

LOS DERECHOS COLECTIVOS DESDE UNA PERSPECTIVA HUMANISTA-COSMOPOLITA

FERNANDO H. LLANO
Universidad de Sevilla

"Hombre soy, y nada de lo humano me es extraño"

TERENCIO

I. El presente trabajo se divide en dos partes: en la primera, abordaré el tema de los derechos colectivos desde el punto de vista del ordenamiento jurídico interno de cualquier Estado de Derecho. En este apartado reflexionaré fundamentalmente en torno a la relación de los derechos colectivos con los derechos fundamentales de los individuos. En la segunda parte, trataré esta cuestión desde el ámbito del Derecho internacional, aunque para mayor concreción me centraré, básicamente, en el marco jurídico y político de una entidad supraestatal *in fieri* con la que, como ciudadanos europeos, estamos bastante familiarizados: la Unión Europea. El objetivo principal de este epígrafe será el de dilucidar, en la medida de lo posible, si en esa futura Unión tiene sentido o no hablar de derechos colectivos, sobre todo si nos referimos a los derechos de entidades tan abstractas como las naciones (en este sentido, dedicaré especial atención al derecho de autodeterminación, reivindicado frecuentemente por los partidos nacionalistas en sedes políticas tan importantes como el Parlamento europeo).

II. El debate en torno a la presunta existencia de los derechos colectivos no es una cuestión reciente, sino que, por el contrario, hunde sus raíces en los últimos días de la Ilustración. A este respecto, merece la pena traer a colación un conocido pasaje de las *Consideraciones sobre Francia* en el que su autor, el reaccionario Joseph de Maistre, escribía en relación con la Constitución de 1795 (e indirectamente en relación con el resto de declaraciones y constituciones de la revolución francesa) que aquella estaba hecha para *el hombre*. "Ahora bien" -añadía con cierto tono sarcástico- "el hombre no existe en el mundo. Yo he visto, durante mi vida, franceses, ita-

lianos, rusos..., y hasta sé, gracias a Montesquieu, *que se puede ser persa*: en cuanto al hombre, declaro que no me lo he encontrado en mi vida; si existe, lo desconozco"¹. Deducir de tales palabras que este pensador saboyano era un nacionalista *avant la lettre*, supondría, tal vez, extraer una conclusión un tanto precipitada e injustificada; sin embargo, si contraponemos esta reflexión al universalismo de la mayoría de los filósofos de la Ilustración, y, de modo particular, al humanismo cosmopolita de Immanuel Kant, caeremos rápidamente en la cuenta de que lo que sí parece que se está planteando con casi dos siglos de antelación es la polémica que en la actualidad enfrenta a colectivistas e individualistas, y, de manera especial, a los particularistas frente a los universalistas. En efecto, si a finales del siglo XVIII Kant se opuso a cualquier espíritu anti-ilustrado que pretendiera hacer prevalecer las diferencias culturales y los intereses nacionales a los derechos humanos, era porque creía firmemente en la humanidad como una *sacra res*, es decir, como un sujeto moral situado por encima de cualquier otro valor, interés o fin; es más, como es sabido, para el de Königsberg ningún hombre, en cuanto sujeto de una ley moral que está fundada en la autonomía de la voluntad, puede ser considerado como un medio por nadie (ni siquiera por su Creador), si no como un "fin en sí mismo" (*Zweck an sich selbst*)².

Esa esencia humanista que impregna la moral kantiana, se extiende también al ámbito jurídico-político, según nos muestra el propio Kant en su proyecto de República mundial, constituido sobre los fundamentos de la razón y del Derecho cosmopolita. Como es sabido, ese macro-Estado es una auténtica cosmópolis en la que la evolución política de la humanidad llegará a su culminación y se hará realidad la paz perpetua entre los Estados³. En la cosmópolis imaginada por Kant, el ciudadano mantiene su autonomía moral, su esfera de privacidad e independencia frente al resto de las personas que forman parte de la sociedad cosmopolita.

Sin embargo, en la actualidad, como contrapunto a este modelo kantiano de Estado cosmopolita universal "en cuyo seno se desarrollan *todas* las disposiciones de la especie humana"⁴, algunos autores comunitaristas han reivindicado la primacía de los valores particulares sobre los de carác-

¹ DE MAISTRE, J., *Consideraciones sobre Francia*, trad. cast., C. Gutiérrez de Cambra, Madrid, Rialp, 1955, p. 142. (La cursiva es del propio J. de Maistre)

² KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, trad. cast., E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Salamanca, Sígueme, 1998 (4ª ed.), pp. 111 y 162.

³ KANT, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, trad. cast., C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1994 (2ª ed.), p. 20.

⁴ KANT, I., *op. cit.*, p. 20.

ter universal. Frente al incontenible proceso de globalización económica y de universalización de los derechos humanos, ellos mantienen una postura neotribalista que les permite discriminar positivamente a algunas comunidades del resto de la humanidad. Curiosamente, mientras los partidarios del humanismo se inspiran en el cosmopolitismo de los estoicos, los comunitaristas, en cambio, se sienten más apegados a la idea de autoctonía defendida por el epicureísmo⁵. Su visión del mundo no es, por tanto, global o universal, sino, como indica Fernando Savater, acrisolada "en compartimentos estancos, en rebaños de inocentes armados por sus agravios históricos contra los otros, que siempre tienen mala intención"⁶. Esta visión reduccionista del mundo y de la humanidad se centra, a su vez, en dos presupuestos axiológicos: uno cultural (representado por una concepción relativista-comunitarista de la misma), y otro de corte político (encarnado por la ideología nacionalista)⁷. A este respecto, es precisamente en el contexto de ambos particularismos donde se pretende justificar un argumento, a mi juicio falaz, que defiende la existencia de unos derechos supra-individuales denominados "derechos colectivos". En efecto, según esta línea argumental, cabe distinguir dos dimensiones en el ser humano: una individual y otra social, produciéndose en los dos casos resultados y efectos jurídicos diversos; así, en el primer caso, nos situaríamos en la órbita de los derechos individuales, y, en el segundo, en el ámbito de los derechos colectivos (soslayándose con ello el papel fundamental que dentro de esa dimensión social del hombre han venido desempeñando tradicionalmente los derechos sociales, económicos y culturales).

Como acabo de señalar, este argumento colectivista no me parece nada convincente, sobre todo si con él se quiere apoyar un concepto jurídi-

⁵ JUARISTI, J., *El bosque originario*, Madrid, Taurus, 2000, p. 95.

⁶ SAVATER, F., *El mito nacionalista*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, pp. 17-18.

⁷ Es preciso aclarar que si traigo a colación a este trabajo el comunitarismo es porque, como ha indicado Francisco José CONTRERAS PELÁEZ en un trabajo reciente, "en él (el comunitarismo) encontramos la más reciente e influyente encarnación del relativismo ético-cultural"; *vid.*, "Tres versiones del relativismo ético-cultural", en *Persona y Derecho*, vol. 38, 1998, p. 96. Es cierto, como se ha señalado por algunos autores, que entre comunitarismo y nacionalismo existe un "claro parecido familiar", puesto que ambos presumen la existencia de una comunidad homogénea y no compleja, sea cual sea la forma que ésta adopte, que se superpone a los individuos que la conforman; es decir, que tanto el nacionalismo como el comunitarismo parten de un planteamiento anti-universalista; pero, por otro lado, también es verdad que si sometemos a estas dos doctrinas a un examen comparativo, inmediatamente se descubre una diferencia sustancial: mientras el comunitarismo es una doctrina política que trata sobre el "bien común" o "la vida buena", el nacionalismo (entendido, en este caso, en sentido político) es una doctrina que pretende dilucidar quién es el verdadero titular del poder político último y cuál es el ámbito sobre el que dicho poder político se debe ejercer.

co tan abstracto e indefinido, que goza de entidad propia y que, en los supuestos más extremos, puede incluso llegar hasta supeditar los intereses del individuo a los del grupo o comunidad en el que éste se ve incluido (voluntaria o involuntariamente): piénsese, por ejemplo, en el ejercicio del derecho de autodeterminación dentro del Estado de Derecho X por parte del partido nacionalista Z, el cual, a fin de alcanzar cuanto antes sus objetivos soberanistas, decide prescindir de los derechos y las convicciones democráticas de aquellos ciudadanos que, a pesar de no compartir esos objetivos políticos, viven dentro de la comunidad Z que ellos creen representar. En relación con este planteamiento conviene tener presente el triple error de partida en el que se asientan sus principales presupuestos teóricos: 1) En primer lugar, se extraen consecuencias jurídicas normativas a partir de una presunción de hecho: aquí merecería la pena invertir el argumento de Joseph de Maistre con el que iniciaba mi trabajo y preguntarse si las naciones o los pueblos son tan reales como los seres humanos, o si esas entidades tan difusas merecen la misma protección jurídica que los individuos que supuestamente las conforman; en caso afirmativo habría que cuestionarse entonces quiénes son los verdaderos titulares de tales derechos, quiénes los ejercen, cuál es su status jurídico-político y su área de aplicación, preguntas que dudo mucho que admitieran respuestas definitivas y satisfactorias; 2) en segundo lugar, no deja de resultar paradójico el hecho de que sean los mismos colectivistas quienes admitan que "sin los sujetos individuales no se pueden concebir los sujetos colectivos", y, por otro lado, aseguren que "la noción de "persona" expresa la imposibilidad de pensar al hombre fuera de los grupos sociales en los que está integrado"; en mi opinión, esta última aseveración sólo tendría cabida dentro de una concepción organicista y holística de los derechos colectivos⁸; 3) finalmente, la tercera falacia consiste en entender la teoría de los derechos humanos tan sólo desde la dialéctica individualismo/comunitarismo, sin que quepa pensar en otra dimensión alternativa a ese binomio; en este sentido, cabría preguntarse si en lugar de admitir el dogma de la *bidimensionalidad* del hombre, no podría hablarse más bien de su *tridimensionalidad*, es decir, formulándonos directamente la cuestión, ¿qué nos impide asumir que, además de pensar en el individuo como sujeto moral con proyección social, no existe también un estadio superior que se corresponda con su dimensión universal? ¿resulta tan difícil imaginar un hombre integrado en una familia (la compuesta por el género humano en su conjunto) que se sitúe al margen (o, mejor dicho, por encima) de egoísmos individuales, de relativismos éticos o culturales,

⁸ LÓPEZ CALERA, N., *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 59 y 107.

o de cualquier otro tipo de particularismo, tal y como en su día le concibieron los estoicos o el propio Kant?⁹

En suma, si se quiere hablar acerca de los derechos colectivos, tanto de su titularidad como de su ejercicio, habrá al menos que diferenciarlos de los derechos humanos, pues, como ha manifestado recientemente Pérez Luño: "los derechos humanos o son universales o, simplemente, no son (...); podrán ser derechos de grupos, de entidades o de determinadas personas, pero no derechos que se atribuyan a la humanidad en su conjunto"¹⁰. En lo que concierne a esta última consideración, creo que incurren en un grave error quienes infieren de la posibilidad de ejercer colectivamente algunos derechos fundamentales, la existencia de unos "derechos humanos colectivos" o, como ha sugerido Gurutz Jáuregui, de unos "derechos individuales colectivizados cuya existencia y protección sólo tienen sentido en el marco de un determinado grupo o colectivo"¹¹; frente a propuestas como éstas, tal vez sería oportuno realizar tres observaciones: así, lo primero que debería advertirse es que hay una razón justificada (o de sentido común) que nos permite afirmar con seguridad que los sujetos colectivos no pueden ser titulares de derechos humanos, y ésta es que no existen *humanos colectivos*¹²; la segunda objeción que cabría hacer, siguiendo a Savater, es que los derechos humanos son siempre individuales por su dimensión mo-

⁹ En el presente trabajo, tanto el relativismo ético como el cultural son considerados como conceptos sinónimos de la versión más fuerte del multiculturalismo (la antipluralista). Esta versión del multiculturalismo se vincula con el relativismo ético-cultural en la medida en que no se limita a constatar la existencia de una diversidad de culturas o de agentes morales (como hace la versión débil del multiculturalismo), sino que hace de ellos valores prioritarios. En mi opinión, frente al relativismo y al absolutismo éticos debería encontrarse un punto intermedio que podría estar representado por el objetivismo ético. Se trataría, a su vez, de hallar principios que respeten la pluralidad y que puedan ser compartidos por todos los agentes morales (los individuos, a los que hay que dar prioridad como agentes sobre la comunidad). ¿Y cómo podrían establecerse esos principios universalmente consensuados entre las distintas comunidades humanas? Haciendo prevalecer sobre los demás principios o valores culturales aquéllos que respeten la autonomía y la prioridad moral del individuo sobre cualquier otro agente. Sobre la diferencia existente entre la versión fuerte del multiculturalismo y el pluralismo, *vid.*, SARTORI, G., "Multiculturalismo contra pluralismo", *Claves de razón práctica*, noviembre 2000, n° 107, pp. 4-8.

¹⁰ PÉREZ LUÑO, A.E., "La universalidad de los derechos humanos", *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1998 (XV), p. 108; consúltese también el siguiente artículo del mismo autor: "La universalidad de la Declaración de las Naciones Unidas", *50 aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos*, Sevilla, Fundación El Monte, 1999, p. 102.

¹¹ JÁUREGUI, G., "¿Derechos individuales o derechos colectivos?", *El País*, miércoles 12 de agosto de 1998, p. 10.

¹² SAVATER, F., "¿Humanos o colectivos?", *El País*, domingo 4 de octubre de 1998, p. 13.

ral y, por tanto, "que tales derechos individuales no pueden estar supeditados ni a los más decentes proyectos políticos -llamados a veces "derechos colectivos" por quienes quieren acelerar su triunfo sin someterse a las urnas-, pues el objetivo de su proclamación es servir de límite democrático y baremo ético de tales proyectos"¹³; por último, es necesario advertir que para interpretar correctamente todo lo relacionado con los derechos de los entes colectivos, resulta indispensable diferenciar dos nociones jurídicas estrechamente interrelacionadas, pero que no deben identificarse ni confundirse entre sí, como tienden a hacer muchos colectivistas: los derechos humanos (entendidos como "un conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humanas, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional" en los que, como ya he intentado demostrar, no caben los derechos colectivos) y los derechos fundamentales (que son "aquellos derechos humanos garantizados por el ordenamiento jurídico positivo, en la mayor parte de los casos en su normativa constitucional, y que suelen gozar de una tutela reforzada", en los que a su vez están comprendidos los derechos de algunos entes colectivos reconocidos legalmente)¹⁴. Por lo tanto, cuando el ordenamiento jurídico equipara los derechos de las personas individuales con los derechos de las personas jurídicas, lo está haciendo exclusivamente, como ha remarcado Pérez Luño, "a efectos de la tutela de determinados derechos fundamentales, en cuanto manifestaciones del Derecho positivo. Pero se trata siempre de entes colectivos que reúnen las condiciones exigidas (delimitación de sus miembros, fines, medios...) para ser sujetos de derechos. Ningún ordenamiento admitirá, por ser contrario a la certeza del Derecho, el reconocimiento de dicha personalidad a entes indeterminados, imprecisos o difusos"¹⁵.

¹³ SAVATER, F., *Perdonen las molestias*, Madrid, Ediciones El País, 2001, p. 67.

¹⁴ PÉREZ LUÑO, A.E., *Los derechos fundamentales*, Madrid, Tecnos 1986, pp. 46 y ss.

¹⁵ A propósito de la confusión entre derechos humanos y derechos colectivos, y de los riesgos que esto comporta, véase en este mismo libro la octava tesis que A.E. PÉREZ LUÑO desarrolla en su artículo "Diez tesis sobre la titularidad de los derechos humanos", donde además podrá encontrarse el párrafo citado *supra*. En un sentido análogo, Gregorio PECES-BARBA ha sostenido que: "si nos situamos en el plano racional, por universalidad (de los derechos humanos) hacemos referencia a una titularidad de los derechos que se adscriben a todos los seres humanos. Sus rasgos son la racionalidad y la abstracción, congruentes con esa titularidad de todos los hombres y con pretensión de validez general de los criterios de moralidad, contenidos en los derechos"; *vid.*, PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *Curso de derechos fundamentales. Teoría general*. (Con la colaboración de Rafael de Asís Roig; Carlos R. Fernández Liesa y Ángel Llamas Gascón), Madrid, Universidad Carlos III de Madrid-Boletín Oficial del Estado, 1999, p. 299.

III. Ahora bien, si desde el punto de vista del ordenamiento jurídico interno de cada Estado de Derecho resulta arriesgado no distinguir entre derechos humanos, derechos fundamentales y derechos colectivos, mucho más peligrosa resulta aún la confusión de estas categorías en el ámbito del Derecho internacional, es decir, precisamente en una de las áreas jurídicas donde con más frecuencia se emplean presupuestos de conceptualización difusos e indeterminados que muchas veces encubren la vacuidad de entes abstractos supuestamente dotados de voluntad y racionalidad propias (como por ejemplo las naciones o los pueblos, entendidos en sentido orgánico, es decir, como "productos naturales")¹⁶; por otro lado, dichos entes pueden llegar incluso a cuestionar la primacía de los derechos inherentes a todo hombre, sacrificando lo individual universalizable en aras de lo colectivo homogeneizante (me refiero a los casos más extremos del comunitarismo, del nacionalismo y, en general, a cualquier tipo de relativismo ético o cultural).

Al hilo de estas consideraciones, creo que el error original del colectivismo radical, que reclama (entre otros derechos colectivos) el derecho de

¹⁶ Tanto de la equivocidad del término pueblo, como de las diversas en que éste puede asumirse, da buena muestra el estudio que a este concepto ha dedicado A.E. PÉREZ LUÑO en su libro *Derechos humanos, Estado de Derecho y Constitución*, Madrid, Tecnos 1999 (6ª ed.), p. 195; en dicho estudio, el autor llega a distinguir hasta cuatro sentidos diferentes del mismo término: 1) "Pueblo" en sentido *filosófico*, entendido como una "totalidad orgánica"; 2) "pueblo" en sentido *jurídico*, concebido como "el ámbito de validez personal del ordenamiento jurídico estatal"; 3) "pueblo" como una categoría *sociológica* con que se alude a "la colectividad de personas físicas cuantitativamente mensurable que integran un Estado"; 4) finalmente, "pueblo" en sentido *ideológico*, es decir, "aquellas personas o grupos que por profesar ciertas ideas o poseer determinadas cualidades, y porque son o se considera que son mayoritarios, se entiende que pueden equivaler al pueblo", desde un punto de vista democrático sólo serían aceptables las acepciones política y sociológica de dicho vocablo. El concepto de "nación" es todavía más poliédrico y confuso que el de "pueblo". Históricamente ha experimentado una evolución semántica extraordinaria, pasando de la simple referencia al lugar de nacimiento (en la Antigüedad clásica), a poseer un sentido cultural, sobre todo en el ámbito universitario europeo (durante la Edad Media), hasta alcanzar una dimensión política a lo largo del siglo XIX (equiparándose al término "pueblo" a partir de la Revolución francesa); *vid.*, ZERNATTO, G., "Nation: The History of a Word", *Review of Politics*, 1944 (VI), pp. 351-366. KEMILÄINEN, A., *Nationalism. Problems Concerning the Word, the Concept and Classification*. Jyväskylä, Turun Yliopisto, 1964, pp. 13-59. Pero, ni siquiera como concepto político puede hablarse de un término unívoco, ya que una cosa es el concepto nacionalista de nación, y otra muy distinta el concepto de nación que pueda tener cualquier democrata no nacionalista (que suele utilizar este término preferiblemente en un sentido jurídico antes que político, sustituyendo la voz "nación" por la de "nacionalidad", en referencia al "vínculo jurídico que une a cada individuo -denominado nacional o ciudadano- con su Estado"); *cf.*, DE BLAS GUERRERO, A. (direc.), *Enciclopedia del nacionalismo*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 342.

autodeterminación de entidades situadas más cerca de los dominios de la metafísica o de la mitología que del mundo empírico en el que opera la racionalidad práctica, consiste, como ya he dicho, en presumir la existencia de éstas -pero sin llegar nunca a verificarla científicamente- y, desde ahí, extraer consecuencias normativas inmediatas. A partir de este peculiar planteamiento, no resulta difícil comprobar cómo algunos autores han tratado por todos los medios de argumentar que existen derechos humanos colectivos (como el de la autodeterminación de los pueblos) cuyos últimos destinatarios son una serie de "individuos concretos que *pertenecen* al grupo o grupos a los que se ha reconocido el derecho correspondiente"; en resumen, parafraseando a de nuevo a Gurutz Jáuregui, se trata de una suerte de "derechos individuales colectivizados, que se distinguen precisamente por el hecho de que tanto su existencia como su protección sólo tienen sentido en el marco de un determinado grupo o colectivo"¹⁷. Una vez más parece que retornamos al terreno cenagoso de la metafísica y del determinismo causal, alejándonos así del estricto marco en el que confluyen la racionalidad y el Derecho; por eso, cada vez que el colectivismo quiere demostrar e ilustrar con supuestos prácticos la existencia a escala internacional de ciertos grupos de individuos portadores de unos derechos humanos de titularidad y ejercicio colectivo, recurre sin dudar al ejemplo de las minorías étnicas, aunque para ello tenga que pasar por alto un dato crucial: el hecho de que, como ha advertido oportunamente Will Kymlicka, "los derechos de las minorías no pueden subsumirse bajo la categoría de derechos humanos"¹⁸.

Para terminar, quisiera comentar una cuestión que considero importante y que guarda directa relación con el tema central de este trabajo: aunque es muy probable que tengan razón quienes piensan, como Ernest Gellner, que tanto los Estados como las naciones comparten la condición de ser entes contingentes, y no necesidades universales, ello no implica, como sostienen los nacionalistas, que ambas contingencias se correspondan, esto es, que tanto la nación como el Estado estén hechos el uno para el otro y que mantengan entre sí un vínculo indisoluble (el Estado-nación). Si he estimado oportuno realizar esta observación es porque desde el nacionalismo clásico se ha partido siempre de dos presupuestos básicos (que a mi juicio incurren, por partida doble, en una falacia naturalista): en primer lugar, que existen naciones, y, en segundo lugar, que dichas naciones

¹⁷ JÁUREGUI, G., *Los nacionalismos minoritarios y la Unión Europea*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 92 (la cursiva es mía).

¹⁸ KYMLICKA, W., *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de la minoría*, trad. cast., C. Castells, Barcelona, Paidós, 1996, p. 17.

se tienen que expresar forzosamente a través de Estados (los Estados-naciones, se entiende)¹⁹. Dicho esto conviene añadir que, en los últimos tiempos, ha surgido una nueva corriente nacionalista, que podríamos denominar "pos-estatalista", que sigue compartiendo con el nacionalismo clásico el primer dogma (la existencia de las naciones), pero que rechaza el segundo (la necesidad de vincular a las naciones con los Estados). Quienes defienden esta versión actualizada del nacionalismo parten de una evidencia: la "crisis del Estado-nacional" y, por extensión -según ellos- del Estado de Derecho, para eliminar el primer término de este binomio (el Estado) y sustituirlo a continuación por el segundo (la nación); de tal forma se lograría acabar, según esa doctrina política, con la complicidad existente entre el Estado y la sociedad tecnológica, cuya dinámica uniformizadora y homogeneizadora tanto parece contribuir a la opresión de los pueblos y a negarles su identidad (entendida, por cierto, como un derecho colectivo). Se trata, en última instancia, de sustituir como sujeto de Derecho internacional a los Estados por las naciones.

En mi opinión, cabe la posibilidad de formular varias críticas a este errático planteamiento:

En primer lugar, respecto a la identificación del Estado-nación y del Estado de Derecho llevada a cabo por el nacionalismo pos-estatalista para justificar así la prescindibilidad del Estado y la necesidad de reemplazarlo por la nación, quisiera decir que, del mismo modo que hoy día goza de amplia aceptación la tesis de Elías Díaz, según la cual, "no todo Estado es Estado de Derecho" (pues sólo merece tal consideración "el Estado cuyo poder y actividad vienen regulados y controlados por la ley")²⁰, creo que tampoco existe una correlación necesaria entre el Estado de Derecho y el Estado-nación, y mucho menos si partimos de un concepto nacionalista de nación (durante el nazismo, por ejemplo, el Estado alemán fue un claro arquetipo del Estado-nación, pero, desde luego, no del Estado de Derecho)²¹.

En segundo lugar, llama la atención la absoluta falta de rigor de este argumento neo-nacionalista, ya que, desde mi punto de vista, quienes protagonizan estas reivindicaciones colectivistas no son precisamente las naciones (pues para ello deberíamos presumir que éstas tienen tanto voluntad

¹⁹ GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*, trad. cast., J. Setó, Madrid, Alianza Editorial, 1988, p. 19.

²⁰ DÍAZ, E., *Estado de Derecho y sociedad democrática*, Madrid, Taurus, 1998, p. 29.

²¹ Cfr., HABERMAS, J., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. cast., J.C. Velasco y G. Vilar, Barcelona, Paidós, 1999, caps. 2, 3 y 4 (comprendidos dentro de la segunda parte del libro titulada: "¿Tiene futuro el Estado nacional?"); *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, trad. cast., P. Fabra, D. Gamper y L. Pérez, Barcelona, Paidós, 2000, p. 86.

como racionalidad propia, hipótesis que, dicho sea de paso, me parece bastante infundada y frívola), sino los nacionalistas, los cuales interpretan que su ideología es la única capaz de garantizar la diversidad cultural de los pueblos²².

Por otra parte, en tercer lugar, resulta sorprendente el hecho de que algunos autores nacionalistas hayan entendido la bancarrota del Estado-nación como una señal propicia para la construcción de entidades supranacionales, como por ejemplo la Unión Europea, a partir de la miríada de regiones étnicas en las que, según ellos, se halla dividida la humanidad. Una vez más conviene traer a colación el lúcido análisis que Gellner ha llevado a cabo en relación con la difusa idea de nación y la doctrina que le sirve de apoyo: aunque pueda parecer algo trivial, sería oportuno recordar a los entusiastas del relativismo étnico-cultural, del comunitarismo radical y del nacionalismo (en cualquiera de sus pseudo-versiones) que:

"En la Tierra hay gran cantidad de naciones potenciales (...) nuestro planeta no puede albergar más que un número limitado de unidades políticas autónomas e independientes. Cualquier cálculo sensato arrojará probablemente un número de aquéllas (de naciones en potencia) *muchísimo* mayor que el de Estados factibles que pudiera haber. Si este razonamiento o cálculo es correcto, no todos los nacionalismos pueden verse realizados en todos los casos y al mismo tiempo. La realización de unos significa la frustración de otros. Por otra parte, este razonamiento se ve enormemente reforzado por el hecho de que la mayor parte de estas naciones potenciales que existen en el globo viven, o han vivido hasta hace poco, no en unidades territoriales homogéneas, sino entremezcladas unas con otras en moldes complejos. De ello se sigue que en tales casos una unidad política territorial sólo puede llegar a ser étnicamente homogénea, bien exterminando, bien expulsando, bien asimilando a todos los no nacionales"²³.

A propósito del modelo político más idóneo para la definitiva construcción de la Unión Europea hay autores nacionalistas que, a partir de argumentos como los que estamos apostillando, han sugerido originales fórmulas alternativas a los clásicos modelos federal y confederal, pero quizás excesivamente utópicas e ingenuas. Así, por ejemplo, mientras unos apues-

²² En este punto coincido con el razonamiento que Luis RODRÍGUEZ ABASCAL expone en su reciente libro *Las fronteras del nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, pp. 139 y ss.

²³ GELLNER, E., *Naciones y nacionalismo*, op. cit., pp. 14-15.

tan por crear una "Europa socialista de los pueblos"²⁴, soslayando que no hay ideología política más anti-nacionalista que la marxista, otros, en cambio, prefieren hablar de un "federalismo asimétrico" del que, en última instancia, serían beneficiarias las "realidades nacionales", sin detenerse a explicar este concepto, ni a justificar por qué dicho proyecto político no atentaría contra los principios de libertad, igualdad y solidaridad, limitándose tan sólo a presumir la existencia de las naciones y a extraer de ahí determinadas consecuencias normativas²⁵. Como podrá apreciarse, ninguna de estas propuestas se adapta propiamente al modelo de sociedad plural y democrática que inspira el Tratado de la Unión y que, según todos los indicios, también fundamentará la futura Constitución europea, a tenor de lo que expresa la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, considerada por muchos expertos en Derecho comunitario como el núcleo de lo que en su día será la Carta Magna de todos los europeos. Tal vez podrá hablarse en los próximos años de la "Europa de los Estados de Derecho" o de la "Europa de los ciudadanos", dependiendo de qué modelo de convivencia democrática asumamos (el confederal, en el primer caso, o el federal, en el segundo), pero, al margen de estos dos modelos, pienso que ningún otro proyecto de Unión es viable ni verosímil, porque nunca ha llegado a formar parte de la tradición política europeísta²⁶.

En referencia a la dialéctica entre la cultura universal y la cultura particular, es decir, entre la pretendida uniformidad de la primera y el respeto a la diversidad de la segunda, desearía manifestar que, a mi juicio, esta idea constituye una nueva falacia que es fruto del reduccionismo característico de la lógica nacionalista. Frente a quienes reniegan de los valores inherentes a la cultura universal (a la que yo prefiero llamar "cultura cosmopolita"), convendría recordar que es precisamente en el seno de tan de-

²⁴ JÁUREGUI, G., *Contra el estado-nación. En torno al hecho y la cuestión nacional*, Madrid, Siglo XXI, 1988 (2ª ed.), pp. 236-237.

²⁵ REQUEJO COLL, F., *Federalisme Per a Què? L'acomodació de la diversitat en democràcies plurinacionals*, Barcelona, Edicions 34, 1998, pp. 145 y ss.

²⁶ Según ha explicado Francesc de Carreras, "el modelo *confederal* está basado en el mantenimiento de la soberanía de los Estados, y su organización política se fundamenta en las relaciones entre ellos. La norma jurídica suprema de una Confederación es el Tratado -no la Constitución-, y las instituciones, según esta filosofía confederal, actúan conforme al principio de cooperación intergubernamental. El modelo federal, por el contrario, se basa en un auténtico poder constituyente que deberá aprobar una Constitución que contemple unas instituciones políticas europeas no ligadas a los Estados, sino que, en base al principio de integración política -no al de cooperación intergubernamental-, representen a los ciudadanos"; *vid.*, DE CARRERAS SERRA, F., "Por una Constitución europea", en *Derechos humanos y constitucionalismo ante el tercer milenio* (coord. A.E. Pérez Luño), Madrid, Marcial Pons, 1996, p. 227.

nostada cultura donde tuvieron su origen tanto la filosofía humanista, como la idea de universalidad de los derechos humanos que luego quedaría plasmada en la Declaración de 1948, y los principios fundamentales en los que se asientan los Estados de Derecho y las modernas constituciones democráticas²⁷. Universalidad y diferencia no son conceptos antitéticos, lo que ocurre es que hay quienes parecen empeñados en confundir dos planos tan diversos como el del pluralismo cultural, que tiene perfecta cabida dentro del proyecto humanista-cosmopolita de la modernidad, y el del relativismo cultural, que está interesado en difundir el mito de que todas las formas culturales tienen el mismo valor: así, si siguiéramos al pie de la letra este razonamiento, nos encontraríamos con que, éticamente, sería igualmente justa y buena para el hombre la cultura tribal de los indios Dyaks de la isla de Borneo, conocidos por su macabra afición a practicar la cacería con sus enemigos (cuyas cabezas exhiben posteriormente a modo de trofeo), que la cultura de los derechos humanos o, en palabras de Mayor Zaragoza, "la cultura de la paz"²⁸.

Finalmente, denunciaré un clásico argumento del nacionalismo que me parece, cuando menos, ambiguo y tendencioso: se trata de la descalificación moral que hacen los nacionalistas de la actual sociedad tecnológica, a la que acusan de ser "totalizadora, masificadora, alienadora, y opresora" de los derechos colectivos de los pueblos, a la vez que denuncian su complicidad con el feroz sistema capitalista. Frente a esta tendencia universalizadora y globalizadora de las sociedades modernas, el nacionalismo propone un mapa jurídico-institucional alternativo en el que las naciones y los pueblos sean los nuevos sujetos morales y jurídicos "en un ámbito estrictamente super-estructural", en clara alusión a la construcción de macro-cuerpos políticos donde los derechos humanos de los individuos vengan a contar tanto (o in-

²⁷ HABERMAS, J., *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. ingl. F. Lawrence, Cambridge-Oxford, Polity Press & Basil Blackwell, pp. 366-367; SEBRELI, J.J., *El asedio a la modernidad. Crítica del relativismo cultural*, Barcelona, Ariel, 1992, p. 67; CAMPS, V., "La universalidad ética y sus enemigos", en *Universalidad y diferencia* (eds. S. Giner y R. Scartezzini), Madrid, Alianza, 1996, p. 138; FERNÁNDEZ, E., "A Declaración de 1948. Dignidade humana e universalidade dos direitos", en *Nove estudos sobre direitos humanos. No 50 aniversario da Declaração Universal (1948-1998)*, trad. gall., S. García, Santiago de Compostela, Fundación A. Brañas, 1998, p. 117; "La Declaración de 1948. Dignidad humana, universalidad de los derechos y multiculturalismo", *Cuadernos de Derecho Judicial*, 1998, XI, pp. 225 y ss. PÉREZ LUÑO, A.E., "La universalidad de la Declaración de las Naciones Unidas", *op. cit.*, pp. 97-98.

²⁸ MAYOR ZARAGOZA, F., "Los derechos humanos en la cultura de paz", *50 Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos*, *op. cit.*, pp. 65 y ss; GARCÓN VALDÉS, E., *Derecho, ética y política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993, p. 526.

cluso menos) que los supuestos derechos colectivos de las entidades que los forman²⁹. Con un tono cuasi-apocalíptico, aunque desde luego no en el sentido admonitorio que suele utilizar el nacionalismo, Jürgen Habermas ha hecho alusión también a un nuevo mundo, al que él denomina *postpolítico*, en el que las empresas multinacionales son quienes se ocupan de dictar pautas de conducta universales. Al mismo tiempo, Habermas alerta sobre el riesgo de que la sociedad se descentralice dentro de esa vorágine globalizadora y acabe desintegrándose en un cúmulo desordenado de sistemas funcionales autorreferentes que se reproducen a sí mismos; al igual que ocurre con las personas en el estado de naturaleza hobbesiano, añade el pensador alemán, "estos sistemas representan entornos para los otros", es decir, que en un mundo donde no halla significados compartidos intersubjetivamente por los individuos, éstos sólo podrán coexistir sobre la base de "observaciones recíprocas" e "imperativos de autoconservación"³⁰.

En relación con estas consideraciones, entiendo que no cabe concebir la universalización de los derechos humanos y la globalización económica como dos procesos contrapuestos, sino más bien como dos caras de una misma moneda, y, en este sentido, pienso que las nuevas tecnologías pueden y deben servir para "abrir" las modernas sociedades (constituidas en torno a los Estados de Derecho), y permitir que éstas evolucionen hasta formar una única y auténtica sociedad mundial sin fronteras, esto es, una genuina cosmópolis en el sentido kantiano del término³¹. Sobre este particular, convendría rememorar lo que hace casi medio siglo advertiera Bertrand Russell sobre los avances científico-tecnológicos y su repercusión en el futuro de la humanidad, justamente en una época en la que los hombres vivían sumergidos de lleno en la angustiada atmósfera de la "guerra fría": "Cada avance en la técnica exige, si lo que se quiere es producir un aumento y no una disminución de felicidad humana, un aumento de cordura (...) para que los hombres escapen de las consecuencias de su propia inteligencia infantil, tendrán que aprender (...) a pensar no en grupos separados de hombres, sino en el HOMBRE"³².

Estas últimas palabras (en las que, a simple vista, parece que la ciencia y el humanismo se combinan a la perfección) parecen, a su vez, una síntesis

²⁹ JÁUREGUI, G., *Contra el Estado-nación. En torno al hecho y la cuestión nacional*, op. cit., pp. 236-237.

³⁰ HABERMAS, J., *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, op. cit., pp. 102 y ss.

³¹ El propio Habermas acepta como un objetivo deseable ese tránsito de las sociedades modernas a la sociedad universal a partir de la conjunción de ambos procesos (el de universalización de los derechos humanos y el de globalización económica); cfr., HABERMAS, J., *La constelación posnacional. Ensayos políticos*, op. cit., p. 85.

³² RUSSELL, B., *Sociedad humana: ética y política*, trad. cast., B. Urquidí, Barcelona, 1999, p. 220.

sis de lo que se dice en las primeras líneas de un opúsculo kantiano de 1784, *¿Qué es la Ilustración?*, en donde se define la *Aufklärung* como "la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad", y de las ideas humanistas que influyen en su filosofía política en general³³. Esta coincidencia, que es la misma que existe entre Kant y otros insignes defensores del humanismo cosmopolita contemporáneo, no debe resultarnos extraña si tenemos en cuenta que el prisma a través del cual contempla Kant la realidad jurídica y política de su tiempo es el mismo que hoy en día emplearía cualquier defensor de esta corriente. En la cosmovisión kantiana, las diferentes culturas son la especie, y la humanidad el género en el que aquéllas quedan incluidas. Las culturas, en suma, forman parte de un todo plural que es el sujeto principal de las relaciones internacionales, de las que, por otro lado, son agentes los Estados (no las naciones, en el sentido difuso que emplea el nacionalismo); obviamente, como ya he destacado, este requisito responde a una visión global e integradora de los derechos del hombre, cuya vigencia es universal (no compartimentada en colectivos más o menos abstractos), y prueba de ello es que, parafraseando a Kant, cuando se conculca cualquier derecho humano en un punto de la Tierra, esta violación produce simultáneamente una especie de efecto dominó que termina repercutiendo en los demás lugares del planeta³⁴. Ahora bien, esa espiral universalizadora de los derechos humanos que envuelve a todos los individuos en tanto que seres racionales, no puede entenderse sin un proceso paralelo de globalización de la economía a nivel mundial que garantice un mínimo grado de desarrollo y bienestar a todos los seres humanos, independientemente de su *pedigree* étnico-genético, de su origen social, de sus convicciones políticas o de sus creencias religiosas, todos ellos factores exclusivos y excluyentes que en ningún caso pueden cuestionar la pertenencia de todo hombre a una misma raza y cultura (la de la familia humana), y mucho menos jugar a favor de la pluralidad y la tolerancia, como pretenden demostrar los colectivistas más radicales (entre los cuales se cuentan también los nacionalistas, los comunitaristas y los relativistas ético-culturales).

Concluyo. A diferencia de cuantos critican el valor de la cultura cosmopolita, en apoyo exclusivo de los valores particulares, considero más que justificada la necesidad de impulsar esta cultura que nos une a todos desde unos presupuestos éticos universales y formalistas como los que

³³ KANT, I., "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en AA.VV., *¿Qué es la Ilustración?*, A. Maestre y J. Romagosa, Madrid, Tecnos, 1993 (3ª ed.), p. 17.

³⁴ KANT, I., *Hacia la paz perpetua*, dentro de *En defensa de la Ilustración*, trad. cast., J. Alcoriza y A. Lastra, Barcelona, Alba, 1999, p. 327.

propugnaba Kant, pues, como se ha dicho recientemente, "sólo lo universal formal puede ser respetuoso con las diferencias"³⁵. Al mismo tiempo, es preciso que tanto la cultura cosmopolita como sus valores universales entronquen con el humanismo defendido tradicionalmente desde la doctrina iusnaturalista-racionalista y, muy especialmente, con el cosmopolitismo que inspira la filosofía política kantiana, porque sólo desde esta perspectiva universalista estaremos en disposición de promover valores tan indispensables para el progreso, la unidad y la supervivencia de la humanidad, como la tolerancia, el pluralismo, la fraternidad y el consenso.

³⁵ CAMPS, V., "La universalidad ética y sus enemigos", *op. cit.*, p. 149.