos Políticos*.

Kant entendió el problema a partir de la autonomía. Para él existe un fundamento práctico capaz de determinar suficientemente a la voluntad independientemente de toda fuerza causal de las inclinaciones. Dicho fundamento práctico reside en la razón, concebida ésta como causa de determinación de la voluntad. Debido a ese poder de la razón nos comprendemos como seres para los cuales los principios racionales pueden ser causa del actuar. De este modo, la evaluación de las acciones del hombre puede no radicar en factores externos a la razón misma, sino basarse en, como dice Kant, “una ley de la razón en virtud de la cual se considera la misma razón como causa que podía y debía haber determinado de modo distinto el comportamiento del hombre”.²⁵

Desde la autonomía, la ecuación resultaba relativamente sencilla: en la medida en que los seres humanos pueden determinar su voluntad con base en razones, la razón debe legislar con principios de carácter universal. Los individuos pueden construir, perseguir y criticar sus propias concepciones de la vida buena, todo ello dentro de una sociedad política orientada a la coordinación de las libertades en términos de equidad e imparcialidad. Esta postura, que puede ser reconocida como abiertamente liberal, representa un enorme atractivo: cada individuo tiene sus propios horizontes de sentido y lo que cabe esperar es que la sociedad política en la que se sitúa no se los limite.

El liberalismo ha concebido la coordinación de las libertades individuales desde los derechos civiles y políticos. En tanto que los individuos coordinen sus libertades, se reconozcan como iguales y acepten principios que regulen la sociedad, ha de surgir una sociedad libre y justa. Dicha sociedad se encarga de garantizar ciertas libertades básicas a los individuos, de tal

²⁵ Emanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Pedro Ribas. (México: Taurus, 2006) (B 582– 83). El *principio liberal fundamental* que está a la base del liberalismo presupone una concepción kantiana del agente moral autónomo. Dada una plausible concepción internalista de las razones para la acción, el *principio liberal fundamental* presupone que hay razones para actuar que no son instrumentales y que los agentes racionales actúan con base en las mejores razones. Esto es así puesto que el *principio* es incompatible con un mundo donde todas las razones para actuar sean instrumentales. El *principio* es inteligible solo si los individuos tienen la capacidad de ser guiados por una razón práctica que no derive de promocionar sus intereses particulares u objetivos de vida. Siguiendo a Kant, solo porque somos conscientes de las demandas de la moralidad sabemos que podemos ser guiados por razones para la acción que no derivan de nuestros intereses –esto es, poseemos autonomía moral. Cf. Gaus. “The Place of Autonomy within Liberalism”, 272- 306.

forma que participen y tomen decisiones, sea individual o colectivamente. La forma en que la sociedad garantiza las libertades es asignando derechos individuales y estableciendo instituciones encargadas de garantizar el cumplimiento correlativo de deberes.²⁶

Como ha señalado Jeremy Waldron, los derechos individuales tienen una correlación con la presunción de la capacidad racional de los individuos: “las teorías liberales modernas consideran que las estructuras e instituciones de una sociedad deben ser justificables para los individuos que las componen y, en ese sentido, deben responder adecuadamente al tribunal de la razón individual”.²⁷ Los derechos individuales son una de esas instituciones que, precisamente, comparecen adecuadamente al tribunal de la razón individual, pues estos derechos protegen los intereses de individuos. A este respecto, Waldron afirma:

Por su naturaleza, una teoría de los derechos es una teoría individualista. Los derechos pretenden asegurar bienes para los individuos: es una consecuencia elemental de su forma lógica. Un derecho es siempre un derecho de alguien, y nunca intentamos proteger algo como un asunto de derechos a menos que haya algún individuo o individuos cuyos derechos estén en juego.²⁸

Bajo esta interpretación de los derechos, todos los derechos son, o bien de individuos, o bien susceptibles de ser reducidos a derechos individuales. Allan Buchanan, por ejemplo, al realizar un análisis de las críticas comunitaristas al liberalismo, muestra cómo los derechos individuales, en su opinión, responden adecuadamente a los reclamos comunitaristas. Al hacerlo así, Buchanan busca mostrar cómo una justificación no individualista de los derechos individuales termina evidenciando que estos derechos protegen y valoran las

²⁶ En términos similares, Joel Feinberg afirma que “El rol del Estado, de acuerdo con el liberalismo, es proteger los derechos de los individuos, solos o en asociación, perseguir sus propias visiones del bien, libre de interferencias injustas por parte de otros” *Harmless Wrongdoing, The moral Limits of the Criminal Law* (New York: Oxford University Press, 1990), 108. También véase *sección 1* de este trabajo.

²⁷ Jeremy Waldron, “Nonsense Upon Stilts? -A Reply” en *Nonsense Upon Stilts?* editado por Jeremy Waldron (London, New York: Methuen, 1986), 183.

²⁸ *Ibíd.*, 185.

comunidades.²⁹ Así, por ejemplo, los derechos individuales pueden ser interpretados en clave de valoración comunitaria en, al menos, los siguientes cuatro puntos:

- I) Los derechos individuales a la libertad religiosa, el pensamiento, la expresión y asociación, facilitan cambios racionales y no violentos al interior de las comunidades, así como la creación de unas nuevas. De esta forma, individuos insatisfechos con sus comunidades pueden presionar cambios, incluso cuando la mayoría no esté de acuerdo. Además, si la necesidad humana por las comunidades es tan fuerte como los comunitaristas creen, entonces, uno debería desear el surgimiento y florecimiento de nuevas comunidades.
- II) Los derechos individuales permiten la protección de los intereses de la comunidad de una manera menos traumática que si se tuviera que someter cada acción a un proceso de decisión colectiva: “Un derecho de grupo, un derecho adscrito a la comunidad en lugar que a los individuos, tendría que ser invocado a través de procesos oficiales que implican procedimientos de decisión colectiva de algún tipo. El costo de ejercer derechos de grupo puede ser, por tanto, considerablemente alto y el proceso de hacerlo más oneroso”.³⁰
- III) Los derechos individuales no motivan los abusos que sí podrían motivar los derechos de grupo. Estos últimos necesitan de una estructura política que crea jerarquías y abren la posibilidad a oposiciones entre los intereses de los líderes y los miembros del grupo.

²⁹ Buchanan resume las críticas del comunitarismo al liberalismo en los siguientes cuatro puntos:

- I. El liberalismo subestima, abandona y socava la comunidad, siendo ésta un ingrediente fundamental e irremplazable de la buena vida para los seres humanos.
- II. El liberalismo subestima la vida política al verla solo como un bien instrumental, al hacerlo así no ve la importancia fundamental de una completa participación en la comunidad política para la vida buena de los seres humanos.
- III. El liberalismo no provee, o lo hace insuficientemente, una adecuada explicación de la importancia de ciertos tipos de obligación y compromisos que, no siendo elegidos explícitamente ni comprometidos mediante contratos, se tienen con las familias y el país.
- IV. El liberalismo presupone una defectuosa concepción del yo. Se equivoca al no reconocer que el yo está ‘incrustado’ y parcialmente constituido por compromisos comunales y valores que no son objeto de elección. “Assessing the Communitarian Critique of Liberalism,” 852-853.

³⁰ *Ibíd.* 863.

- IV) Los derechos individuales son antipaternalistas en una forma en que los derechos de grupo no lo son. Mientras que un individuo puede decidir si hace uso de su derecho o no, aun cuando el grupo decida mejor, se trataría del control de tales derechos por parte del grupo. El comunitarismo tendría que demostrar que los derechos de grupo proveen una protección superior para la comunidad en comparación con la ventaja acumulada que supondrían los derechos individuales.

La estrategia de Buchanan de ofrecer una justificación no individualista de los derechos individuales, descansa en la presunción según la cual existe una diferencia entre el liberalismo político y el liberalismo comprensivo. Al respecto, hay que decir que se trata de dos posiciones difícilmente delimitables al interior de una teoría política. El liberalismo político insiste en que la articulación y defensa de un conjunto de compromisos liberales dados para una sociedad, no deberían depender de ninguna teoría acerca de lo que le da valor a la vida humana. El liberalismo comprensivo, por su parte, sostiene que es imposible defender adecuadamente o elaborar compromisos liberales, excepto, apelando a profundos valores y compromisos asociados a una filosofía general o comprensiva.³¹ Pues bien, Buchanan dice ofrecer su justificación de los derechos individuales acudiendo solo al liberalismo político. Pero, al hacerlo así, termina convirtiendo las críticas comunitaristas en un problema de técnica jurídica y transita por un territorio donde, difícilmente, evita apelar a teorías comprensivas que defiendan sus posturas.³²

La razón por la cual los derechos individuales resultan atractivos, radica en que obedecen a una lógica sencilla. Los derechos, en tanto conllevan deberes correlativos, siempre implican una limitación de las libertades de los individuos. Pero la justificación o no de dicha limitación siempre está en función de que ella pueda coordinar las libertades, de tal forma

³¹ Jeremy Waldron, "Liberalism, political and comprehensive", en *Handbook of Political Theory*, editado por Gerald Gaus y Chandran Kukathas, 89-99, (London: SAGE Publications, 2014), 91.

³² Buchanan tendría que decir por qué buscar una justificación no individualista que, no obstante, nos sitúa en el individualismo normativo y ético.

que las restricciones redunden en beneficio de las libertades individuales. Los derechos individuales constituyen, así, una apuesta por la coordinación y maximización de las libertades de los individuos que integran una sociedad política.

Pero si la idea de derechos individuales resulta tan persuasiva, ¿por qué hablar de derechos colectivos? ¿No son todos los derechos, al fin y al cabo, derechos individuales? ¿Qué razones nos llevan a querer hablar de derechos colectivos? En la siguiente parte de este trabajo analizo las razones por las cuales los derechos colectivos pueden ser demandados sobre la base de que se trata de derechos morales.

II PARTE

El término ‘multiculturalismo’ describe una particular forma de responder al reto de la diversidad en la sociedad. Si bien un rasgo común al multiculturalismo es el rechazo a la idea de asimilación cultural, no existe un consenso acerca de qué es lo que una sociedad multicultural requiere. Desde la introducción paulatina de pequeños cambios en las instituciones políticas y sociales, hasta grandes transformaciones sociales han sido propuestos.

Desde el ámbito de los derechos, el multiculturalismo ha respondido al reto de la diversidad a través de los llamados *derechos diferenciados de grupo* y los derechos de grupo propiamente dichos. Los derechos diferenciados de grupo, como ya mencioné, no constituyen una asimilación adecuada al concepto de derechos de grupo. Con respecto a los derechos de grupo o derechos colectivos, hay que distinguir dos abordajes o estrategias que se han planteado para justificarlos.

En una primera estrategia, Charles Taylor y Miodrag Jovanović ocupan el papel principal. Taylor, a pesar de no ocuparse directamente de los derechos colectivos, defiende un derecho a la supervivencia cultural que, no obstante, puede interpretarse bajo los límites que imponen los derechos humanos individuales. Jovanović, por su parte, basa su defensa de los derechos colectivos en el *value-collectivism*, la cual no solo tiene problemas con los principios liberales, sino que es inconsistente internamente. Estos dos autores comparten la característica de querer justificar los derechos colectivos apelando a una valoración de la comunidad que, dadas ciertas circunstancias, como en el caso de Taylor, puede estar por encima de los intereses de los individuos.

En una segunda estrategia, Joseph Raz y Denise Réaume tienen el papel principal. Raz es quien establece las bases para una teoría liberal de la justificación de los derechos colectivos, pero su concepción de estos derechos como derechos a bienes públicos no es

llevada a cabo con éxito. Réaume, a pesar de realizar un importante avance sobre el entendimiento de la noción de bien público, no logra defender que los derechos a bienes públicos no sean, después de todo, derechos individuales.

A continuación, en esta segunda parte del trabajo, me detengo en la primera estrategia. Aquí expongo de qué manera se ha configurado la valoración que hacemos de las comunidades y la forma particular en la que Taylor y Jovanović abordan dicha valoración desde los derechos colectivos.

3. Charles Taylor y el derecho a la preservación cultural

Al exponer su política del reconocimiento, Charles Taylor brinda elementos que nos permiten comprender el valor de las comunidades como el trasfondo colectivo que hace posible la naturaleza dialógico-narrativa de la identidad humana. Si ese trasfondo colectivo, al cual podemos llamar ‘cultura’, debe ser objeto de preservación o no, en tanto bien social irreductible, es un asunto problemático que, no obstante, nos deja con una comprensión más adecuada del valor de las comunidades para la vida humana. En esta sección quiero exponer las líneas generales de la argumentación que rodea la política de reconocimiento de Taylor, persiguiendo una comprensión más favorable del papel de las comunidades en la vida de los individuos.

En el siglo XIX hubo una tendencia a radicalizar la dicotomía individuo-comunidad, pero pronto disciplinas como la psicología y la sociología avanzaron hacia una comprensión recíproca de estas dos categorías. George H. Mead, desde el campo de la psicología, encaminó sus esfuerzos en esa dirección. Su tesis de que el individuo, como persona autoconsciente, solo es posible sobre la base de su pertenencia a la sociedad, permitió comprender que no resulta posible llegar a ser consciente de la propia individualidad sino a través de un despertar gradual de la autoconciencia que interioriza las especificaciones del grupo social. En palabras de Mead:

El individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino solo indirectamente, desde los puntos de vista particulares de los otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social, en cuanto un todo, al cual pertenece. Porque entra en su propia experiencia como persona o individuo, no directa o inmediatamente, no convirtiéndose en sujeto de sí mismo, sino solo en la medida en que se convierte primeramente en objeto para sí del mismo modo que otros individuos son objetos para él o en su experiencia, y se convierte en objeto para sí solo cuando adopta las actitudes de los otros individuos hacia él dentro de un medio social o contexto de experiencia y conducta en que tanto él como ellos están involucrados.³³

El individuo se plantea, entonces, como la contrapartida del grupo social del cual forma parte. Incluso sus propias acciones, lo que viene a ser el ejercicio de su libertad, son determinadas, en parte, tanto por las expectativas de las acciones de los otros individuos particulares como por las expectativas del grupo social como un todo. A esta organización de las actitudes de quienes están involucrados en el mismo proceso, Mead le llama 'el otro generalizado'.³⁴ Es a través de ese otro generalizado que el individuo se convierte en un reflejo individual del esquema sistemático general de la conducta social o de grupo en la que ella y los otros están involucrados.³⁵

No hay quien sensatamente pueda negar que el grupo social donde se desenvuelve el individuo sea un factor decisivo para la constitución de la individualidad. Sin embargo, el problema radica en la forma cómo se ha venido a configurar en términos políticos dicha constitución. Es Taylor quien, a partir de un análisis histórico del desarrollo del concepto de dignidad e identidad, arroja una comprensión histórica del problema con consecuencias políticas prácticas. Como resultado de su análisis, Taylor ve que, por un lado, ha existido

³³ George H. Mead, *Espíritu, Persona y Sociedad*, Trad. Florial Mazía, (España: Paidós, 2010), 170.

³⁴ *Ibíd.*, 184.

³⁵ *Ibíd.*, 188.

una tendencia al atomismo en la política del liberalismo, pues esta política ha considerado que todos los bienes no han de ser más que bienes individuales. Aunque problemática, la defensa de la cultura como bien social irreductible será su propuesta. Por otro lado, Taylor ve que, en la esfera pública, dos políticas diferentes han tratado de afrontar el problema del reconocimiento: la del universalismo y la de la diferencia. A partir de la crítica a la primera, Taylor plantea la necesidad de una política de la diferencia, la cual es posible a partir de la defensa y legitimidad de los intereses de los individuos situados en contextos comunitarios.

A pesar de que Taylor no aborda el concepto de derechos colectivos, una consecuencia de su crítica al ideal de neutralidad y su defensa de la preservación cultural hacen pensar que una política de la diferencia no solo requiere de derechos diferenciales de grupo, como cree Kymlicka, sino también de derechos colectivos que procuren la preservación cultural se hacen necesarios. Estos derechos involucran medidas restrictivas que, de acuerdo a los contextos políticos, pueden estimarse como necesarias para garantizar la viabilidad futura de la comunidad.

A continuación, primero abordo la relación que existe entre reconocimiento e identidad y cómo las luchas por el reconocimiento vinieron a configurarse a partir de dos cambios: el desplome del honor y la reinterpretación de la identidad a finales del siglo XVIII. Después expongo dos tipos de política que han tratado de satisfacer las demandas de reconocimiento y cómo una de ellas, la política de la diferencia, constituye un paso importante en la valoración de las comunidades y sus culturas como bienes irreductibles a intereses individuales.

3.1 Reconocimiento e identidad

Entre el *reconocimiento* y la *identidad* existe una relación de dependencia que no siempre es atendida ni comprendida en la política contemporánea. La tesis es que la identidad

depende, en gran medida, del reconocimiento. Identidad y reconocimiento resultan importantes en la medida que, por un lado, la identidad es un elemento constitutivo de lo que es un ser humano, constituye quiénes somos, de dónde vinimos.³⁶ Pero, por otro lado, si no se reconocen dichas identidades, se socava lo que constitutivamente se es, produciendo un daño y deformación sobre las personas.

La preocupación por la identidad y el reconocimiento es un fenómeno moderno que no siempre interesó. Taylor identifica dos cambios que, en su opinión, condujeron a esa preocupación. El primero consistió en el desplome de las jerarquías sociales que solían ser la base del honor. El segundo consistió en la interpretación que se hizo de la identidad individual a finales del siglo XVIII.

Respecto al primer cambio, encontramos que el honor, entendido como *preferences*, estaba arraigado a las antiguas jerarquías sociales. El reconocimiento estaba, de cierta forma, garantizado *a priori*. Con el advenimiento del mundo moderno, las ideas de igual y universal condición de los seres humanos hicieron que el concepto de *honor* fuera reemplazado por el de *dignidad*. Respecto al segundo cambio, a finales del siglo XVIII la identidad individual fue interpretada como *identidad individualizada*. Esta última trata del ideal de autenticidad según el cual el individuo encuentra en sí mismo, en una especie de voz interior, la fuente de lo que él es. Rousseau y Herder fueron decisivos en este cambio. El primero insistiendo en la idea de que la recuperación moral depende de un auténtico contacto moral con nosotros mismos. El segundo, profundizando en la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo particular de *ser* humano. Este segundo cambio dio lugar a la idea de *autenticidad* entendida como el hecho de que

no debo moldear mi vida según los requerimientos de la conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar el modelo de acuerdo al cual vivir fuera de mí mismo. Sólo

³⁶ Charles Taylor, *El Multiculturalismo y la 'Política del Reconocimiento'* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993), 54.

puede encontrarlo adentro. Ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que sólo yo puedo articular y descubrir. Y al articularla, también estoy definiéndome a mí mismo.³⁷

Al igual que en Mead, para Taylor no existe algo que pueda ser llamado 'generación interna' de la identidad interpretada monológicamente. Existe un rasgo decisivo de la vida humana que ha sido descuidado por la filosofía moderna: su carácter fundamentalmente *dialógico*. A este descuido se refiere Taylor al criticar el atomismo imperante en las doctrinas políticas que conciben las sociedades en función de fines que son primariamente individuales. Se trata, en resumen, de que se atribuyen derechos a los individuos, pero se niega, al mismo tiempo, la misma jerarquía a un principio de pertenencia.³⁸

Este carácter dialógico de la vida humana resulta particularmente importante para entender la relación entre identidad y reconocimiento. Es a partir del contacto con otros significantes, en la actividad dialógica, que construyo los lenguajes necesarios para mi autodefinición. Solo reconociendo el hecho de ser distinto pueden los individuos acceder a los marcos dialógicos donde tienen lugar los procesos de autodefinición.

En *The concept of a person*, Taylor expone dos lecturas de lo que significa ser una persona, las cuales nos pueden ayudar a entender en qué consiste el carácter dialógico de la vida humana.³⁹ Una primera lectura concibe a la persona como un ser que ostenta un poder estratégico para lograr sus objetivos. Se trata de un ser que planea posibilidades, calcula los costos en relación a los beneficios y evalúa sus objetivos a la luz de múltiples variables. Esta persona es, en definitiva, un ser cuyo poder estratégico está al servicio de alcanzar sus objetivos. En este caso la razón es y debe ser, ante todo, una razón instrumental.⁴⁰ En este

³⁷ *Ibíd.*, 50-51.

³⁸ Charles Taylor, "Atomismo", en *La libertad de los modernos*, 225-256, (Buenos Aires: Amorrortu, 2005), 226.

³⁹ Charles Taylor, *Human Agency and Language, Philosophical papers Vol. 1 & 2*. (Cambridge University Press, 1985).

⁴⁰ *Ibíd.*, 112.

sentido, el análisis de lo que es una persona en términos de su poder estratégico no dista del análisis que se hace del poder estratégico que puede tener, por ejemplo, una máquina.

De acuerdo con una segunda lectura del concepto de persona, que Taylor acoge, una persona es un ser que tiene ciertos propósitos originales *sui generis*; esto es, las personas son seres a quienes les importan cosas particularmente humanas. Tales cosas son aquellas que preocupan al hombre de un modo en que no les preocupan a otros seres como los animales o las máquinas: el orgullo, la vergüenza, el honor, la libertad, etc. Esta segunda lectura entiende el concepto de persona desde lo particularmente humano, lo cual la primera lectura no consigue al centrarse en el poder estratégico que pueden tener los seres humanos, pero que no distan del poder que igualmente puede ostentar una máquina.

Un argumento que Taylor usa para sostener la segunda lectura consiste en la idea de que las emociones o sentimientos son constitutivos de lo que son los seres humanos. Taylor dice que podemos entender el alcance de esta tesis si examinamos esas preocupaciones humanas. Pues bien, lo que sucede cuando las examinamos es que solo podemos saber qué son o en qué consisten si describimos la situación en la que nos sentimos con esas emociones y lo que nos vemos inclinados a hacer con ellas. Si tomamos, por ejemplo, el orgullo, sólo podemos saber qué es, cuando podamos describir una situación en la que sintamos orgullo y demos cuenta de lo que nos vemos inclinados a hacer con ese sentimiento. Para una emoción como el orgullo, nuestro entendimiento o la interpretación que hacemos de esa emoción es constitutivo de él. Es en el lenguaje donde los asuntos peculiarmente humanos surgen como preocupación para nosotros.

Si este argumento es correcto, la identidad no es el resultado de un proceso monológico interno, sino de una construcción intersubjetiva. “Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte dentro del cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que

apruebo o a lo que me opongo”.⁴¹ La identidad, como el ideal de la autenticidad, si bien es un fenómeno moderno, no puede ignorar las bases comunitarias bajo las cuales se construye. Es en la relación con otros significantes donde adquirimos los lenguajes necesarios para configurar nuestra identidad.

El no reconocimiento, el rechazo o deformación de las distintas identidades constituye una amenaza tanto para la esfera individual como para la pública. Los individuos pueden quedar a la deriva, sufrir un daño o deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran un cuadro limitado, degradante o despreciable de sí mismo.⁴² En la esfera privada el reconocimiento de mi identidad depende del diálogo con los otros. En la esfera pública, el reconocimiento, en occidente, se ha abordado de dos formas distintas: la *política del universalismo* y la *política de la diferencia*. Es en esta esfera donde los derechos colectivos llegan a tener un papel dependiendo qué tipo de política se asuma. A continuación, quiero considerar la cuestión del reconocimiento en el ámbito público, pues es en ella donde directamente se presenta el problema de los derechos colectivos.

3.2 La política de la diferencia y el valor de las comunidades

De acuerdo con Taylor, el tránsito del honor a la dignidad y el desarrollo del concepto moderno de identidad con su ideal de autenticidad, hicieron surgir dos diferentes formas de política del reconocimiento: *La política del universalismo*, que hace énfasis en la igualdad de todos los ciudadanos y *la política de la diferencia*, que se concentra en la condición de ser distinto. En palabras de Taylor:

con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una ‘canasta’ idéntica de derechos e inmunidades; con la política de la diferencia, lo que pedimos que sea reconocido es la identidad única de este individuo o de este grupo, el hecho de que es distinto de todos los demás.⁴³

⁴¹ Charles Taylor, *Las Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna* (España: Paidós, 2006), 52.

⁴² Taylor, *El Multiculturalismo y la ‘Política del Reconocimiento’*, 44.

⁴³ *Ibíd.*, 61.

En este pasaje Taylor sostiene que, en la política del universalismo, los derechos y privilegios deben ser los mismos para todos los individuos; mientras que, para la política de la diferencia, esos derechos y privilegios deben reconocer las diferencias culturales.⁴⁴ Para la primera, los derechos individuales homogéneos deben ser otorgados; para la segunda, además del compromiso con los derechos individuales, debe haber un reconocimiento de los distintos grupos a través de otros derechos, ya sean individuales o colectivos.

El no reconocimiento de la condición de ser distinto por parte de la política del universalismo constituye lo que Taylor llama ‘el pecado cardinal contra el ideal de autenticidad’. Esta política pretende introducir a las personas en un molde homogéneo y aparentemente ciego que no les pertenece de suyo y que, en realidad, termina siendo el reflejo de una cultura hegemónica.

La política de la diferencia, por su parte, comparte el principio de igualdad universal con la política del universalismo, pero reclama un reconocimiento de lo que no es universalmente compartido. Para Taylor, “La demanda universal impele a un reconocimiento de la especificidad. La política de la diferencia brota orgánicamente de la política de la dignidad universal”.⁴⁵ La aparente oposición entre *igualdad universal* y el *reconocimiento de la diferencia*, se supera una vez advertimos que la idea de dignidad universal hace necesario llevar a cabo procedimientos de discriminación positiva mediante los cuales se compense el daño que las culturas hegemónicas han causado sobre grupos minoritarios.

⁴⁴ Habermas se pregunta: “*Can a theory of rights that is so individualistically constructed deal adequately with struggles for recognition in which it is the articulation and assertion of collective identities that seems to be at stake?*” p. 107. “*Does not the recognition of cultural forms of life and traditions that have been marginalized, whether in the context of a majority culture or in a Eurocentric global society, require guarantees of status and survival—in other words, some kind of collective rights that shatter the outmoded self-understanding of the democratic constitutional state, which is tailored to individual rights and in that sense is “liberal”?*” 109. Véase, Jürgen Habermas, *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*, en *Multiculturalism*, editado por Amy Gutman (New Jersey: Princeton University Press, 1994).

⁴⁵ Taylor, *El Multiculturalismo y la ‘Política del Reconocimiento’*, 62

Para Taylor, esta política de la diferencia, siguiendo un principio de pertenencia, debe prestar especial importancia a la supervivencia cultural, pues fracasar en reconocerla y asegurarla es fallar en respetar el igual respeto que todos los individuos merecen.⁴⁶ Se trata de conservar y atender a las diferencias, para lo cual también se ha de procurar la supervivencia: Así, en su análisis de la situación de Canadá, Taylor señala que

Los miembros de los grupos aborígenes recibirán ciertos derechos y facultades que no gozan otros canadienses si finalmente aceptamos la exigencia de un autogobierno aborígen, y ciertas minorías recibirán el derecho de excluir a otras para conservar su integridad cultural, y así sucesivamente.⁴⁷

Las razones por las cuales Taylor defiende la supervivencia cultural son objeto de discusión. El principio de pertenencia señala que es un deber pertenecer a la sociedad en general o a una sociedad de un tipo determinado. Negar este principio es creer que nuestra obligación de pertenecer a una sociedad o sostenerla se considera algo derivado y condicional al hecho de ser ventajoso para los individuos.⁴⁸ En efecto, Taylor sostiene que las culturas pueden ser bienes sociales irreducibles argumentando que, dado que aquello que nos resulta

⁴⁶ Que el Estado preste especial importancia a la supervivencia cultural significa que éste puede comprometerse con ideales de vida buena. La preocupación de muchos liberales ha estado en que, en virtud de la cultura, se violen derechos a la libertad de expresión o libertad religiosa, pues no pocas veces se cometen injusticias contra los miembros de un grupo en razón de la supervivencia del mismo. Taylor no está de acuerdo con la violación de los derechos fundamentales en nombre de la preservación del grupo, pero cree que el derecho a la supervivencia es necesario. La implementación concreta de este derecho a la supervivencia cultural depende de las circunstancias y *acomodos razonables* que pueden tener cabida en una sociedad.

⁴⁷ *Ibíd.*, 63.

⁴⁸ Taylor, “Atomismo”, 226. En el mismo sentido, Joseph Raz y Avishai Margalit hacen referencia a la valoración irreducible que puede tener una cultura: “Los intereses del grupo no pueden reducirse a los intereses individuales. Tiene sentido hablar de progreso o declinación del grupo, de acciones y políticas que sirven o perjudican el interés del grupo, sin tener que reducir esto en términos de intereses individuales. El grupo puede desarrollar su potencial si su cultura prospera, pero esto no necesariamente significa que el conjunto de sus miembros o alguien en particular haya mejorado [...] Los intereses de los grupos están vinculados conceptualmente a los intereses de sus miembros, pero tal vinculación no se puede reducir y es generalmente indirecta. [...] Esta relativa independencia del interés del grupo es compatible con la idea que nutre este ensayo: que la importancia moral del interés del grupo depende de su valor para los individuos”. “La autodeterminación de los pueblos”, en *La ética en el ámbito público*, 138-159, (Barcelona: Gedisa Editorial, 2001), 148.

valioso lo es en el marco de un trasfondo cultural, entonces la cultura, en tanto que es el lugar de estos bienes, también es valiosa.

Si esas cosas son valiosas [aquello que les importa a los individuos], entonces, en igualdad de condiciones, también lo es la cultura que las hace posibles. Si yo quiero maximizar esos bienes, entonces yo debo querer preservar y fortalecer esa cultura. Pero la cultura como un bien, o más cuidadosamente como el *locus* de algún bien (porque también puede haber mucho que sea reprobable), no es un bien individual.⁴⁹

Pero, ¿puede la cultura ser un bien no individual y, al mismo tiempo, ser depositaria de bienes? Anthony Appiah, por ejemplo, resalta la distinción entre un bien y el depositario del bien. En este sentido, dice que “la existencia de un sistema monetario es un lugar de riqueza, y no una forma de riqueza. Y la riqueza de una persona puede ser un bien individual aun cuando el sistema monetario no lo sea”.⁵⁰ Además, la cultura, como bien contenedor, no da razones suficientes para mantenerla por el solo hecho de ser contenedora de otros bienes. El hecho de que un bien esté inserto en una forma de vida no nos dice nada acerca de tener que promover la cultura en la que se encuentra. Por su parte, James Griffin, señala que, aun cuando tales bienes pueden tener una explicación desde el punto de vista de que no pueden ser disfrutados aisladamente por los individuos, ello no significa que esos bienes no se puedan explicar haciendo referencia al papel que desempeñan en la vida de los individuos.⁵¹

La tesis de que la cultura es un bien social irreductible, en todo caso, plantea un conflicto con la concepción liberal de que toda limitación de mi libertad debe ser justificada. Las

⁴⁹ Charles Taylor, “Irreducibly social goods”, en *Philosophical Arguments*. (Cambridge: Harvard University Press, 1995), pp. 127-145, p. 137.

⁵⁰ Kwame Anthony Appiah, *La ética de la identidad*. Trad. Lilia Mosconi, (Buenos Aires: Katz, 2007), 196.

⁵¹ James Griffin, *Well-being: its meaning, measurement and moral importance*, (Oxford: Oxford University Press, 1986), 387-388.

metas de preservación cultural difícilmente pueden justificar una restricción de las libertades individuales. Es por ello que, quizá, Taylor defiende que los individuos puedan ejercer su libertad para apoyar prácticas culturales distintas, pues, como advierte Amy Gutman, atribuirles a las culturas un derecho grupal a la supervivencia, independientemente de los derechos humanos, es el camino hacia la tiranía y la injusticia. Si bien existe una presunción de un igual valor de todas las culturas, los derechos fundamentales han de ser procurados, dejando margen a la forma en la cual se materializan de manera particular las políticas públicas que atañen a la preservación cultural.

La política de la diferencia expuesta por Taylor no solo muestra la importancia que tienen las comunidades en la constitución de la identidad personal, también nos advierte acerca de la necesidad de preservar las culturas que son el trasfondo donde esas identidades se construyen. Si la cultura es un bien social irreducible a los intereses individuales, y si eso significa que deba existir un derecho colectivo a la supervivencia cultural es un asunto que no es del todo claro. Sobre todo, si tenemos en cuenta las múltiples violaciones a la libertad individual que pueden ocurrir en contextos donde los derechos colectivos prohíben un derecho de salida con el fin de preservar la supervivencia de la comunidad.

En mi opinión, la defensa de la preservación cultural hecha por Taylor, debe ser entendida como la defensa de las condiciones bajo las cuales la libertad individual es ejercida. En la medida en que los individuos ejercen su libertad bajo sus propios horizontes de sentido, la cultura en la cual tales horizontes se vislumbran debe ser conservada. Pero los individuos, no pueden ver restringidas sus libertades de tal forma que se llegue a la violación de los derechos humanos. Formular y ejecutar políticas dirigidas a la preservación cultural respetando los derechos humanos es un asunto que debe ser analizado en cada contexto político. Además, se debe avanzar en la comprensión de la preservación cultural en contextos donde las dinámicas identitarias sufren constantes cambios, pues la preservación rígida de valores culturales es algo que puede ir en contra de la supervivencia misma.

4. El valor de las comunidades

La preocupación por las comunidades no es nueva. Aristóteles, desde su concepción del hombre como *zoon politikon* (Política, 1253a), proyectó la importancia del espacio social donde se encuentra el individuo: “procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades” (1094b 7-10). Pero ni a la *polis* griega ni a la aldea medieval el mundo se le presentó como un espacio global en el que la posibilidad de lo sustantivamente distinto debía ser tolerado.⁵² Así, no resultaba problemático defender los espacios comunitarios, pues se trataba de los espacios en los que se desenvolvían sus propias vidas.⁵³

En las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado, gran parte de las preocupaciones del pensamiento político estuvieron centradas en el debate liberalismo-comunitarismo. A grandes rasgos, se trató de determinar la prioridad y reducibilidad de los individuos y los grupos. El liberalismo puso el énfasis en el individuo como algo moralmente anterior al valor de la comunidad. Si la comunidad habría de tener algún valor, éste estaba en función de la contribución al bienestar de los individuos que la integraban. Por su parte, el comunitarismo concebía al individuo como resultado de las prácticas sociales de una comunidad. En la medida en que los intereses de la comunidad son irreductibles a los intereses de los individuos que las integran, las comunidades debían ser valoradas en sí mismas y debían ser protegidas del individualismo.

Se trató de un debate acerca de si el valor último radica en los individuos o en la comunidad.⁵⁴ Asunto que, al tratarse de tomas de partido irreconciliables, resultó poco

⁵² Si bien Aristóteles creyó que la ciudad-estado estaba constituida por diversos grupos sociales con formas propias de vida, los miembros debían compartir rasgos en común.

⁵³ Esta actitud de defensa de la comunidad propia permeó las prácticas coloniales y se posterga en las poscoloniales. Su lógica es defender un conjunto de valores comunitarios creyendo, al mismo tiempo, que son los únicos valores que deben ser defendidos.

⁵⁴ Como explica Joseph Raz “decir que algo es de valor último no es afirmar que uno no puede justificar la afirmación de que algo es valioso. Simplemente indica que su valor no deriva de su contribución a algo más”. *The Morality of Freedom* (New York: Oxford University Press, 1986), 177.

productivo. Los liberales, no obstante, trataron de superar ese debate mostrando cómo la defensa de la libertad individual podía responder a las preocupaciones comunitarias. Lo cual fue llevado a cabo, inicialmente, desde la noción de derechos individuales.⁵⁵

Este debate entre liberales y comunitaristas llegó a permear la discusión en torno a los derechos colectivos. En nombre del supuesto de que las comunidades constituían valores últimos, se adelantó la defensa de estos derechos.⁵⁶ Como indica Michael Hartney, el argumento detrás de esa defensa ha sido el siguiente:

1. Las comunidades son buenas (i.e., tienen valor)
2. Por lo tanto, ellas deben ser protegidas.
3. Por lo tanto, las comunidades tienen derechos (a la existencia, etc.)

Este argumento, aunque con problemas, muestra que la atribución de derechos colectivos suele empezar en una discusión acerca del valor de las comunidades.⁵⁷ En este caso, la premisa (1), según la cual las comunidades poseen un valor, puede ser entendida como una toma de partido, ya sea a favor de la tesis del *valor-colectivista* (*value-collectivism*) o del *valor-individualista* (*value-individualism*). La tesis del *valor-colectivista* sostiene “que una entidad colectiva puede tener valor independientemente de su contribución al bienestar de los seres humanos individuales”. Por el contrario, la tesis del *valor-individualista* defiende

⁵⁵ Una respuesta liberal a las preocupaciones comunitarias en el contexto de los derechos individuales puede ser hallada en Joel Feinberg, *Harmless Wrongdoing, The moral Limits of the Criminal Law*, 81-123, y Allan Buchanan, “Assessing the Communitarian Critique of Liberalism,” 852-882.

⁵⁶ Si bien la apelación a valores últimos comunitarios no siempre está a la base de las demandas de derechos colectivos, ésta ha sido una vía común de justificación.

⁵⁷ Hartney resume sus críticas a este argumento en cinco puntos. I. (3) es ambiguo dado que no distingue entre derecho moral y legal. II. (3) no puede ser verdad dado que las colectividades no poseen ningún tipo de derechos, sean morales o legales. III. Incluso si el argumento se restringe a derechos morales y se concede que las comunidades puedan tener esos derechos, no cada bien genera un derecho a él. Por lo tanto, hace falta una premisa adicional para ceder a 3. IV. No es necesario investir de derechos (morales o legales) a las colectividades con el propósito de protegerlas. Ese objetivo puede ser alcanzado con derechos individuales. Por lo tanto, (3) no se sigue de las premisas. V. No es deseable investir de derechos (morales o legales) a las colectividades, esto porque: a. Tendría consecuencias morales indeseables, tales como la violación de derechos individuales, y b. La creación de una categoría de derecho distintas de, y potencialmente conflictiva con, derechos individuales es engañoso dado que nos distrae de su contribución al bienestar de los individuos. Por lo tanto, tres no se sigue de las premisas. Michael Hartney, “Some confusions Concerning Collective Rights”, 294, 297.

que la atribución de valor a las comunidades no necesariamente tiene que pasar por ver en ellas un valor último. Así, la tesis del *valor-individualista* sostiene que “solo la vida de los seres humanos individuales tiene valor último, y entidades colectivas derivan su valor de su contribución a la vida de los seres humanos individuales”.⁵⁸

Estas dos tesis pueden ser vistas como distintas vías de acceso al problema de la justificación de los derechos colectivos. La tesis del *valor-individualista* parece guardar mayor coherencia con la tradición asociada al liberalismo, pues para esa tradición son los individuos, en última instancia, los objetos de valor. Las razas, las naciones o los grupos solo tienen un valor en función de la contribución a la vida individual. De este modo, puede decirse que una justificación de los derechos colectivos que tenga como base el *valor-individualista* es, en principio, liberal. Más adelante me ocuparé de revisar si una justificación en ese sentido es plausible.

Por ahora, me quiero detener en la tesis del *valor-colectivista*. En principio, puede pensarse que no es necesario postular un valor intrínseco de las comunidades, pues todo lo que hay que hacer es mostrar que la comunidad es importante para la vida humana y, a partir de ello, defender los derechos colectivos. El problema es que la defensa de los derechos morales colectivos puede plantear una ruptura con la concepción de que solo los individuos son objeto de consideración moral. No basta con reconocer la importancia de las comunidades, de lo que se trata es de considerarlas como entidades poseedoras de derechos morales que bien pueden entrar en conflicto con los derechos individuales de los miembros o no miembros. Una defensa en ese sentido, choca con el principio liberal que considera a los individuos como únicos objetos de responsabilidad moral. Sin embargo, una defensa de los derechos colectivos que parece seguir esta línea de argumentación es mantenida por Miodrag Jovanović.⁵⁹ Para él, los derechos colectivos pueden ser justificados desde la tesis del *valor-colectivista*. A continuación, quiero criticar su propuesta basándome

⁵⁸ Ibíd. 297.

⁵⁹ Miodrag Jovanović, *Collective Rights, a Legal Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

en dos críticas: una crítica externa que apela a la inconveniencia de su propuesta para una teoría liberal y una crítica interna dirigida a mostrar la inconsistencia de su defensa de los derechos colectivos.

4.1 Los problemas del *Value-collectivism*

Jovanović es un defensor de la tesis del *valor-colectivista*. Para él, los grupos pueden poseer un valor por sí mismos, ser intrínsecamente buenos, y no necesitar de su contribución al bienestar individual. Jovanović llega a comprometerse con esta tesis porque ella es una toma de partido frente a lo que considera una elucidación filosófica acerca del así llamado '*value-of-group-questions*'.

Aunque Jovanović no dice nada con respecto a las distintas formas de interpretar esta tesis, dos interpretaciones deben ser distinguidas: i) tanto algunos grupos como los individuos poseen valor moral por sí mismos de la misma relevancia, ii) algunos grupos poseen valor moral de una relevancia superior a los individuos.

El problema de la interpretación (i) es que, en este caso, se tendría que sostener que habría dos fuentes de valor moral con la misma relevancia: los individuos y los grupos. Quien sostenga tal cosa tiene el reto de mostrar que la moral pueda seguir siendo una guía de nuestra racionalidad práctica, pues se estarían defendiendo dos fuentes normativas de naturaleza diferente que, con frecuencia, se oponen entre sí.⁶⁰ Se puede pensar que tanto individuos como grupos son objetos de valor intrínseco, pero cuya relevancia de uno u otro no se plantea. Ante esto, hay que decir que una teoría de los derechos colectivos debe poder responder a los conflictos entre derechos de grupo y derechos individuales. Para ello, se necesita de un punto que sirva de ponderación entre estos derechos, lo cual nos lleva a optar por la mayor relevancia de individuo o grupos. Si se trata de una ponderación a favor

⁶⁰ No son pocos los casos en los cuales se plantea el problema de la prioridad moral entre los grupos y los individuos.

de los individuos, llegamos a la tesis del *valor-individualista*, si se trata de una ponderación a favor de los grupos, llegamos a la interpretación (ii).

La interpretación (ii), según la cual algunos grupos tienen una relevancia moral mayor a los individuos, no está exenta de problemas. La principal dificultad consiste en defender una teoría moral que instrumentaliza a los individuos y los concibe como seres al servicio de construcciones colectivas. Jovanović parece suscribir una posición como esta, pues afirma que la posición del *valor-colectivista* permite una fundamentación coherente de ciertas formas de derechos colectivos, particularmente aquellas que atañen a los grupos que no están organizados en torno a los valores liberales de la autonomía individual y tolerancia (por ejemplo, los pueblos indígenas).⁶¹

Dificultades de tipo ontológico, moral y político deben ser afrontadas por quien asuma esa posición. La primera crítica señala los inconvenientes de sostener un estatuto ontológico para los grupos. La segunda pone en duda que existan intereses de grupo irreductibles a los intereses individuales. La tercera advierte sobre las inconveniencias políticas y pragmáticas que esa posición acarrea. A continuación, primero abordo las dificultades de tipo ontológico y moral debido a que están estrechamente relacionadas; hacia el final menciono los reproches de tipo político y pragmático que esta interpretación conlleva.

El primer tipo de problemas está relacionado con los compromisos ontológicos que asume esa posición. Aceptar que las colectividades sean valiosas por sí mismas implica un compromiso ontológico con la existencia de los grupos en cuestión. La adscripción de valor moral a los grupos, al operar de manera análoga a la adscripción de valor moral a los individuos, necesariamente se compromete con postular una entidad poseedora de los

⁶¹ *Ibíd.*, 46. Al respecto, estoy de acuerdo con Dwight Newman quien cuestiona la afirmación de que los grupos indígenas sean intolerantes y estén en contra de la autonomía individual. Dwight Newman, "Value collectivism, Collective Rights, and Self-Threatening Theory", *Oxford Journal of Legal Studies*, 33 (2013) 1: 197-210, 202.

bienes e intereses a proteger. Los grupos aparecen, entonces, no solo como entidades con un estatuto ontológico similar al de los individuos, sino moralmente superiores a ellos.⁶²

Articular una defensa de esa posición no es nada fácil. Por un lado, es difícil negar la autoevidencia del individualismo ontológico.⁶³ Los individuos, en tanto agentes racionales, poseedores de su propio cuerpo y mente, son entidades *metafísicamente* autosuficientes, no necesitan de nada más para existir. Los grupos o colectividades, desde este sentido, no pueden ser más que la suma de individuos.

Por otro lado, y señalando los problemas de tipo moral que esa posición conlleva, de aceptarse entidades colectivas, se debe poder ofrecer una respuesta a las diferencias de intereses entre los miembros individuales y la colectividad. La respuesta tendrá que inclinarse a favor de los intereses de las entidades colectivas pues, necesariamente, la tesis del *valor-colectivista* se compromete con la idea de que los intereses del colectivo no solo son fuente última de valor moral, sino que son irreducibles a los intereses individuales.⁶⁴ De este modo, se ha cuestionado que los individuos que constituyen la comunidad puedan querer preservar una entidad tal que no contribuye a sus propios intereses.⁶⁵

Jovanović, buscando defender el *value-collectivism* como vía justificatoria de los derechos colectivos, trata de dar una respuesta a tales objeciones. Frente al primer tipo de

⁶² Los grupos serían entidades moralmente superiores a los individuos dada la interpretación (ii) de la tesis del *valor-colectivista*.

⁶³ El individualismo ontológico es la tesis que sostiene que todos los grupos son reducibles a sus miembros individuales. Esta postura mantiene que los grupos son, o bien un conjunto de personas, o bien la mera suma de sus miembros. Una inferencia a partir de esta posición es que un cambio de los individuos miembros necesariamente implica un cambio del grupo.

⁶⁴ Como señala Hartney, “si un interés colectivo es más que un mero agregado de intereses, debe ser posible, en principio, que ese interés entre en conflicto con la mayoría de los miembros del grupo”. “Some confusions Concerning Collective Rights”, 300.

⁶⁵ Al respecto, Hartney cuestiona si tiene sentido que el grupo como tal tenga un interés en subsistir o crecer, aunque fuera mejor para la mayoría de sus miembros que desapareciera. Ibíd. El sacrificio de los intereses individuales en favor del grupo es algo moralmente objetable, sobre todo si se tiene en cuenta que no hace parte del interés de la mayoría de sus miembros que el grupo se preserve. Además, no se entiende cómo, desde el punto de vista del *principio liberal fundamental*, el grupo puede ofrecer razones justificatorias que restrinjan la libertad de los individuos miembros, aun cuando no se genera, como resultado de ello, un beneficio para la mayoría.

problemas, el cual lanza dudas sobre la idea de que las colectividades puedan ser entidades independientes de los miembros que las componen, Jovanović apela al delito de genocidio. “El genocidio está dirigido contra el grupo nacional como una entidad, y las acciones involucradas están dirigidas contra individuos, no en su capacidad individual, sino como miembros del grupo nacional”.⁶⁶ Jovanović quiere resaltar dos aspectos a partir de esta definición: i) que el intento de destruir el grupo, o parte de él, puede ser, en principio, establecido incluso si el asesinato involucra solo un miembro del grupo; ii) que la existencia física del grupo *puede ser* separada de la existencia de sus miembros individuales, “no necesariamente en términos empíricos, sino en términos de un bien conceptualmente distintivo que es importante que la ley proteja”.⁶⁷

Ahora bien, como este autor termina reconociendo, la justificación de los derechos colectivos es un asunto normativo y no empírico.⁶⁸ Así, acudir a la definición del concepto de genocidio poco puede clarificar en qué sentido un grupo constituye una entidad, o se pueda distinguir entre dañar un individuo, no en su capacidad individual, sino como miembro del grupo.⁶⁹ Además, es difícil ver cómo, en la teoría y en la práctica, el asesinato de un individuo puede constituir un genocidio; por el contrario, asesinatos a gran escala han sido una condición necesaria para establecer ese delito.⁷⁰ Ahora, afirmar que el *bien* del grupo es uno distintivo no hace más que presuponer lo que se quiere responder; esto es, ¿por qué habría de ser un bien distintivo?

⁶⁶ Lemkin, citado por Miodrag Jovanović, *Collective Rights, a Legal Theory*, 49.

⁶⁷ *Ibíd.*, 50

⁶⁸ En efecto, Jovanović reconoce que acudir a los documentos legales no soluciona el problema normativo de la justificación de los derechos colectivos. Se debe buscar una justificación independiente que no busque decir por qué los derechos colectivos *existen*, sino por qué *deberían existir*. Jovanović dice que su trabajo no es un tratado de filosofía política o moral y que, por tanto, no necesita discutir el valor de los grupos independientemente de las normas legales. “In fact, as a treatise in jurisprudence, it needs to address this question precisely because the existing legal practice provides an inconclusive answer as to whether collectives are to be recognized as a plausibly distinct category of right-holders. [...] A jurisprudential treatment, however, must confine itself to demonstrating in which value standpoint, if any, would the concept of collective rights be most coherently grounded”. Jovanović cree, pues, que el *value-collectivism* es tal concepto. *Ibíd.* 45

⁶⁹ En este sentido, es difícil entender cómo el daño individual puede no tener en cuenta la capacidad individual del sujeto en cuestión.

⁷⁰ Teóricamente, el asesinato de un individuo está lejos de ser un genocidio en la medida en que la existencia de un pueblo no depende de la existencia de un individuo.

Jovanović cree que la distinción entre un bien distintivo del grupo frente a los individuos miembros, resulta más obvia si los aspectos culturales son considerados. Aspectos como el lenguaje, la religión, una historia compartida y un destino común tendrían incluso, una preponderancia sobre los individuos. Esto es necesariamente así puesto que Jovanović necesita decir por qué los grupos son entidades diferentes de los individuos y no solo que los aspectos culturales son valiosos.

Pero esa opinión todo lo que hace es atar fuertemente la identidad individual al grupo, cosa que no es del todo cierta. Como señala Hartney, relacionar y vincular la identidad personal con la comunidad a la cual uno pertenece supondría un desastre para quien la abandona. Pero eso no tiene que ser así. Los cambios de comunidades frecuentemente traen consigo la liberación y el bienestar individual.⁷¹ No obstante, con esto no se quiere negar que la identidad pueda estar moldeada por la comunidad de la cual se forma parte; la libertad individual y, lo que viene a ser el ejercicio de la autonomía, se da en contextos concretos. Todo lo que se quiere decir es que la relación entre la comunidad y los individuos no suele ser abarcadora y que, en muchas situaciones, el cambio de comunidades llega a resultar liberador.

⁷¹ Hartney, "Some confusions Concerning Collective Rights", 206. Además, como indica Amy Gutman, la idea de culturas abarcadoras que conforman la identidad del individuo ha sido el fundamento más común para reivindicar los derechos de grupo. p. 63. Pero "lo que resulta un problema [...] es hasta qué punto algunas demandas políticas de soberanía y similares por parte de los grupos de identidad cultural dependen de que en la práctica sean abarcadoras de las identidades de sus integrantes, y por lo tanto limiten la libertad y las oportunidades de algunas personas de manera no equitativa" *La identidad en Democracia* (Buenos Aires: Katz, 2008), 65. Tampoco basta con señalar, como lo hace Lopez Calera en *Los Nuevos Leviatanes: Teoría de los sujetos colectivos* (Madrid: Marcial Pons, 2007), que puesto que la experiencia social, política y jurídica refiere a fenómenos como 'las ideas de un pueblo', 'el espíritu de un pueblo', 'la voluntad de un pueblo', entonces tenemos que aceptar la existencia de las colectividades como agentes. Tampoco se puede aducir que dado que "los individuos desaparezcan y las colectividades y sus productos (lenguaje, ideales, ideologías, reivindicaciones políticas, idiosincrasia, cultura, costumbres, etc.) permanezcan" ello sea una prueba de que "el pensar y el querer de las colectividades, aun producidas ciertamente por medio de los individuos, se emancipan de pensar y del querer de los individuos" p. 105. El problema parece radicar en que, acto seguido a la personificación de la colectividad, se quiere defender su capacidad de agencia. Pero aceptar la agencia colectiva supone el problema de fundamentar la responsabilidad colectiva. Frente a la imposibilidad de la responsabilidad colectiva, véase Carlos Patarroyo, "Responsabilidad moral individual y responsabilidad moral colectiva", En *Intersubjetividad*, editado por Flor Emilce Cely y William Duica, 229-269, (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009).

Frente a la segunda crítica, según la cual los grupos no pueden tener intereses, Jovanović quiere defender la tesis de que el interés de las colectividades puede ser diferente del interés de sus miembros individuales. Para ello nos invita a que consideremos el siguiente caso. Supongamos que un gobierno debe decidir cómo invertir una donación internacional cuyo propósito es beneficiar una minoría étnica. Una vez identificado el grupo étnico, el gobierno tiene dos alternativas de inversión. La primera consiste en invertir en nuevas tecnologías dirigidas a mejorar la capacidad exportadora y la competitividad regional de los productos producidos por la comunidad. Estas nuevas tecnologías traerían la consecuencia adicional de que los *miembros* de la comunidad obtendrían empleo. La segunda alternativa de inversión consiste en hacer un museo que esté dedicado a los logros históricos y artísticos de la minoría étnica, resaltando así las piezas de arte popular por la cual la comunidad es reconocida incluso más allá de las fronteras nacionales.

Jovanović dice que la primera alternativa de inversión favorece a los miembros de la minoría, mientras la segunda favorece los intereses del grupo. Según él, esto probaría que es falso que los intereses de los grupos sean una suma de los intereses de los miembros, pues la segunda alternativa estaría dirigida a satisfacer los intereses de la entidad colectiva. Una objeción inicial a este argumento consistiría en decir que la segunda alternativa de inversión (la decisión de hacer el museo) favorecería los intereses irreducibles del grupo solo si la decisión fuese tomada de una forma no democrática. Jovanović entonces hace, lo que me parece acertado, una distinción entre el procedimiento para determinar y formular el interés de algún grupo de la posibilidad conceptual y lógica de que el interés colectivo sea diferente del interés de la mayoría de sus miembros.

Pero el argumento de Jovanovic falla en cuanto que presupone lo que quiere probar. Su ejemplo busca demostrar que los intereses de los grupos son irreducibles a los intereses de los miembros; es decir, que los intereses del grupo pueden diferir de los intereses de sus integrantes. El gobierno, al inclinarse por la segunda alternativa de inversión (hacer un

museo) debe tener razones basadas, o bien en el interés de los miembros, o bien en el interés del grupo. Si las razones que apoyan la decisión están basadas en los intereses de los miembros, el ejemplo no funciona para probar lo que quiere probar. Es perfectamente plausible que la decisión de hacer un museo esté basada en el interés de los miembros, pues la decisión de hacer el museo puede ser el resultado de una elección democrática en la que, a largo plazo, buscan atraer más y mejores inversiones, lo cual haría del museo no una realización del interés del grupo sino algo que forma parte de la razón instrumental de los individuos miembros.

Ahora, si la decisión del gobierno se basa en la idea de que con ello se beneficia la entidad colectiva, entonces el gobierno presupone que existe un interés irreducible de los grupos. Si lo que Jovanović quiere probar es que existe un interés de los grupos que puede ser diferente de los intereses individuales, no puede dar ese interés por supuesto. En efecto, al atribuir a la decisión del gobierno una razón basada en el interés del grupo, se está presuponiendo lo que quiere demostrar. Desde este punto de vista, la decisión de gobierno, basada en un supuesto interés irreducible del grupo, aparece como algo injustificado y todo lo que hace es trasladar la objeción de que exista un interés de grupo a la decisión del gobierno.

Por otra parte, las motivaciones detrás de la decisión de gobierno no tienen por qué verse limitadas al imaginario interés de grupo o al de los miembros que lo constituyen. Una tercera alternativa para decidir la opción del museo radica en que los individuos no miembros de la minoría pueden ser beneficiados. Así, las razones para hacer el museo pueden radicar en visibilizar las múltiples opciones de vida que tienen las personas dentro de una sociedad con diversos grupos culturales.⁷² No obstante, en este caso, el gobierno tendría que mostrar cómo la inversión de esos recursos beneficia a la comunidad étnica y no a los miembros de la cultura mayoritaria.

⁷² Un argumento similar se encuentra en Joel Feinberg, "The child's right to an open future", en *Philosophy of Education: An Anthology*, editado por Randell R. Curren, (Blackwell Pub, 2007), 112-123.

Dwight Newman señala una crítica general a la tesis del *valor-colectivista* de Jovanović, la cual señala de ser una *self-threatening theory*. Una *self-threatening theory* es una teoría cuyos pronunciamientos implican alguna consecuencia que, aunque no sea lógicamente inconsistente con el valor de verdad de la teoría, minan algunas de las condiciones que le permitirían tener valor de verdad. Newman señala que la discusión en torno a los derechos colectivos está rodeada de preocupaciones acerca del alcance que estos derechos tienen frente a los derechos individuales. La adopción de la tesis del *valor-colectivista* innecesariamente apoya una desbalanceada aproximación a la relación entre estos derechos, y revive los riesgos de vulneración de derechos individuales que tanto se teme. Si la tesis del *valor-colectivista* hace parte de las bases para defender los derechos colectivos, es muy posible que también cree las condiciones para desmotivar el posicionamiento de estos derechos.⁷³

Por último, la tercera crítica, aduce que la tesis del *value-collectivism* posee problemas de tipo político y pragmático. Comúnmente, en los contextos de luchas políticas, son los propios grupos quienes no esperan que sus comunidades sean consideradas valiosas por sí mismas para, acto seguido, demandar derechos colectivos. Por el contrario, ven sus comunidades como algo valioso que puede ser objeto de transformación y dejan abierta la posibilidad de que unas nuevas emerjan y florezcan siempre al servicio de sus propias necesidades. Esto lleva a que sus demandas de derechos legales, sean colectivos o individuales, se basen en la pertenencia al grupo, y no en la demanda de derechos colectivos que suponga algún agente moral colectivo.⁷⁴

⁷³ Newman, "Value collectivism, Collective Rights, and Self-Threatening Theory", 205-207.

⁷⁴ Como afirma Kymlicka, en estas luchas no suele haber nada puramente comunitarista: "The overwhelming majority of debates about minority rights are no debates between a liberal majority and communitarian minorities, but debates amongst liberals about the meaning of liberalism". *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship* (New York: Oxford University Press, 2001), p. 21. Por otra parte, como indica Torbisco Casals, plantear las luchas políticas en términos de luchas entre liberales y comunitaristas termina desembocando en tomas de partido irreconciliables: "La idea dominante de que un derecho es colectivo porque pertenece a un sujeto colectivo cuyos intereses son irreductibles a los de sus miembros, desemboca en una prolongación del debate más general, entre liberales y comunitaristas, donde

III PARTE

Más allá de hablar de una teoría liberal de los derechos colectivos, aquí me quiero referir a una línea argumentativa que intenta responder a los retos de reconciliar las demandas de derechos colectivos con el compromiso liberal en el individualismo ontológico y normativo. Joseph Raz es quien, sin ocuparse específicamente de los derechos colectivos, defiende una justificación de estos derechos en la cual el interés compartido de los individuos miembros es el punto de partida. Esta forma de abordar el problema ha resultado muy atractiva debido a la promesa de superar la cuestión metafísica acerca de la naturaleza de los grupos como entidades independientes y de eliminar los posibles conflictos entre los derechos de grupo y los derechos de los individuos miembros. Pero un análisis de esta línea de argumentación revela que esa pretensión no es llevada a cabo con éxito y que una defensa liberal de los derechos colectivos está lejos de ser aportada.

A continuación, realizo un análisis de dos defensas de la concepción de los derechos colectivos basada en los intereses individuales compartidos. La primera de ellas es la de Joseph Raz, la cual ha resultado seminal en estos estudios. La segunda defensa es la adelantada por Denise Réaume y que se basa en la noción de ‘bien participatorio’. Un estudio de los argumentos muestra que la pretensión de justificar los derechos colectivos a partir de los intereses individuales en bienes públicos no es llevada a cabo con éxito, y que una defensa liberal, en ese sentido, no resulta plausible.

La defensa de los derechos colectivos por parte de Raz y Réaume, siguiendo los principios del individualismo ontológico y normativo, se alejan de un planteamiento *corporativista* de los derechos colectivos. Una posición en la cual, por asumir un valor intrínseco del grupo, se termina por ver a los derechos colectivos como análogos a los derechos individuales. Los

los desacuerdos son profundos” Neus Torbisco, “Minorías Culturales y Derechos Colectivos: un enfoque liberal” (Tesis doctoral, 2001), 37, disponible en:
<http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/7276/tntc1de1.pdf;jsessionid=1277AA9DD2383CC7DF65B7B88F078B3C?sequence=1>

derechos de grupo le pertenecen a una *unidad* y el grupo es visto como una entidad distintiva y separada de sus miembros individuales. Al concebirse los grupos como entidades análogas a los individuos, los grupos terminan teniendo deberes y derechos, lo cual hace posible que existan conflictos entre los derechos de grupo y los de sus miembros.

Por el contrario, la defensa de los derechos colectivos por parte de estos dos autores se basa en la concepción colectivista de estos derechos. Ellos entienden los derechos de grupo como el derecho compartido, o conjuntamente sostenido, de un grupo de individuos. Los individuos que constituyen el derecho poseen un derecho conjuntamente que ninguno de ellos posee de manera separada. Bajo esta concepción, no existe un grupo con un estatus moral u ontológica separado que deje abierta la posibilidad de que el grupo tenga derechos contra sus propios miembros. Por el contrario, el estatus moral que protege el derecho de grupo es el estatus moral de varios individuos que conjuntamente mantienen el derecho.⁷⁵

5. Joseph Raz y los derechos colectivos como derechos a bienes públicos

Raz no se ocupa específicamente de los derechos colectivos. Es su crítica a la estricta asociación de los derechos liberales con el individualismo lo que lo lleva a proponer un entendimiento público y colectivo de estos derechos.⁷⁶ Los derechos, afirma, pertenecen no solo a la adquisición de bienes privados e individuales, sino también dependen y sirven a los bienes colectivos.⁷⁷ Pero antes de llegar a su formulación del concepto de derecho colectivo y ver la importancia que estos derechos adquieren en su teoría, debemos

⁷⁵ Es Peter Jones quien se refiere a la defensa de los derechos colectivos como 'corporativista' o 'colectivista'. "Group Rights and Group Oppression", 372, 373. La relación entre la concepción 'corporativista' y el *value collectivism* es muy cercana. Pienso que la primera implica a la segunda, sin que la segunda implique la primera. La relación entre la concepción 'colectivista' y el *value-individualism* puede llegar a ser más compleja, pues es necesario establecer los alcances que esta última tiene con respecto al individualismo metodológico.

⁷⁶ Por individualismo (individualismo moral) Raz entiende la doctrina que establece que solo los seres humanos individuales, o los aspectos de sus vidas, pueden ser intrínsecamente buenos o valiosos. *The Morality of Freedom*, 18.

⁷⁷ "Rights are not to be understood as inherently independent of collective goods, nor as essentially opposed to them. On the contrary, they both depend on and serve collective goods. Hence there is no general rule giving either rights or collective goods priority in cases of conflict" *Ibíd.* 255.

detenernos en su concepto general de derecho y señalar algunas características generales de su planteamiento. Raz afirma que

‘X has a right’ if and only if X can have rights, and, other things being equal, an aspect of X's well-being (his interest) is a sufficient reason for holding some other person(s) to be under a duty.

[Y un individuo está en capacidad de tener derechos] “if and only if either his well-being is of ultimate value or he is an ‘artificial person’ (e.g. a corporation)”.⁷⁸

A partir de esta definición quiero resaltar tres aspectos: (I) la idea de que el interés individual es la base para poseer derechos, (II) la idea de que los derechos dan lugar a deberes y (III) la cuestión relativa a la capacidad de poseer derechos.

Con respecto a la idea de que el interés individual es la base para poseer derechos, hay que decir que Raz es un defensor de la teoría del interés de los derechos. Un punto de vista común a estas teorías radica en el rechazo a la pretensión de construir una teoría formalista de la justicia que se abstraiga de las cuestiones de interés sustantivo y de valor. Por esta vía, estas teorías suelen ser propensas a caer en la falacia individualista de creer que todos los derechos solo pueden ser justificados recurriendo al interés de los poseedores, lo cual nos deja con una concepción confrontacional acerca de la naturaleza de los derechos.

Pero si bien Raz no niega que algunos derechos funcionan de manera confrontacional, no se compromete con la tesis individualista de que solo los aspectos de la vida individual son intrínsecamente buenos o valiosos. El problema que Raz tiene con la tesis individualista es que ella hace referencia a la naturaleza de los derechos en general y, del hecho de que algunos derechos funcionen de esa forma, no se puede inferir la verdad de ella. Para probar que su teoría del interés no da lugar a la tesis individualista, apela a los derechos de grupo

⁷⁸ Ibíd. 166.

y los derechos de los jueces o miembros de la legislatura.

En el caso de los derechos de grupo, y anticipándome a lo que diré más adelante, tales derechos se basan en el interés de los grupos, lo cual no implica que exista un valor intrínseco en proteger esos intereses. Si los intereses de los grupos merecen protección es porque ellos están al servicio de los intereses individuales. No obstante, el hecho de que esto sea así, no cambia la naturaleza del derecho, el cual sigue siendo o perteneciendo al grupo y no a los individuos. De acuerdo con Raz, la justificación de estos derechos tampoco se deriva de los derechos individuales, más bien, su justificación próxima está en el interés del grupo, y su justificación última descansa en el servicio al interés individual de promover el interés del grupo.

Los derechos de funcionarios tales como jueces o miembros de la legislatura también constituyen un contraejemplo a la tesis de que la teoría del interés implica la tesis del individualismo. En este caso, los intereses de los jueces o legisladores no se basan en sus propios intereses sino en el interés de las instituciones que representan. Dado que no hay un valor intrínseco en proteger los intereses de los jueces, se puede concluir que la justificación última de sus derechos radica en que, al servir a los intereses de las instituciones, ellos protegen y promueven el interés de la comunidad, esto es, protegen y promueven bienes comunes.

Con estos ejemplos, Raz quiere mostrar que los derechos están, a menudo, basados en la evaluación, no solo de los intereses individuales o colectivos de los poseedores del derecho, sino también de otros que se pueden beneficiar de su acatamiento. Esto hace que su propuesta se aleje de las posibles críticas de individualismo a su teoría del derecho. Además, estos ejemplos muestran que el interés de alguien que es base para mantener un derecho, no solo es raramente confrontado, sino que a menudo contribuye al bien común.⁷⁹

⁷⁹ Raz discute esto ampliamente en “Los derechos y el bienestar individual”, en *La ética en el ámbito público* (Barcelona: Gedisa Editorial, 2001), 57-72.

El segundo aspecto que quiero considerar de la definición de derecho de Raz, consiste en revisar la idea de que es el interés de alguien lo que puede constituir una razón suficiente para mantener a otro bajo un deber. En la medida en que el interés es la base para poseer derechos, estos dan lugar a deberes en tanto que una forma de justificar que alguien tiene un deber es decir que ese deber sirve al interés sobre el que se basa el derecho de la otra persona. Por esa razón, la idea de que los derechos dan lugar a deberes se debe entender como precedencia lógica de los derechos frente a algunos deberes y como la capacidad que tienen los derechos para generar unos nuevos. Esto no significa que, entonces, todos los deberes deriven de derechos, lo cual daría lugar a una moralidad basada en derechos. La razón de fondo, y un tanto obvia, es que los deberes pueden basarse en consideraciones distintas a algún derecho.⁸⁰

La correspondencia entre deberes y derechos debe ser vista, entonces, como el resultado de balancear el derecho en cuestión con las cargas requeridas para asegurar el beneficio del derecho. Así, a una mayor carga impuesta sobre las personas, mayor debe ser el bien alcanzado y protegido a través del derecho. Pero “si consideraciones en conflicto muestran que la base del potencial derecho no es suficiente para justificar sujetar a alguien bajo un deber, entonces el derecho no existe”.⁸¹

Con esto podemos ver cómo la noción de bien común se sitúa en su definición general del concepto de derecho. Para Raz existe una relación, que se puede llamar ‘dialéctica’, entre el individuo y la sociedad en la que el bien común se define como el bienestar no exclusivo ni excluyente de los individuos en una sociedad determinada. Esto le permite a Raz criticar, una vez más, la malentendida opinión que atribuye a los derechos un conflicto entre el bien

⁸⁰ Raz señala el siguiente ejemplo: la afirmación (1) “los niños tienen derecho a la educación” no significa lo mismo que (2) “hay un deber de proveer educación a los niños”. Mientras que (1) implica (2), (2) no implica (1). (1) nos informa que el deber establecido en (2) está basado en los intereses de los niños, y esa información no está incluida en (2). Cf. Raz, *The Morality of Freedom*, 186. Existe una diferencia entre decir que los derechos están conceptualmente ligados a la pretensión de crear deberes y decir que los derechos generan, de hecho, esos deberes.

⁸¹ *Ibíd.*, 183.

individual y el bien general.⁸² En sus palabras:

Cuando se exige que las personas realicen sacrificios sustanciales en nombre de uno de los derechos civiles y políticos fundamentales de los individuos, no es porque en algunas cuestiones el interés de los individuos o el respeto debido al individuo prevalezca sobre el interés de la colectividad o de la mayoría. Se trata de que, al proteger el derecho de tal individuo, se protege el bien común y por lo tanto se sirve al interés de la mayoría.⁸³

Un ejemplo de cómo la protección del derecho de un individuo contribuye al bien común lo hallamos en el derecho a la libertad religiosa. Este derecho, a pesar de que se conciba en términos de intereses individuales, busca asegurar la existencia de comunidades religiosas donde la gente puede practicar sus propias creencias. De este modo, lo que parece responder a intereses individuales, no resulta incompatible con el bien común, pues, incluso, en este caso, solo bajo el bien común resulta posible la realización del interés individual.

Por último, quiero resaltar un tercer aspecto de la definición general de derecho de Raz. Se trata de la pregunta que indaga por quién o qué es capaz de poseer derechos. Todo lo que parece indicar Raz es que aquello que sea capaz de tener derechos es capaz de tener intereses. Al precisar un poco más las condiciones para poseer derechos, Raz dice que son poseedores de derechos, o bien aquellos cuyo bienestar sea de valor último, o bien se trate de una persona artificial. Al hablar de valor último, Raz distingue entre una cosa valiosa instrumentalmente y una cosa valiosa intrínsecamente, y aclara que no todo lo intrínsecamente valioso es de valor último. Esta distinción la hace a propósito de señalar que, si bien las plantas y animales tienen un valor intrínseco, su valor es derivado y no último, razón por la cual no son poseedores de derechos. Por su parte, las personas artificiales (corporaciones), pueden tener derechos a pesar de que su valor sea

⁸² Raz, "Los derechos y el bienestar individual", en *La ética en el ámbito público* (Barcelona: Gedisa Editorial, 2001), 58 y *The Morality of Freedom*, 187.

⁸³ Raz, "Los derechos y el bienestar individual", en *La ética en el ámbito público*, 66.

instrumental, tratándose de un caso único.⁸⁴ Entonces, la capacidad de tener intereses que sean de valor último parece ser la condición para que algo pueda ser poseedor de derechos.

Con respecto a las condiciones de la capacidad de los grupos para poseer derechos, Raz dice muy poco al hablar de los derechos colectivos. En *Morality of Freedom* dice que “si ciertos grupos, tales como familias o naciones, son personas naturales o artificiales es importante para determinar las condiciones bajo las cuales pueden tener derechos. Pero no necesitamos resolver estos asuntos aquí”.⁸⁵ En *Los derechos y el bienestar individual*, Raz inicia su escrito diciendo que “los grupos y las corporaciones pueden ser titulares de derechos, y de hecho lo son” “[...] sin embargo, existe un sentido en el cual los derechos individuales constituyen el eje de esta materia. [...] cuando se le adjudican derechos a grupos o corporaciones, al igual que cuando se le considera sometidos a obligaciones, se les asigna responsabilidades, culpa, etc., se los está tratando como a individuos, atribuyéndoles conceptos cuya aplicación directa y primaria se dirige a los individuos”.⁸⁶ Puesto así, las condiciones bajo las cuales los grupos poseen derechos no distan mucho del derecho de las corporaciones. Los derechos de los grupos son entonces, en realidad, derechos de los individuos.

Pero en el texto *La autodeterminación de los pueblos* que Raz escribe junto a Avishai Margalit se pueden hallar sugerencias acerca de qué grupos pueden ser poseedores del derecho colectivo a la autodeterminación. Sus indicaciones apuntan a tomar distancia de una serie de condiciones definitorias bajo las cuales un pueblo puede tener el derecho colectivo a autodeterminarse.⁸⁷ No obstante, para los autores, los grupos que manifiestan

⁸⁴ Raz, *The Morality of Freedom*, 179.

⁸⁵ *Ibíd.* 176.

⁸⁶ Raz, “Los derechos y el bienestar individual” 57.

⁸⁷ Por ‘derecho a la autodeterminación’ los autores entienden el derecho a determinar si “un cierto territorio debe transformarse en un estado separado o permanecer como tal (y posiblemente también si debería gozar de autonomía dentro de un Estado mayor)”. Joseph Raz y Avishai Margalit, “La autodeterminación de los pueblos” 139. Raz y Margalit, además, mencionan seis características no definitorias para poseer el derecho a la autodeterminación. Se pueden resumir de la siguiente manera: i. El grupo y la cultura tienen un carácter común que incluye muchos, variados e importantes aspectos de la vida. ii. Las personas se ven afectadas por la cultura del grupo, aunque no indeleblemente y eso está sujeto a anomalías y contingencias. iii. La calidad de miembro es, en parte, una cuestión de reconocimiento mutuo. iv. La calidad de miembro define nuestra

ciertas características pueden ser caracterizados como ‘grupos abarcadores’. Estos grupos son aquellos donde los individuos encuentran una cultura que ha moldeado en alto grado sus gustos y oportunidades, y que han llegado a ser espacios de la propia identificación. Esto permite pensar que Raz, al hablar de las condiciones bajo las cuales un grupo puede poseer derechos, está pensando en el interés compartido de los individuos que integran el grupo. ¿En qué consiste ese interés? A continuación, quiero adentrarme en los derechos colectivos propiamente dichos.

5.1 Derechos colectivos

En esta parte quiero exponer la concepción de los derechos colectivos de Raz. Primero, hago referencia a su definición, después presento algunas críticas. La primera crítica está dirigida por Peter Jones, quien señala que, dada la definición de Raz, entonces cualquier grupo que comparta un interés puede tener un derecho colectivo. La segunda crítica, en manos de Adina Preda, critica dos formas de interpretar la idea de que el interés compartido de lugar a un derecho colectivo. Hacia el final analizo las dos condiciones que Raz anuncia en su definición, tratando de entender por qué un derecho basado en intereses individuales no es poseído por individuos separadamente sino por todos ellos en conjunto.

Para Raz, un derecho es un derecho colectivo si se satisfacen las siguientes condiciones:

- I. It exists because an aspect of the interest of human beings justifies holding some person(s) to be subject to a duty.
- II. The interest in question are the interests of individual as members of the group in a public good and the right is a right to that public good because it serves their interest as members of the group.

identificación propia. Se trata de grupos en los que ser miembro tiene un perfil social alto que hace que los miembros sean conscientes de su calidad de tales. v. La calidad de miembro es una cuestión de pertenencia, no de éxito. El reconocimiento como miembro no es condicional al cumplimiento de calificaciones que indican algún logro. vi. Los grupos en cuestión no son reducidos, grupos de relaciones personales. Se trata de grupos anónimos donde el reconocimiento mutuo está asegurado por la posesión de características generales. *Ibíd.*

- III. The interest of no single member of that group in that public good is sufficient by itself to justify holding another person to be subject to a duty.⁸⁸

La primera condición retoma la idea de que el derecho está al servicio de los intereses individuales. Las condiciones II y III se encargan de enunciar los aspectos distintivos de los derechos colectivos. II lo hace en la medida en que pone como condición que el conjunto de intereses converja en un bien público (condición del bien público). La condición III hace referencia a la justificación bajo la cual se puede imponer una carga a los otros (condición de justificación). Nótese que, frente a la concepción de los derechos individuales, para el caso de los derechos colectivos, el interés individual es insuficiente para justificar un derecho. Así, para que exista un derecho colectivo debe haber un interés compartido capaz de tener un peso suficiente para justificar un derecho de este tipo.

En el derecho colectivo a la autodeterminación podemos hallar estas tres condiciones que Raz postula. En primer lugar, el derecho a la autodeterminación es valioso porque contribuye al bienestar de los miembros del grupo. En segundo lugar, la autodeterminación es un bien público; el interés de los individuos en él surge del hecho de que ellos son miembros del grupo. Finalmente, aunque muchos individuos tengan un interés en la autodeterminación de su comunidad, el interés aislado de uno de ellos no es un adecuado fundamento para imponer un deber a otros con el fin de satisfacer sus intereses. El derecho colectivo a la autodeterminación descansa, entonces, sobre el cúmulo de intereses de los individuos que integran el grupo. Lo que este ejemplo viene a mostrar es que los intereses compartidos pueden dar lugar a un peso suficiente que permita imponer deberes sobre los otros (personas o estados).

Peter Jones señala un ejemplo que muestra cómo las condiciones propuestas por Raz tienen lugar en la demanda de derechos colectivos. Jones nos invita a que imaginemos una ciudad en la que cada ciclista tiene un interés en su propia seguridad y, para ello, quieren que

⁸⁸ Raz, *The Morality of Freedom*, 208.

existan ciclovías. El problema es que el interés de cada ciclista no es suficiente para crear un deber para que las autoridades de la ciudad construyan la ciclovía. Solo el interés compartido de todos los ciclistas puede ser suficiente. De este modo, podemos hablar de que los ciclistas colectivamente poseen un derecho colectivo a que la ciclovía sea construida.⁸⁹

Pero el ejemplo de Jones no solo busca ilustrar los derechos colectivos que Raz tiene en mente. Con este ejemplo Jones quiere criticar que las condiciones que Raz propone se pueden satisfacer sin que el grupo tenga una identidad distintiva o alguna sustancial vida común. El punto que Jones quiere señalar es que basta con que cualquier grupo posea intereses compartidos para crear deberes sobre los demás; incluso, bastaría con que el interés común relevante sea sobre un único asunto. “Puedo pertenecer a toda una variedad de ‘grupos de interés’ y la pertenencia a cada uno de estos grupos puede ser muy diferente, ya que puedo tener toda una variedad de intereses diferentes y no relacionados, cada uno de los cuales comparto con diferentes colecciones de personas”.⁹⁰

A Jones le preocupa que la demanda de derechos colectivos sea un asunto que se plantee independientemente del asunto de la identidad de grupo. Podemos pensar que esta preocupación tiene su origen en que los derechos colectivos pueden terminar siendo un asunto referente a los costos y beneficios relativos que están en juego, más allá de cualquier intento de identificar a los ciclistas como grupo.

Sumada a esta crítica de Jones, Adina Preda critica la posición de Raz deteniéndose en la afirmación de que el interés compartido es lo que da lugar a un derecho colectivo. A este interés compartido que otorga el peso suficiente para atar a los otros a un deber, Preda lo llama “*value added thesis*” (VAT), y sugiere dos posibles interpretaciones de esta tesis.

⁸⁹ Jones, “Group Rights and Group Oppression”, 357.

⁹⁰ *Ibíd.* 358

Una primera interpretación (VAT1) sostiene que el hecho de compartir intereses hace del interés algo más valioso en sí mismo. “El hecho de compartir (misteriosamente) ‘transforma’ el interés en sí mismo en uno más pesado, cambia la naturaleza del interés y lo ‘promueve’ en la escala de valor”.⁹¹ Pero esta interpretación se descarta debido a que la naturaleza del interés no cambia por el hecho de que se ‘agreguen’ más intereses. Pensar en la forma como una orquesta, a través de diversos instrumentos musicales, da lugar a una obra musical, puede inducir a creer que lo mismo sucede con los intereses compartidos. Intereses en conjunto podrían, de este modo, dar lugar a algo más valioso. El problema con esta comparación es que las partes comparadas no son similares. Mientras en la orquesta se tocan diversas notas musicales, en los grupos se está compartiendo un mismo interés.

Pero, incluso si esta interpretación (VAT1) es plausible y el interés compartido es algo más que la suma de intereses individuales, ese interés debe ser uno irreducible a los intereses individuales. El grupo es entonces visto como una unidad separada, y el derecho de grupo sería poseído por una entidad diferente a los individuos. Esto supone un problema para la teoría de Raz, pues su teoría busca defender unos derechos de grupo basados en los intereses conjuntamente mantenidos por los individuos, y no unos basados en intereses de entidades que están por encima de los individuos.

Una segunda interpretación (VAT2) podría plantear que el compartir intereses provee un fundamento adicional para mantener a otros bajo un deber. “El interés en sí mismo sigue siendo el mismo, pero proteger un interés compartido asegura más unidades del mismo valor de bajo rango y, al hacerlo, es capaz de derrotar las consideraciones competitivas”.⁹² En esta interpretación, aunque una unidad sea insuficiente para derrotar las consideraciones rivales, varias unidades del mismo valor pueden lograrlo.⁹³ Siguiendo el

⁹¹ Adina Preda, “Group Rights and Shared Interest”. *Political Studies*, 61 (2013) 250-266, 254.

⁹² *Ibíd.*

⁹³ A propósito del derecho a la autodeterminación, Raz considera que, si bien la existencia del interés no depende del tamaño del grupo, la existencia del derecho sí depende de esto. *The Morality of Freedom*, 209. En este sentido, VAT2 es coherente con la aserción de que la cantidad de intereses pueden hacer la diferencia para dar lugar a derechos.

ejemplo de Preda, ante el hecho de tener que decidir entre salvar a muchas personas de sufrir una parálisis cerebral o salvarle la vida a una persona, es probable que tengamos un deber de salvar a las muchas personas a pesar de que el interés que tenga una persona en vivir sea más fuerte que el que pueda tener cada persona en no ser paralizada mentalmente.

El problema con esta interpretación es que, incluso cuando un deber pueda ser justificado de esta forma y este argumento dé lugar a un derecho, el derecho no será lógicamente a priori al deber. Esto porque el argumento no muestra que el deber corresponda a un derecho, lo cual tiene un costo sobre la teoría del interés de los derechos. La teoría del interés critica que los derechos sean solo apéndices de deberes y defiende que los derechos fundan deberes, y para ello se requiere que el derecho sea lógicamente a priori al deber.

Ahora, a partir del concepto de derecho colectivo de Raz podemos preguntar por qué un derecho, el cual se basa en intereses individuales, no es poseído por los individuos separadamente sino por todos ellos tomados en conjunto. Raz dice que el interés que está en cuestión, esto es, el interés que da lugar a un derecho colectivo, es uno poseído por los individuos como miembros del grupo en un bien público, pero que, no obstante, cada interés tomado aisladamente no da lugar a un derecho. De lo que se requiere, entonces, es una suma de intereses individuales que, solo dispuestos conjuntamente, pueden justificar un derecho colectivo.

En las condiciones II (condición de bien público) y III (condición de justificación), propuestas por Raz en su definición, se encuentran razones por las cuales estos derechos no pueden ser mantenidos por los individuos separadamente. Sin embargo, como veremos, estas condiciones no logran descartar la posibilidad de que estos derechos sean poseídos por los individuos tomados aisladamente, lo cual es un problema para la pretensión de querer basar los derechos colectivos en intereses individuales conjuntos.

La condición del bien público (condición II)

La condición del bien público se refiere al hecho de que los intereses que dan lugar a un derecho colectivo, son intereses como miembros del grupo en un bien público. Un bien público es aquel que no excluye de su consumo a los individuos de un grupo ni genera rivalidad al ser consumidos (el consumo por parte de un miembro no disminuye la capacidad de consumo por parte de otro).⁹⁴ El aire o el alumbrado público son ejemplos de estos bienes. La lógica de fondo es que, si no existe rivalidad ni hay exclusión en cuanto al consumo de estos bienes, entonces el grupo de beneficiarios debe ser el poseedor del derecho a ese bien.

Raz distingue entre bienes públicos contingentes y bienes públicos inherentes. Hablamos de un bien público contingente cuando podemos controlar su distribución. Por ejemplo, el suministro de agua en una ciudad es un bien público contingente dado que es posible controlar la distribución del servicio. El problema de estos bienes públicos contingentes, como tipo de bien que puede explicar el interés en el cual se basa el derecho colectivo, radica en que pueden existir derechos individuales a estos bienes.

Los bienes públicos contingentes, al no tener que ser producidos ni consumidos colectivamente, un individuo puede disfrutar de ellos de manera aislada y reclamar, por ello, un derecho individual a ese bien. Por ejemplo, existe un derecho individual al agua, a un parque o a tener una ciclovía, esto es, a disfrutar individualmente de esos recursos.

Los bienes públicos inherentes son un tipo de bien público más restringido que, por su naturaleza, solo está disponible de manera colectiva. Es esta disposición colectiva la que lo hace, en principio, inadecuado para ser un candidato a derecho individual. Una fiesta, la

⁹⁴ Raz señala que estamos ante un bien público *"if and only if the distribution of its benefits in that society is not subject to voluntary control by anyone other than each potential beneficiary controlling his share of the benefits"*. Raz, *The Morality of Freedom*, 198.

amistad, un idioma, son algunos ejemplos de bienes públicos inherentes. Al referirse a este tipo de bienes públicos Raz dice que

Las características generales beneficiosas de una sociedad son inherentemente bienes públicos. Es un bien público, e inherentemente lo es, el hecho de que esta sociedad sea una sociedad tolerante, que sea educada, que esté infundida con un sentido de respeto por los seres humanos, etc. Vivir en una sociedad con estas características es generalmente de beneficio para las personas. Estos beneficios no deben ser confundidos con el beneficio de tener amigos o conocidos que son tolerantes, educados, etc. [...] Yo llamaré 'bienes colectivos' a los bienes públicos inherentes.⁹⁵

Lo que llama 'bienes colectivos' son, entonces, bienes públicos inherentes que parecen referirse exclusivamente a bienes sociales que proveen las condiciones para que los individuos tengan una vida autónoma y significativa.⁹⁶ Estos bienes no están sujetos a control ni en su consumo ni en su distribución y son ingredientes de una vida común valiosa. Piénsese, por ejemplo, en las características benevolentes de una sociedad tales como la cordialidad o la solidaridad. "En una sociedad donde tales oportunidades existan y sea posible para los individuos tener una vida autónoma, su existencia es intrínsecamente valiosa. La autonomía personal implica, por tanto, que los bienes colectivos sean, al menos, algunas veces intrínsecamente valiosos".⁹⁷

Sin embargo, Raz no elaboró una conexión entre este tipo de bienes colectivos inherentes y los derechos colectivos. Como veremos más adelante, Denise Réaume parece seguirle la pista a este tipo de bienes para elaborar su propia propuesta de justificación de los derechos colectivos como derechos a bienes públicos. Por ahora, todo lo que podemos decir es que

⁹⁵ Ibíd. 199.

⁹⁶ A estos bienes que son una condición necesaria para llevar una vida autónoma y significativa, también le llama '*framing goods*'. Por ejemplo, el adecuado respeto por la cultura y el ambiente, hacen posible una variedad de bienes colectivos en los cuales los individuos ejercen su autonomía y desarrollan una vida significativa. Raz, "Derecho y Política".

⁹⁷ Raz, *The Morality of freedom*, 206.

se requiere otra consideración que justifique que los beneficios de los bienes públicos solo puedan ser protegidos por derechos colectivos y no por derechos individuales. La condición de justificación (condición III) parece ser esa otra consideración.

La condición de justificación (condición III)

Si el interés individual en un bien público hace posible un derecho individual a ese bien, ¿qué es, entonces, aquello que podría hacer de ese interés algo injustificado para otorgar un derecho individual? La condición de justificación hace referencia, precisamente, a las razones por las cuales resulta justificado o no otorgar ese derecho. Un derecho individual a proteger el interés que un individuo tiene en un bien público es injustificado porque ese interés resulta insuficiente para mantener a otra u otras sujeta(s) a un deber.

Nótese que, a diferencia de la concepción de los derechos individuales, para el caso de los derechos colectivos, el interés individual es insuficiente para justificar un derecho. Así, para que exista un derecho colectivo debe haber un interés compartido capaz de tener un peso suficiente para justificar un derecho de este tipo. Esto vendría a favor de la idea de que los individuos, aisladamente, no pueden tener derechos a bienes públicos en tanto que, para justificar ese derecho, se requiere del interés compartido de varios individuos tomados conjuntamente. Retomando el ejemplo de los ciclistas, solo el interés compartido de los ciclistas en que se construyan ciclovías justificaría el derecho colectivo a tener ciclovías en la ciudad, esto en la medida en que el interés compartido tiene un peso suficiente para dar lugar a un derecho.⁹⁸ El hecho de que el interés que da lugar al derecho es compartido dejaría, en principio, el derecho en manos del grupo y no en cada miembro tomado individualmente.

⁹⁸ De este modo, podemos entender que Raz diga que, si bien Yassir Arafat tiene un valioso interés en la autodeterminación de Palestina, Arafat no tiene un derecho a esa autodeterminación. *Ibíd.* 207. La autodeterminación, como bien colectivo, impone grandes exigencias a la comunidad en su conjunto, las cuales no pueden ser impuestas por el interés aislado de Arafat.

Además de los problemas que ya señalé sobre esta *'value added thesis'*, como la llama Preda, existe el problema de que la justificación del derecho no necesariamente indica el poseedor del derecho. Si bien en el caso de los derechos individuales, el individuo cuyo interés justifica el deber tiende a ser el mismo titular del derecho, esto no siempre sucede así. Anteriormente, mencioné el ejemplo del derecho de los jueces. En ese caso, sus derechos se basan en el interés de la comunidad que ellos representan. Otro ejemplo lo hallamos en el derecho individual que tienen los periodistas a no revelar sus fuentes. La justificación del derecho a mantener en secreto las fuentes de información radica en el interés del público, no obstante, el derecho a no revelar las fuentes lo ostenta el periodista. En este caso, el interés del público que quiere ser informado, justifica la adscripción de un derecho individual. Esto muestra que la justificación del derecho no siempre se encuentra alineada con su adscripción.⁹⁹ Así que, si bien el interés de varios individuos puede dar lugar a un derecho, de ello no se sigue que tales individuos sean conjuntamente los poseedores del derecho.

Si la justificación del derecho no indica a su poseedor, parece que lo que tiene que ocurrir es que el derecho beneficie a los individuos tomados conjuntamente, más allá de hacerlo individualmente. En el siguiente apartado me referiré a un tipo de bien cuyos beneficios solo pueden ser conjuntamente disfrutados, lo cual daría lugar a derechos que solo pueden ser poseídos conjuntamente, esto es, a derechos colectivos.

Por ahora, hay que decir que la condición del bien público y la condición de justificación, propuestas por Raz en su definición de derecho colectivo, no logran defender la tesis de que intereses individuales compartidos en bienes públicos justifican la asignación de derechos colectivos. Por el contrario, aun cuando se hable de intereses individuales en bienes públicos (condición del bien público), los cuales son compartidos por varios individuos (condición de justificación), podemos seguir adscribiendo tales derechos a esos

⁹⁹ Una exposición similar con respecto al hecho de que la justificación del derecho no siempre está alineada con el poseedor, se encuentra en Buchanan, Allen, "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism".

bienes como derechos individuales. Así, cada individuo puede tener un interés en bienes públicos, el cual puede dar lugar, por sí mismo, a derechos individuales a ese bien.¹⁰⁰

6. Derechos colectivos como derechos a *bienes participatorios*

Denise Réaume empieza su artículo "*Individual, groups, and rights to public goods*"¹⁰¹ planteándose la pregunta de si pueden los individuos demandar derechos a bienes públicos. A pesar de que comparte con Raz la tesis de que no hay derechos individuales a ciertos bienes públicos, su defensa es diferente. Su tesis es que, si bien los individuos tienen derechos a bienes públicos, ellos no tienen derechos a cierto tipo de bienes públicos llamados 'bienes participatorios' (*participatory goods*). Mientras que las condiciones propuestas por Raz para otorgar derechos colectivos dejan abierta la posibilidad de que individuos reclamen derechos a bienes públicos, Réaume, por su parte, lo que hace es postular un tipo particular de bienes públicos que pretenden cerrar la posibilidad de que individuos puedan tener derechos a ellos.

Réaume se detiene, entonces, en la naturaleza de los bienes. Manteniendo la idea raziana de que el interés individual no es peso suficiente para justificar un deber, Réaume se pregunta por las características de los bienes públicos que hacen insostenible que un individuo pueda tener derecho a ellos. En su análisis, distingue dos aspectos de los bienes públicos: su producción (*production*) y su disfrute (*enjoyment*). Según Réaume, Raz centró su análisis exclusivamente en que los bienes públicos no pueden ser individualmente producidos, dejando a un lado el componente del disfrute. Y es precisamente el disfrute el que explica por qué no existen derechos individuales a cierto tipo de bienes públicos.

¹⁰⁰ No obstante, el interés de un individuo en un bien público puede no dar lugar a que se otorgue un derecho a ese bien, a menos que comparta con otros individuos ese mismo interés. Lo que parece quedar claro es que el hecho de compartir el interés en el bien, no significa que, de otorgarse el derecho, el derecho lo posea el grupo. Si el interés compartido justifica el derecho de los miembros al bien, se tratará, entonces, de derechos individuales al bien.

¹⁰¹ Denise Réaume, "Individual, groups, and rights to public goods", *University of Toronto Law Journal*, 1 (1988) 38: 1-27.

Analizando el componente del disfrute, Réaume encuentra que, si un individuo puede disfrutar de un bien público individualmente, entonces dicho individuo tiene la posibilidad conceptual de poseer un derecho individual a ese bien.¹⁰² Por ejemplo, el ciclista puede disfrutar individualmente de la ciclovía, lo cual hace que, en principio, pueda reclamar un derecho a tener ciclovías en su ciudad.

Pero existen bienes públicos, los cuales Réaume llama bienes públicos participatorios, cuyo disfrute solo es posible para un individuo si participa, junto con otros, en el disfrute del bien. No se trata de si el beneficio del bien común está disponible para cada individuo, sino de que el beneficio que el bien común provee solo está disponible si otros individuos participan en la producción o disfrute del bien. Asimismo, no se trata solo de que, para producir un bien participatorio, se requiera de una actividad conjunta, sino que el bien participatorio es justamente la actividad conjunta. El punto clave aquí es que cualquier actividad que constituya un bien participatorio requiere de más de una persona.

La amistad, una fiesta y la lengua nativa son ejemplos de bienes participatorios. En el caso de la amistad, independientemente de lo que ese bien implique, podemos decir que se constituye por ciertas actividades que requieren de la participación de más de una persona. Actuando amistosamente, *v.g.* haciendo algún favor, no solo *producimos* el bien de la amistad, sino que las actuaciones mismas constituyen el bien de la amistad. Algo similar ocurre con el bien de hablar una lengua. Conversar con alguien no solo es una forma de producir ese bien, sino que la conversación misma es un bien participatorio.

La tesis de Réaume es que, si los bienes participatorios solo están disponibles de manera conjunta, entonces el derecho que protege el interés en el bien participatorio tendrá que ser un derecho del grupo tomado conjuntamente y no de cada individuo por separado.

¹⁰² Se trata de una posibilidad conceptual en tanto que el interés del individuo en el disfrute del bien puede no ser peso suficiente para justificar un deber. *Ibíd.*, p. 8. De hecho, Réaume llama 'débil individualismo' (*weak individualism*) al hecho de que los bienes participatorios puedan tener algún aspecto individual, pero que, no obstante, no basta como condición conceptual suficiente para un derecho individual.

Porque los beneficios de algunos bienes como el agua, el aire y la seguridad pueden ser disfrutados de manera individual, decimos que existe un interés individual en tales bienes. Si ese interés da lugar a un derecho, tendrá que ser un derecho individual a ese bien. Pero si existen bienes que solo pueden ser disfrutados conjuntamente, entonces el interés en tales bienes ha de ser un interés colectivo. Intereses colectivos, entonces, solo pueden dar lugar a derechos colectivos que son poseídos conjuntamente. Independientemente del hecho de que los bienes participatorios pueden ser disfrutados por individuos, ellos no pueden ser individualmente disfrutados (sin que otros participen de la actividad), y eso parece ser lo más importante al considerar a esos bienes como objetos de derechos colectivos.

7. Derechos individuales a *bienes participatorios*

James Morauta critica la tesis de que los bienes participatorios solo puedan ser objeto de un interés colectivo y no de un interés individual. A esa tesis la llama '*holding constraint*', esto es, la idea de que no puedo tener derechos individuales a bienes participatorios. Morauta quiere mostrar que, si bien existen bienes participatorios, puedo tener derechos individuales a disfrutar de ellos.¹⁰³ Del hecho de que existan bienes participatorios no se sigue que tales bienes solo puedan ser objeto de derechos colectivos y no individuales. La estrategia que sigue para rechazar esa inferencia consiste en mostrar que existen derechos que protegen intereses en bienes participatorios y que tales derechos pueden ser poseídos por individuos. A continuación, quiero exponer la argumentación de Morauta, la cual empieza señalando el elemento común a la idea de bien participatorio: "un bien *B* es un bien participatorio si y solo si *B* está constituido por una actividad que requiere de la participación de más de un individuo".¹⁰⁴

¹⁰³ James Morauta, "Rights and Participatory Goods", *Oxford Journal of Legal Studies* 1 (2002) 22: 91-113.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, 94.

Ahora, a partir de la defensa de la existencia de estos bienes, se ha querido defender que los derechos basados en los intereses en bienes participatorios no pueden ser poseídos por un individuo, sino que son los grupos los poseedores de estos derechos. El argumento para sostener esta restricción sobre el tipo de entidad que puede poseer derechos opera como una implicación:

(1) Un individuo no puede disfrutar de un bien participatorio por sí mismo.

Luego,

(2) Un individuo no puede poseer un derecho el cual se basa en el interés en un bien participatorio.¹⁰⁵

La premisa (1) no genera mayor inconveniente, pues ella está contenida en la definición de bien participatorio.¹⁰⁶ El problema que Morauta encuentra en este argumento está en la inferencia de (2). Su propósito es rechazar esa inferencia mostrando que el interés en un bien participatorio puede dar lugar a varios derechos con varios tipos de beneficios y que, al menos algunos de esos derechos, conllevan beneficios sobre los cuales un individuo puede tener control. Para entender la crítica de Morauta tenemos que analizar cuál es el argumento que está detrás de la implicación.

La intuición que corre detrás de la implicación de la tesis de *'holding constraint'* radica en que el poseedor del derecho debe tener algún tipo de control sobre el derecho. Ahora, si el individuo no puede disfrutar de un bien participatorio por sí mismo, esto significa que no puede tener un control relevante sobre el derecho que está basado en un bien participatorio. Al darle forma a esta intuición, Morauta encuentra que ella descansa sobre dos premisas adicionales. La primera premisa es la *tesis del control*.

¹⁰⁵ Cf. Réaume, "Individual, groups, and rights to public goods", 6.

¹⁰⁶ Todo lo que dice esta premisa es que un individuo no puede disfrutar de un bien participatorio, a menos que más de un individuo se involucre en la actividad. Siguiendo el ejemplo de la lengua nativa, no puedo disfrutar el bien participatorio de hablar mi lengua -mi interés en hablar mi lengua no puede ser satisfecho- a menos que otros hablen esa lengua conmigo.

(T.C.): X tiene un control sobre el derecho R solo si X tiene control sobre los beneficios de R, y X tiene el control sobre los beneficios de R si y solo si lo siguiente es verdad: si el cúmulo de beneficios de R depende del comportamiento de alguna acción φ , entonces (a) φ es una acción que pueda ser realizada por X, o (b) φ es una acción que puede ser realizada por algún otro agente Y, y R da a X el poder de demandar que Y realice φ .¹⁰⁷

Morauta acepta esta premisa, pero con algunas reservas.¹⁰⁸ La segunda premisa es una conclusión intermedia (C.I.), la cual se deriva de una supuesta implicación a partir de (1):

(C. I.) un individuo no puede tener control sobre los beneficios de un derecho que se basa en el interés en un bien participatorio.¹⁰⁹

Teniendo en cuenta estas dos premisas adicionales (T.C. y C.I.), podemos formular el argumento que sostiene que (1) implica (2):

(1) Un individuo no puede disfrutar de un bien participatorio por sí mismo.

Ahora, se supone que (1) implica la conclusión intermedia

(C.I.): un individuo no puede tener control sobre los beneficios de un derecho que se basa en el interés en un bien participatorio.

Pero sabemos por la primera premisa (tesis del control), que

(T.C.): un individuo puede mantener un derecho solo si tiene control sobre los beneficios del derecho.

Y si combinamos (C.I.) con (T.C.) tenemos que:

¹⁰⁷ Morauta, "Rights and Participatory Goods", 99.

¹⁰⁸ Parece existir un contraejemplo a esta tesis del control. Por ejemplo, los derechos de los niños pueden no ser controlados por los niños sino por sus padres o cuidadores. En ese caso, los niños poseerían derechos sin ser quienes los controlan. Sin embargo, existe una interpretación plausible según la cual el control del derecho que tienen los padres o cuidadores debe ser ejercido a favor de los intereses del niño. Por mor del argumento, Morauta no se detiene en este contraejemplo y termina por suponer que la tesis del control es correcta.

¹⁰⁹ *Ibíd.* 100

- (2) Un individuo no puede poseer un derecho que se base en el interés en un bien participatorio.

Morauta acepta (1) y (T.C.). En consecuencia, (C.I.) y (T.C.) implican (2). Así, lo único que le queda para rechazar la implicación de que (1) implica (2), es negar que (1) implique (C.I.). Es decir, Morauta debe negar que, (1) si un individuo no puede disfrutar de un bien participatorio por sí mismo, entonces (C.I.) no es posible para un individuo tener control sobre los beneficios de un derecho que se base en el interés en un bien participatorio. En otras palabras, debe mostrar que es posible que, a pesar de que un individuo no pueda disfrutar de un bien participatorio por sí mismo, ese individuo puede tener control sobre los beneficios de un derecho que se base en el interés en un bien participatorio. Esto no parece nada fácil, sobre todo si tenemos en cuenta que, si un bien participatorio es constituido por la actividad de un grupo de personas, parece que solo el grupo -y no cualquier miembro singular del grupo- puede tener un control sobre los beneficios del derecho que se base en los intereses en ese bien.

Pero Morauta no cree que (1) implique (C.I.). Su razón es que las dos premisas se ocupan de cosas distintas. Mientras que (1) establece las condiciones bajo las cuales un cierto tipo de interés es satisfecho, (C.I.) establece el tipo de beneficios que los derechos basados en esos intereses pueden tener. (1) Nos habla acerca de las condiciones de satisfacción para los intereses en bienes participatorios. Pero esas condiciones de satisfacción no implican nada con respecto al particular tipo de beneficios que los derechos, basados en esos intereses, pueden tener. O, al menos, no parece implicar lo que (C.I.) requiere, esto es, que esos beneficios sean tales que no es posible para un individuo tener control sobre ellos.

Lo que hace Morauta, entonces, es señalar un contraejemplo en el que, a pesar de lo que (1) nos dice acerca de las condiciones de satisfacción para los intereses en bienes participatorios, pueda haber un derecho R que reúna los siguientes dos criterios:

- i. R está basado en el interés en un bien participatorio

- ii. R tiene un beneficio sobre el cual es posible para un individuo tener control en el sentido requerido por la tesis del control.¹¹⁰

Un derecho que satisfaga estos dos criterios mostrará que la conclusión intermedia (C.I.) es falsa, a pesar de la verdad de (1). El contraejemplo que Morauta menciona es el derecho a hablar una lengua nativa. Este derecho satisface la condición de estar basado en un interés en un bien participatorio (hablar una lengua no es algo que se pueda disfrutar por sí mismo) y, además, satisface la condición de que el beneficio de ese derecho es algo sobre lo cual un individuo puede tener control. En el caso del derecho a hablar una lengua nativa, a pesar de que se requieran de muchos para hablarla, es posible dar a un individuo el poder para que exija la realización de aquellas acciones que son necesarias con el fin de materializar el derecho.¹¹¹ Es perfectamente posible que se me otorgue el poder de pedir que otros hablen esa lengua conmigo.¹¹²

Morauta considera otro posible argumento para defender la tesis de Holding constraint, al cual llama '*Exercising argument*'.¹¹³ Este argumento requiere que la premisa (1) implique que

(E) un individuo no puede ejercer por sí mismo un derecho que esté basado en un interés en un bien participatorio.

Pero esa implicación es defendible solo si hay una premisa adicional la cual establezca que

(H) un individuo no puede mantener un derecho a menos que pueda ejercerlo por sí mismo.

Estas dos premisas, tomadas conjuntamente, dan lugar a la tesis de *holding constraint*. Es decir, que (1) implica que un individuo no puede ejercer por sí mismo un derecho que esté

¹¹⁰ Ibíd. 102.

¹¹¹ La cláusula b de la tesis de control es relevante aquí.

¹¹² Ibíd., 104.

¹¹³ Ibíd., 109.

basado en un interés en un bien participatorio, y que (E) y (H) implican (2): Un individuo no puede poseer un derecho que se base en el interés en un bien participatorio.

Morauta desestima la refutación que consiste en decir que la capacidad para poseer un derecho no depende de la habilidad para ejercer ese derecho por sí mismo. A Morauta le parece contraintuitiva esa refutación. De ser correcta, se trataría de un argumento que no solo sería contrario a la tesis del control, sino a la capacidad de mantener un derecho y a la capacidad de ejercer un derecho de manera conjunta. En consecuencia, todo lo que parece quedar es mostrar que la premisa (H) no es verdadera. Pero Morauta también cree que (H) es verdadera.

Morauta dirá, entonces, que, así como es posible demostrar que un individuo puede tener control sobre los beneficios de un derecho que esté basado en intereses en bienes participatorios, así es también posible mostrar que, dependiendo del contenido del derecho, un individuo puede, a veces, ejercer un derecho tal por sí mismo, esto es, que (1) no implique (E). Morauta cree que del mismo modo como demostró, contra el argumento principal para la tesis de *'holding constraint'*, que (1) no implicaba (C.I.), igualmente (1) no implica (E). (1) no excluye a un individuo de tener control sobre los beneficios del derecho basado en un interés en un bien participatorio. Igualmente, (1) no excluye que un individuo pueda ejercer por sí mismo un derecho que esté basado en un interés en un bien participatorio. En consecuencia, no hay un argumento que pueda ser provisto para sostener que un individuo no pueda mantener derechos basados en el interés en un bien participatorio.

Conclusión

En este texto me he ocupado de revisar las razones que justifican adscribir derechos morales colectivos desde el marco de una teoría política liberal. La importancia de la defensa de estos derechos radica en que ellos suelen ser la base de las demandas que diversos grupos formulan a los sistemas jurídicos nacionales e internacionales, con el fin de que sus intereses sean objeto de protección legal. De este modo, comunidades étnicas, grupos LGBTI, movimientos de mujeres, trabajadores, inmigrantes, entre otros, han reclamado derechos legales colectivos sobre la base de que poseen un derecho moral a aquello que reclaman.

Revisar las razones que soportan la presunción de que existen derechos morales colectivos es una tarea que vale la pena realizar. En este trabajo he querido ofrecer un análisis que, pese a estar lejos de la exhaustividad teórica, permita abordar el problema desde un marco general sobre el cual entender las posibles rutas de justificación de esos derechos, aun cuando su conclusión sea escéptica.

En la primera parte, empecé señalando que el *principio liberal fundamental* y ciertas características, como el individualismo normativo y ontológico, definen lo que mínimamente cabría esperar de una teoría política liberal. Después, mostré que, a pesar de una justificación no individualista de los derechos, la tradición liberal ha concebido la materialización jurídica y política de sus principios a través de los derechos individuales.

Esto me llevó a buscar evidenciar que la diversidad étnica y cultural ha conllevado demandas de grupos que son realizadas en términos de derechos colectivos, y que las democracias liberales no pueden desconocer. De esto me ocupé en la segunda parte. Una primera aproximación al problema de la justificación de estos derechos la planteé desde la defensa que Charles Taylor hace del derecho a la supervivencia cultural, el cual puede ser entendido como un derecho colectivo. Pero si bien Taylor tiene una manifiesta

preocupación por los aspectos comunitarios de la vida, su derecho a la supervivencia cultural parece ser subsidiario de los derechos humanos individuales.

Miodrag Jovanović, por su parte, va un poco más allá y hace una defensa de los derechos colectivos en términos del *value-collectivism*. Pero su defensa implica postular una entidad que está por encima de, y en confrontación con, los derechos individuales, lo cual supone una concepción difícil de aceptar por parte de una teoría liberal. Además, su tesis de que existen intereses de los grupos que son irreducibles a los individuos no es defendida exitosamente.

En la tercera parte de este trabajo, me ocupé de revisar si al interior del liberalismo podría encontrar una justificación de los derechos colectivos. Joseph Raz lleva a cabo una defensa de los estos derechos que resulta compatible con el individualismo ético y ontológico del liberalismo. Raz no postula una entidad separada de los individuos poseedora de derechos colectivos; más bien, los derechos colectivos son los derechos poseídos conjuntamente por los individuos miembros, y que ningún miembro puede poseer aisladamente. Su defensa, no obstante, al basarse en un entendimiento de los bienes públicos, no termina por excluir que, en últimas, los individuos no tengan derechos individuales a esos bienes.

Denise Réaume, entonces, ofrece una comprensión de los bienes públicos que permite entender que, en principio, solo podemos tener derechos colectivos a 'bienes participatorios'. Sin embargo, existen razones para sostener que un individuo puede tener un derecho individual a un bien participatorio, quedando cerrada la posibilidad de una defensa de los derechos colectivos a partir de la existencia de bienes participatorios.

De acuerdo con la revisión crítica que hago en este trabajo, no encuentro un argumento plausible que justifique la existencia de derechos morales colectivos. Estos derechos, o bien derivan en la postulación de entidades cuya justificación es problemática, o bien no parece que puedan ser justificados desde los intereses individuales. Sin embargo, y como algo

paradójico a esa conclusión, es evidente el hecho de que, cada vez más, diversos grupos reclaman derechos colectivos como parte fundamental de sus demandas y que los sistemas jurídicos terminan reconociéndolos.

Una posible ruta de investigación consiste en arribar a una comprensión del problema que no derive, ni en la negación de derechos a las demandas que manifiestan los grupos en tanto grupos, ni en la postulación de entidades que terminen por minar nuestras convicciones prácticas acerca de la responsabilidad moral. Esa tarea tendría que ofrecer una justificación de los derechos colectivos que no implique postular nuevas y dudosas entidades y que, no obstante, dichos derechos no puedan ser entendidos como derechos individuales.

Bibliografía

- Anthony Appiah, Kwame. *La ética de la identidad*. Trad. Lilia Mosconi. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Arias Arias, Jaime. "Avance en el reconocimiento de derechos colectivos indígenas con el Convenio 169 de la OIT, la Declaración de la ONU de los derechos de los pueblos indígenas y en el proyecto de Declaración Americana de los Derechos de los Pueblos Indígenas". Disponible en <http://www.abaoake.org/doc-1118119.htm>
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- Arlettaz, Fernando. "Derechos de las minorías en el pacto internacional de derechos civiles y políticos: consideraciones conceptuales." *JURISPRUDENCE* 20.3 (2013): 901-922.
- Bonilla Maldonado, Daniel. "Indígenas urbanos y derechos culturales: los límites del multiculturalismo liberal". *Rev. Direito GV* 7 (2011) 7: 564-604.
- Buchanan, Allan. "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism". *Ethics*, 4 (1989) 99: 852-882.
- Clavero, Bartolomé. *Geografía jurídica de América Latina. Pueblos Indígenas entre constituciones mestizas*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2008.
- Constant, Benjamin. *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en *Escritos políticos*, 1819.
- Réaume, Denise. "Individuals, Groups, and Rights to Public Goods". *The University of Toronto Law Journal*, 1 (1988) 38: 1-27.
- Feinberg, Joel. *Harmless Wrongdoing, The moral Limits of the Criminal Law*. New York: Oxford University Press, 1990.

"The child's right to an open future", en *Philosophy of Education: An Anthology*, editado por Randell R. Curren, 112-123. Blackwell Pub, 2007..
- Freedman, Michael. *Ideologies and Political Theory: a Conceptual Approach* (segunda edición) (New York, Oxford University Press, 2006).

"Liberalism", en *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, editado por Gerald Gaus and Fred D` Agostino, 231-242, New York, London: Routledge, 2013.

Ideology: A very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Liberalism: A Very Short Introduction. Cambridge University Press, 2015.

- Gaus, Gerald. *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996).

Political Concepts and Political Theories (Colorado, Westview Press, 2000).

"The Place of Autonomy within Liberalism" en *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, editado por John Christman and Joel Anderson, 272-306, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

- Gould, Carol C. *Globalizing Democracy and Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Griffin, James. *Well-being: its meaning, measurement and moral importance*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Gutman, Amy. *La identidad en Democracia*. Buenos Aires: Katz, 2008.
- Habermas, Jürgen. *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*, en *Multiculturalism*, editado por Amy Gutman. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Hartney, Michael. "Some confusions Concerning Collective Rights", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 2 (1991) 4: 293-314.
- Jackson Preece, Jennifer. *National Minorities and the European Nation-States System*. Oxford: Oxford University Press (Published to Oxford Scholarship Online: October 2011, 1998.).
- Jones, Peter. "Group rights and group oppression", *The journal of political philosophy*, 7 (1999) 4: 353-377.
- Jovanovic, Miodrag. *Collective Rights, a Legal Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Kant, Emanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Pedro Ribas. México: Taurus, 2006.

- Kunz, Josef L. "The Present Status of International Law for the Protection of minorities", *American Journal of International Law*, 48 (1954) 2: 282-287.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship – A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: clarendon Press, 1995.

Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship (New York: Oxford University Press, 2001).

Las Odiseas Multiculturales -Las nuevas políticas internacionales de la diversidad, Trad. Francisco Beltrán. Paidós, 2009.

- Lopez Calera, Nicolás. *Los Nuevos Leviatanes. Teoría de los sujetos colectivos*. Madrid: Marcial Pons, 2007.
- Mack, Erick y Gaus, Gerald. "Classical Liberalism and Libertarianism: The liberty Tradition", en *Handbook of Political Theory*, editado por Gerald Gaus y Chandran Kukathas, 115-130 London: SAGE Publications, 2014.
- McDonald, Michael. "Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism", *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 4 (1991) 2: 217-237.
- Mead, George H. *Espíritu, Persona y Sociedad*, Trad. Florial Mazía. España: Paidós, 2010.
- Morauta, James. "Rights and Participatory Goods", *Oxford Journal of Legal Studies*, 1 (2002) 22: 91-113
- Newman, Dwight. "Collective Interests and Collective Rights", *American Journal of Jurisprudence*, 1 (2004), 49:127-163.

"Collective Rights", *Philosophical Books* 48 (2007) 3: 221-232

"Value collectivism, Collective Rights, and Self-Threatening Theory", *Oxford Journal of Legal Studies*, 33 (2013) 1: 197-210.

- Patarroyo, Carlos. "Responsabilidad moral individual y responsabilidad moral colectiva", en *Intersubjetividad*, editado por Flor Emilce Cely y William Duica, 229-269. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Preda, Adina. "Group Rights and Shared Interest". *Political Studies*, 61 (2013) 250-266.

- Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. New York: Oxford University Press, 1986.
La ética en el ámbito público, Trad. María Luz Melon. Barcelona: Gedisa Editorial, 2001.
- Rodríguez, Cesar y Baquero, Carlos. *Reconocimiento con Redistribución -El derecho y la justicia étnico-racial en América Latina*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad Dejusticia, 2015.
- Rodríguez Abascal, Luis. "El debate sobre los derechos de grupo", en J. L. Colomer y E. Díaz (eds.) *Justicia, estado y derechos* (Madrid: Alianza, 2002), pp. 63-81.
- Rodríguez, Gloria Amparo. *Los derechos de los pueblos indígenas en Colombia*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2015.
- Stavenhagen, Rodolfo. *Los Pueblos Indígenas y sus Derechos. Informes Temáticos del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas* (México: UNESCO, 2008).
- Tamir, Yael. "Against Collective Rights", en *Multicultural Questions*, editado por Christian Joppke y Steven Lukes, 158-180, Oxford: Oxford University Press, 1999.
Liberal Nationalism. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Taylor, Charles. *Human Agency and Language. Philosophical papers Vol. 1 & 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
Las Fuentes del Yo. *La construcción de la identidad moderna*. España: Paidós, 2006.
El Multiculturalismo y la 'Política del Reconocimiento'. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
"Atomismo", en *La libertad de los modernos*, 225-256. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
"Irreducibly social goods", en *Philosophical Arguments*, 127-145. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Torbisco, Neus. "Minorías Culturales y Derechos Colectivos: un enfoque liberal". Tesis doctoral, 2001, disponible en:

<http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/7276/tntc1de1.pdf;jsessionid=1277AA9DD2383CC7DF65B7B88F078B3C?sequence=1>

- Waldron, Jeremy. "Nonsense Upon Stilts? -A Reply" en *Nonsense Upon Stilts?* Editado por Jeremy Waldron, 151-209 (London, New York: Methuen, 1986).
"Liberalism, political and comprehensive", en *Handbook of Political Theory*, editado por Gerald Gaus y Chandran Kukathas, 89-99. London: SAGE Publications, 2014.
- Wall, Steven. "Introduction". En *Companion liberalism*, ed. Steven Wall, 1-18. Cambridge University Press, 2015.