

# El derecho de los Pueblos y de los Estados

Xabier Etxeberria

## Los derechos de los Estados y su cuestionamiento

Hemos sido convocados a estas jornadas con el tema “Diálogo intercultural sobre la democracia y los derechos humanos”<sup>1</sup>. Pues bien, creo que un referente clave para este tema es el del Estado. Efectivamente, los derechos humanos han sido declarados de manera básica como derechos de todos los individuos humanos, independiente de su condición concreta. Ahora bien, han sido declarados por los representantes de los Estados, en el marco de una organización mundial configurada por Estados. Y esto ha implicado varios supuestos, no siempre explicitados, que hacen derivar los derechos -problemáticamente- hacia lo colectivo y lo intercultural. Estos son los supuestos:

- a. Los individuos sólo realizan efectivamente sus derechos por la mediación de los Estados. Esto es, tener derecho a ser ciudadano de un Estado que asume sin reticencias la referencia a los derechos humanos pasa a ser un derecho básico.
- b. Esto exige a todos los Estados que sean Estados democráticos y sociales lo que, por un lado, les empuja hacia un régimen que a la vez que les legitima les uniformiza -entrando en tensión con la particularidad cultural- y, por otro lado, implica un supuesto no declarado que puede incluso entenderse como indiscutible: el que los Estados existentes delimitan el ámbito poblacional legítimo en el que debe desarrollarse la democracia y la justa distribución de bienes -consagrando de este modo las fronteras existentes e introduciendo una cierta particularidad-.
- c. A pesar de que se declaran derechos individuales, el propio modo y contexto de las declaraciones presupone derechos colectivos para los Estados, que en algunos casos se hacen además explícitos. Efectivamente, los Estados reclaman para sí la soberanía, el control sobre los recursos existentes en sus territorios y sobre los bienes que producen y la correspondiente no injerencia externa, así como el protagonismo en las relaciones internacionales. En estos tres supuestos hay dos tensiones no fáciles de resolver. Por un lado, la tensión entre una soberanía estatal que se remite a dimensiones particularistas y una afirmación de la ciudadanía que se constituye con los referentes comunes y universales de los derechos humanos. Por otro lado, la tensión entre lo fáctico y lo legítimo en la constitución de las fronteras estatales y, con ellas, de los sujetos colectivos de la democracia: admitiendo la lógica de los Estados, los que son, ¿son los que deben ser?, ¿por qué? Estas tensiones nos conducen al segundo de los referentes que tendré

presente en este estudio, a los pueblos. Referente este que, a su vez, nos introduce de lleno en la problemática de la interculturalidad.

Efectivamente, si hay una razón intrínseca, no meramente estratégica y provisional, que justifique que la primera tensión que acabo de señalar sea resuelta en la afirmación de que la común ciudadanía debe vivirse al interior de Estados soberanos, ésta sólo parece ser la de que ello es necesario para que se realicen no sólo los derechos comunes del ciudadano individual, sino también los derechos culturales diferentes del miembro de un determinado pueblo. Pero si se admite esto, se asume a su vez que la segunda tensión debe resolverse en la línea de cuestionar las fronteras estatales existentes de modo tal que quepa reconfigurarlas en función de la categoría "pueblo".

A estas últimas consideraciones se les puede hacer frente de dos modos. En primer lugar, puede cuestionarse, desde el liberalismo estricto, el hecho de que la categoría "pueblo"-que habrá que precisar- tenga carga jurídica y moral. Desde esta postura se afirma que todas las diferencias culturales deben remitirse al ámbito de la libertad privada y que hacerlas moralmente significativas para la organización de la democracia, de la vida pública y las fronteras estatales es una grave amenaza contra el principio básico de la libertad. Quienes sostienen esta posición deben ser, con todo, coherentes hasta el final, deben ser conscientes de que no pueden luego hacer propuestas (por ejemplo en torno a la justicia distributiva o a la inmigración) que presupongan la consistencia moral de los actuales Estados, y de que deben impulsar un orden cosmopolita en el que los "Estados" serían a lo más meras circunscripciones administrativas de un Estado mundial. Y deben igualmente enfrentarse a la acusación que se les hace de que el individuo autónomo que universalizan como único referente para la vida pública tiene en realidad una fuerte carga de "cultura occidental" (con lo que estarían universalizando no una transculturalidad sino una particularidad).

La segunda de las reacciones consiste en decir que los Estados existentes, aún reconociendo que son fruto de avatares históricos contingentes con frecuencia injustamente violentos, realizan en una medida relevante el ideal de configurar también a los pueblos. Precisamente por eso se remitirían al ideal de Estado-nación. Esto es, son Estados, y como tales reclaman el monopolio de la violencia legítima, la soberanía territorial y el control de la economía interna. Deben además ser Estados democrático-sociales, que se legitiman como espacio en el que se realizan los derechos humanos de sus ciudadanos. Pero pretenden también ser naciones, congregar en su territorio a un "pueblo", tener una "identidad colectiva" forjada por una historia y una cultura común, construirse sobre la solidaridad que esa identidad proporciona para la participación democrática y la distribución equitativa.

Esta pretensión, con todo, es fuertemente combatida por todos aquellos grupos humanos que considerándose a sí mismos pueblos-naciones, no se ven reflejados como tales en los actuales Estados, se ven incluso oprimidos por ellos. Muchos denuncian que el Estado-nación moderno es fruto no sólo del ideal del contrato social, sino también de la represión de diversas comunidades humanas, por lo que los derechos de esos Estados se han afirmado reprimiéndolos derechos de los

pueblos. Postulan, a partir de ahí, que siendo los derechos de los pueblos prioritarios y potencialmente constituyentes de los Estados, toca a ellos ser los auténticos sujetos de la soberanía política, ser el auténtico ámbito del ejercicio de la democracia. Como sabemos, éste no es un mero debate teórico: tiene su proyección en múltiples conflictos sociales, algunos de ellos de enorme violencia. Encontrar los referentes que, según los derechos humanos, deben tenerse presentes para orientar su resolución en la línea de la justicia es, por eso, una tarea prioritaria.

Precisamente la existencia de estos conflictos y la gran dificultad para encontrar soluciones a los mismos desde una categoría tan volátil y polémica como la de “pueblo”, empuja a otros a decir que, aun reconociendo los servicios prestados a la ciudadanía democrática por los Estados nacionales, toca ahora no intentar que se acomoden mejor a las realidades sociológicas de los pueblos, sino superarlos en Estados que no reclamen otra identidad que la identificación con los principios constitucionales que encarnan los derechos humanos y el procedimentalismo democrático. Sólo de ese modo se evitarían las tendencias excluyentes e imperialistas que se han desarrollado con inusitada fuerza a partir de la síntesis entre Estado y nación-pueblo. ¿Supone en el fondo esta opción, que es una matización de la opción liberal, avanzar en la línea de un Estado mundial y una ciudadanía cosmopolita? ¿Quedan desde ella todas las diferencias culturales remitidas al ámbito privado de la libertad de expresión y de asociación? ¿Se hace con ello justicia a todas las diferencias? Éstas serán algunas preguntas que habrá que afrontar.

Antes, con todo, de pasar a abordar las diversas cuestiones que van apareciendo, conviene apuntar una más, tras una pequeña reinterpretación del camino recorrido. Hemos comenzado indicando que el reconocimiento de los derechos humanos ha estado acompañado por el reconocimiento de los derechos de los Estados. Pero ha sido un reconocimiento ambiguo porque, si por una parte los potenciaba, por otra sembraba gérmenes de su cuestionamiento. Éstos han sido especialmente dos:

- a. Desde la universalización de los derechos humanos para todos los seres humanos se ha hecho posible, por un lado, plantearse la conveniencia de un Estado único y, por otro, plantearse la necesidad de recortar la soberanía de los Estados, es decir, de intervenir, incluso militarmente, en aquellos que no respeten los derechos.
- b. Y desde el esfuerzo -éste más ambiguo e implícito- por justificar la existencia de los Estados en los derechos de los pueblos, se ha abierto la vía para que queden cuestionadas las fronteras de todos aquellos que albergan en su seno a colectivos que se consideran pueblos y que no se sienten adecuadamente amparados como tales por los Estados.

Pues bien, hay un tercer frente de debilitamiento de los Estados que no viene tanto por la vía de los principios cuanto por la vía de los hechos. Me refiero al fenómeno de la mundialización o globalización. La globalización está afectando seriamente a los Estados existentes, que se pretenden Estados nacionales, tanto en lo que respecta a su soberanía como en lo que se refiere a su capacidad para liderar un orden internacional justo. Y ello a su vez se está interfiriendo con los dos cuestionamientos que acabo de plantear. Habermas (1999), en *La constelación posnacional*<sup>2</sup>, describe con claridad cómo este fenómeno está debilitando a los Estados nacionales, al afectar a

sus cuatro características fundamentales. En primer lugar, a su capacidad fiscal, que queda reducida por la movilidad de capitales y la dura competencia mundial. En segundo lugar, a su soberanía territorial, porque está empujando a iniciativas supraestatales que difuminan la frontera entre política interior y exterior. En tercer lugar, a su identidad colectiva porque genera y difunde con extraordinaria fuerza una especie de cultura mundial uniformadora y porque provoca fenómenos reactivos de afirmaciones más particularistas que las estatales. Y por último, a su legitimidad democrática, al debilitar su capacidad para la integración social y la solidaridad.

Todo esto no supone sólo el debilitamiento interno de los Estados, parece además desarmar a estos ante una competencia globalizada y un imperio de la ley del mercado y del flujo de capitales que, generando riqueza, está generando graves concentraciones de pobreza. ¿Qué sentido tiene ante estas perspectivas insistir en lo que ya parecen “viejos” derechos de los Estados y de los pueblos? ¿No es la hora de superar los Estados avanzando, quizá a través de entidades políticas más grandes que ellos -como la Unión Europea-, hacia un orden cosmopolita que pueda afrontar realmente los retos de los tiempos y controlar desde esquemas de justicia el proceso de globalización?

Como puede verse, las cuestiones surgen múltiples y desde diversas perspectivas, a veces opuestas, pero todas apuntan a que hay que replantear los derechos de los Estados, la consistencia de sus fronteras y su papel en la esfera internacional. Por un lado, tenemos la tensión entre derechos de los individuos y derechos de los pueblos, que puede verse como oposición o como algo llamado a ser armonizado, pero que en cualquier caso condiciona fuertemente el sentido y misión de los Estados. Por otro lado, tenemos la tensión entre derechos de los pueblos naciones y Estados existentes que, cuestionando los derechos de territorialidad, está siendo fuente de graves conflictos por lo que pide con urgencia un replanteamiento que dé la orientación justa para afrontarlos. Y, por último, está la tensión entre los derechos de las naciones (Estados) y las demandas de un orden internacional no sólo pacificado sino justo, que exige que no se admita como válida ninguna afirmación de los derechos de los individuos y de los pueblos que legitime la injusticia y la falta de solidaridad entre las naciones. En lo que sigue voy a explorar estas tensiones cogiendo como hilo conductor la categoría que pienso puede dar más juego, desde su propia condición polémica: la de pueblo.

---

2 A lo largo del trabajo me referiré de modo genérico a diversos autores. Especifico aquí las obras de los mismos que más tendré presentes: J. Habermas, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999 y *La constelación posnacional*, Barcelona, Paidós, 2000; W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Clarendon Press, Oxford, 1995; A. Magalit y J. Raz, “National self-determination”, *The Journal of Philosophy*, LXXXVII (1990) 439-461; D. Miller, *On Nationality*, Oxford University Press, New York, 1995; J. Rawls, “The Right of Peoples”, en *On Human Rights*, Basic Books, New York, 1993; Ch. Taylor, *Raproccher les solitudes*, Les Presses de l’Université Laval, Sainte-Foy, 1992 y *The Politics of Recognition*, Princeton, 1992; L. Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós, 1998; M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York, 1983 y *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994.

## **El derecho de los pueblos a su identidad cultural**

¿Puede reivindicarse para los pueblos una significación ética y jurídica tal que les haga sujetos de derechos y deberes? Una pretensión como ésta debe enfrentarse a tres obstáculos:

- a. Proponer una definición de pueblo que, con un consenso razonable, sea eficazmente identificatoria de los grupos a los que podría aplicárseles tal categoría.
- b. Dar razón de cómo y por qué puede hablarse de sus derechos de grupo, puesto que los derechos humanos surgen definiéndose como derechos individuales.
- c. Mostrar el modo en que esos derechos de grupo pueden ejercerse sin quebrantar los derechos de las personas. Las tres tareas, por cierto, se complican y condicionan mutuamente. Están además aglutinadas en torno a un concepto central que es el de identidad de los pueblos, concebida de modo que pueda llamarse identidad nacional.

Si pasamos a la primera tarea, la de definir qué entendemos por pueblo, cabe comenzar viendo en él algo prepolítico que podría identificarse con lo que los antropólogos consideran grupo cultural diferenciado. El pueblo es aquí el conjunto de personas que se identifican con una cultura. Y por cultura puede entenderse, siguiendo a Villoro, la articulación compleja entre una dimensión externa compuesta por un conjunto de productos materiales (instrumentos, edificios, vestidos, obras de arte...) y de sistemas de relación y comunicación (lenguaje, costumbres, instituciones), y una dimensión interna, que es condición de posibilidad y da sentido a la dimensión externa y que se concreta en el conjunto de creencias, intenciones y actitudes colectivas que la animan. La membrecía en la comunidad-pueblo así entendida se hereda por socialización, presupone con frecuencia comunidad en la ascendencia biológica y genera una solidaridad que cabe calificar como adscrita.

Pues bien, los pueblos que hoy reclaman el derecho al mantenimiento y florecimiento de su identidad se enraízan en esa concepción prepolítica, pero la desbordan e incluso modifican desde varios puntos de vista decisivos. En primer lugar, resaltan decididamente dos elementos que estaban ya presentes: el del territorio y el de la historia. Pueblo es ahora el que está asentado en un territorio que considera como propio frente a los demás pueblos. Pueblo es también el agente (y paciente) de una historia que unifica como sujeto colectivo a los que la protagonizan, enraizándoles en el pasado y proyectándoles hacia el futuro: “construir” la historia de este sujeto pasa a ser una tarea decisiva. En segundo lugar, dan una decidida carga política a las instituciones: las más relevantes –como realidad o como aspiración– pasan a ser aquellas que permiten la toma de decisiones colectivas, aquellas que convierten al pueblo en un cuerpo político capaz de actual como tal.

Como puedo observarse, en esta derivación del concepto prepolítico al político de pueblo, que es una derivación moderna, el punto clave es el de la soberanía. De la soberanía del monarca, con

frecuencia enraizada en la divinidad, se pasa a la soberanía popular. El pueblo pasa a ser el sujeto último de la soberanía política. Aunque en esta proclamación anida una ambigüedad:

a. En la medida en que se remite al ideal democrático, esta soberanía se enraza en las voluntades individuales de los miembros del pueblo, que pasan a ser ciudadanos. Desde esta noción se tiende a desdibujar la idea de ascendencia biológica común como condición de pertenencia, denunciando sus potencialidades racistas, e incluso la necesidad de haber nacido en el territorio propio (para posibilitar la integración de inmigrantes). Y la pertenencia no es ya algo meramente adscrito por socialización, pasa a ser sobre todo algo a lo que se debe dar el propio consentimiento.

b. En la medida en que sigue remitiendo a “pueblo”, la cultura e historia que le aglutina y le da la solidaridad que le permite constituirse como sujeto colectivo de deliberación, decisión y distribución, sigue siendo decisiva: si hay derecho a la autonomía de este sujeto frente a los demás se debe a que hay derecho a su autonomía cultural.

El reto va a consistir en encontrar el modo adecuado de enfrentarse a esta ambigüedad. Si se ignora el primer momento de la misma, se puede derivar hacia fortísimas expresiones de dominación interna y externa. Ignorar el segundo momento puede resultar atractivo desde la sensibilidad democrática, pero habrá que mostrar que ello es factible y que no supone negación de los derechos culturales legítimos. Por eso pienso que la vía más adecuada es la de gestionar en forma correcta la tensión existente sin abandonar ninguno de los dos polos. En cualquier caso, la afirmación moderna de pueblo supone la afirmación de éste como nación (también en sentido moderno), como colectividad que, asentada en un territorio propio, tiene derecho a la soberanía política. Ahora bien, ¿por qué una comunidad en última instancia cultural puede pretender tales derechos? Cabe destacar en primer lugar algunos argumentos a su favor que han sido definidos como instrumentales, entre los cuales destacan los siguientes:

a. El valor decisivo de la democracia pide que se ejerza en el marco de una comunidad razonablemente homogénea -en su lengua, valores, costumbres...- que haga posibles los procesos de deliberación y decisión que implica. Esa comunidad es precisamente el pueblo-nación. El argumento lo formula ya con toda nitidez Mill, aunque después se las apaña para aplicarlo sólo a las “grandes naciones”, que pueden colonizar culturalmente a las pequeñas. Hoy es cuestionado desde la contrapropuesta de una cultura pública que no sería nacional -evitando así los riesgos de exclusión sino posnacional -neutra frente a las culturas étnicas y nacionales- y que sería la más adecuada para unirnos en el debate democrático. Habrá que ver si es realmente viable.

b. El valor decisivo de la distribución equitativa, de la justicia social, pide igualmente que se realice en el marco de comunidades nacionales porque sólo éstas garantizan la solidaridad interna que se precisa para aceptar las cargas y obligaciones que tenemos que asumir a fin de satisfacer las necesidades básicas de los otros. Los más culturalistas añaden incluso que sólo en las culturas específicas se encuentran los criterios adecuados de distribución para quienes las comparten. Para que este argumento mantenga su solidez debe poder enfrentarse a estas dos cuestiones: a) la pertenencia nacional, dicen algunos, daría la solidaridad, pero no necesariamente los recursos que

se precisan: esto último puede pedir la constitución de entidades supranacionales; b) la pertenencia nacional, añaden otros, daría la solidaridad interna, pero tiene que mostrar que no trunca la obligada solidaridad global.

El hecho de que estos argumentos puedan ser calificados como instrumentales no supone, por supuesto, menospreciarlos, pues ligan a la identidad nacional de modo fuerte con valores absolutamente decisivos. Con todo, como se ha indicado, abren a cuestiones que habrá que retomar. Pero antes conviene exponer el tercer argumento a favor de los derechos nacionales, que se relaciona de modo más directo con la identidad nacional. Es el argumento cultural desde el que se afirma el derecho a las identidades culturales nacionales por varias razones, unas más intrínsecas y otras más extrínsecas:

a. La razón más aducida por autores como Kymlicka, Miller, Magalit o Raz es que existe ese derecho porque las culturas son necesarias para nuestra autonomía individual, al ofrecernos tanto los contextos de significación como las opciones que necesitamos para las elecciones personales. Sin ellos nuestras elecciones serían imposibles porque nadie elige en vacío. El argumento suena también a instrumental: lo valioso en sí es la autonomía, no la cultura. Yo no necesito estrictamente mi cultura, sino una cultura: si de hecho necesito la “mía”, aquella en la que he sido socializado de pequeño es porque, dada la condición humana, se muestra normalmente la más adecuada para mí. Y no se desprende desde este argumento ningún derecho directo a la supervivencia cultural.

b. Podría, con todo, aceptarse la necesidad de la cultura para la autonomía pero añadiendo que eso no da derechos culturales especiales: las culturas deberían sostenerse apoyadas sólo en derechos individuales como los de libertad de expresión o asociación, a la manera como se resolvieron los conflictos religiosos europeos. Pero es aquí donde aparece la especificidad de las culturas nacionales. Éstas, se precisa, necesitan la soberanía como derecho colectivo porque es el único modo que hay de garantizar las dimensiones públicas de los elementos fundamentales que las componen: la lengua, la educación, determinados aspectos institucionales, la ordenación del territorio, la política migratoria, etc. Por eso precisamente la nación debe constituirse como sujeto de soberanía política, aunque quede por precisar su alcance exacto.

c. El mismo Kymlicka (1995) ha aducido un argumento más parcial a favor de las identidades culturales, apoyado en el liberalismo igualitario que exige como condición de justicia que nos igualem en las circunstancias para que podamos responsabilizarnos de las elecciones. Si nuestra cultura, como contexto de nuestra autonomía, está en peligro a causa de la dominación de otras culturas, tenemos el derecho a un status político especial que la iguale en circunstancias a las otras culturas, para que así los que pertenecemos a ella estemos igualados con los que pertenecen a otras. Evidentemente, este argumento sólo reconoce derechos culturales específicos de modo transitorio, mientras sea necesario para garantizar la igualdad, por lo que no se armoniza bien con los anteriores.

d. Desde el pensamiento más afín al comunitarismo, como el de Taylor (1992- 1995) y otros, se insiste además en otros argumentos, a la vez que se resaltan los límites de los argumentos precedentes. La relación entre identidad individual y colectiva es vista de modo más dialéctico, como dos identidades que se retroalimentan. En esa dialéctica, la identidad colectiva no es sólo horizonte para mis elecciones, es un componente relevante de mi identidad individual, por lo que el reconocimiento por los otros de mi grupo es fundamental para mi consistencia personal. Por otro lado, si queremos defender la supervivencia cultural de las naciones para las futuras generaciones, si queremos hablar de fines colectivos, tendremos que hablar de derechos de autogobierno permanentes y reconocer un cierto modo de valor a las culturas mismas.

Sin pretender entrar aquí en un debate interno en torno a las argumentaciones que apoyan la existencia del derecho de los pueblos a una identidad cultural que precisa ser sostenida desde la soberanía, sí creo que puede defenderse desde ellas la consistencia del mismo, aunque queden por precisar sus límites y las condiciones de su ejercicio. Ésta no es, con todo, una opinión unánime. Hay un sector importante en el campo del pensamiento y el debate político que propone, como ya he avanzado varias veces, que el fomento de las democracias inclusivas y solidarias, plenamente respetuosas de los derechos humanos, exige defender con vigor que no hay más derechos humanos que los derechos individuales de las personas y que se impone desbordar el ideal de los Estados nacionales en el modelo de Estados posnacionales que no se remiten a más cultura política común que la “fe” o el “patriotismo” constitucional.

Tomemos, por ejemplo, el planteamiento de Habermas (1999-2000), que puede ser el más significativo al respecto. Para acabar con las tensiones entre nacionalidades o entre éstas y las etnoidentidades (grupos inmigrantes en especial), propone que hay que desligar cultura política común y cultura mayoritaria. En los Estados nacionales se ha dado una fusión o confusión entre ambas. Pero la cultura política común, la que une a todos los ciudadanos posibilitando la democracia y la justicia, no puede tener el sentido excluyente de ser la expresión de alguna particularidad nacional, sino el sentido inclusivo y abierto que se expresa como lealtad a un conjunto de principios y procedimientos democráticos que animan las correspondientes instituciones y que están plasmados en la Constitución. La cultura mayoritaria - “nacional”- pasa entonces a ser una subcultura entre las varias subculturas cuya existencia está protegida por los principios constitucionales. Pero, hay que advertir, esta protección no se plasma a través de unos inexistentes derechos colectivos, ni a través del reconocimiento del valor universal de las culturas, a las que habría que proteger como se protegen las especies. Sólo se asegura garantizando la posibilidad de que coexistan en igualdad formas de vida diferentes -con tal de que respeten la cultura política común- que evolucionarán en función de las adhesiones libres, críticas y creativas, o de los rechazos libres, de los ciudadanos. En definitiva, en los Estados posnacionales hay que exigir a todos la integración política en los principios constitucionales, pero no hay que exigir ningún tipo de integración ética en culturas sustantivas.

A esta propuesta le surgen con todo notables dificultades. El propio Habermas (1999) la rebaja cuando reconoce que todo ordenamiento jurídico es también expresión de una forma de vida



particular y no sólo reflejo especular de los derechos humanos, de modo tal que expresa también la autocomprensión de una comunidad y de su forma de vida. Kymlicka (1995) ha mostrado vigorosamente a este respecto que todo Estado, incluso el que puede presentarse más próximo al patriotismo constitucional, como Estados Unidos, tiene una cultura societaria porque apoya activamente una lengua, una historia y unas instituciones concretas, y porque propicia formas específicas de vida social, educativa, religiosa, económica, festiva, etc. Esta inevitabilidad de una cultura común más densa que la meramente constitucional o procedimental le lleva a Habermas a caminar en la ambigüedad cuando propone el modelo de Unión Europea hacia el que deberíamos avanzar: por un lado, piensa que debería realizarse como Estado federal posnacional, esto es, sin más identidad que la jurídica, renunciando a cualquier identidad de “pueblo”; pero, por otro lado, reconoce que se precisa un sustrato cultural, basado en experiencias específicas europeas, una conciencia de pertenencia político-cultural común arraigada en el trasfondo de tradiciones compartidas que han alcanzado significación en la historia universal. ¿No supone eso remitirse a “pueblo europeo” aunque sea en sentido débil?

Estos apuntes críticos muestran que la cultura común no puede ser plenamente neutra, pues siempre tendrá algo de cultura particular, normalmente, de la mayoritaria nacional. No muestran, con todo, que se tiene derecho a la supervivencia y florecimiento de las identidades nacionales. Pero ello, creo, no daña seriamente a las argumentaciones precedentes que lo sostenían, al menos a las más liberales, sino que simplemente -y esto es ya importantefuerza a tomar todo tipo de prevenciones para asegurar que la afirmación del derecho a la identidad de pueblo-nación no contravenga, sino que potencie, los derechos individuales fundamentales. De cara a este objetivo son especialmente pertinentes estos tres tipos de propuestas.

En primer lugar, la protección que se dé a las culturas nacionales debe suponer que responde a lo que les concierne como derecho humano, lo que implica que, por el criterio de indivisibilidad estos derechos, se asume en el respeto a todos ellos, en el respeto a las personas que ellos exigen. Los criterios que ofrece Kymlicka (1995) para armonizar derechos grupales y derechos individuales, aunque discutibles y mejorables en algunos aspectos, pueden resultar muy orientadores. ¿Recordemos que su propuesta distingue entre relaciones intragrupal e intergrupales; que indica luego que las identidades grupales pueden sentirse amenazadas tanto por disensos internos como por decisiones externas; que para frenar esas amenazas pueden pretenderse tanto restricciones internas a las libertades de los miembros del grupo como protecciones externas, esto es, restricciones a la iniciativas intervinientes de los agentes externos al grupo. Tras lo cual concluye afirmando que no deben imponerse más restricciones internas que aquellas que sirven para garantizar las libertades de todos, esto es, que no deben imponerse restricciones para garantizar algún rasgo cultural; mientras que existe el derecho de protecciones externas, de restricciones a la intervención exterior, cuando están encaminadas a proteger a los grupos vulnerables del impacto de presiones económicas o políticas foráneas que amenazan su identidad. De este modo se conseguiría una libertad intragrupal e intergrupala respetuosa con las identidades colectivas. Decía que estos criterios contienen márgenes sujetos a la discusión porque hay ciertas restricciones internas -por ejemplo, en forma de acción afirmativa a favor de una lengua nacional minorizada-

que pueden verse como legitimadas, aunque restrinjan ciertas libertades en vistas a la defensa de un rasgo cultural. Pero en conjunto, repito, es una propuesta orientadora que debe tenerse en cuenta.

La segunda propuesta se encuentra en pensadores más comunitaristas, como Taylor (1992) o Walzer (1994), aunque no sólo en ellos. Entienden que definir nuestra identidad por nuestra identificación o pertenencia a una comunidad histórica particular y sus formas de vida es muy relevante para la mayoría de las personas, por lo que hay que garantizar esa posibilidad. Pero la identidad del individuo moderno debe ser una identidad compleja, constituida además por su lealtad a valores universales supragrupales y por otras diversas identificaciones particulares. Aquí también cabe discutir cómo se concreta esa dimensión universal de la identidad y cómo se relaciona con las identificaciones particulares pero, a falta de espacio para avanzar por esta vía, hay que repetir de nuevo que nos encontramos con una pista sugerente para armonizar la exigencia de respeto a los derechos de las personas con la exigencia de respeto a las identidades grupales, especialmente nacionales.

La tercera propuesta remite al modo como hay que afrontar el hecho de que, al privilegiar de alguna manera, aunque sea tenue, una cultura nacional, podemos estar forzando las identidades étnicas presentes en el territorio que no se identifican plenamente con ella. Tampoco aquí podemos ir hasta el fondo en este tema, que tiene que ver con el problema de la neutralidad o no de las instituciones públicas. Taylor (1992) da una primera pista, al defender que el Estado nacional puede comprometerse con la supervivencia y desarrollo de la cultura nacional, siempre que se respeten las libertades fundamentales; lo cual, añade, no es fácil de armonizar, pero no más difícil que armonizar libertad y justicia. Miller (1995) nos da una segunda pista, más integradora. La cultura nacional pública, afirma, debe verse como un conjunto de acuerdos de los implicados en ella en torno a principios políticos, normas sociales, ideas culturales, etc., que precisan cómo han de conducir su vida en común. Ahora bien, ni eso significa que todos deben identificarse con ellas con la misma intensidad (debe haber espacios para diversas culturas privadas), ni significa que la cultura es algo fijo: los acuerdos se van rehaciendo constantemente y con ello la cultura pública se va modificando. Pues bien, en sociedades plurales como las nuestras, aunque deba rechazarse el multiculturalismo radical y su marco de la neutralidad estatal, por la razones antes aducidas, no se debe considerar sin más extraños a los que no participan de la identidad nacional. Al contrario, se les debe invitar a que participen en un diálogo común para que la identidad nacional evolucione de tal modo que puedan sentirse creadores en ese proceso.

### **El derecho de autodeterminación de los pueblos**

Las conclusiones de la sección precedente pueden sintetizarse del siguiente modo:

1. Las culturas nacionales son algo valioso-puede reclamarse su sostenimiento- porque proporcionan a las personas que se remiten a ellas no sólo una pertenencia (membresía),

sino también un contexto cultural en el que pueden construir sus identidades personales y autorrealizarse.

2. Dado que muchos de los elementos de esas culturas tienen una dimensión esencialmente pública, dependen de la iniciativa política para garantizar su pervivencia y tienen por tanto derecho a ella.

3. La forma no sólo más segura sino más acorde con la autonomía de las personas de realizar esa iniciativa política es remitirla a los que se identifican con la cultura en cuestión.

4. La propia identidad cultural compartida facilita además los procesos democráticos y de justicia.

5. Todo esto supone reconocer a las colectividades nacionales la necesaria soberanía política que, evidentemente, deberá ejercerse en el marco global del respeto al conjunto de los derechos humanos de todos. Se trata ahora de analizar lo que implica esta soberanía.

En el marco de los documentos internacionales de derechos humanos, el reconocimiento de los pueblos ha adquirido la forma de derecho de autodeterminación. Evidentemente, y como se dijo al comenzar, también los Estados, y del modo más firme y radical, se autorreconocen la soberanía política con lo que puede surgir un conflicto. Un modo fácil de resolverlo es presuponer que los Estados existentes, de acuerdo con el ideal de Estado nacional, se identifican con los pueblos. Otro modo es concebir que la soberanía de los pueblos está subordinada a la soberanía de los Estados, es soberanía parcial y limitada. Sin pretender entrar aquí en un análisis jurídico de los documentos internacionales, puede decirse que algo hay en ellos de ambos intentos.

Respecto a la primera propuesta de solución, hay que advertir que en principio estos documentos distinguen entre Estados y pueblos, pero al reconocer el derecho de autodeterminación primero como derecho de los pueblos colonizados (Declaración de 1960), no según sus identidades culturales sino según las delimitaciones territoriales marcadas por los Estados colonizadores, lo alinearon con la lógica de los Estados. Y, especialmente, al frenar después el reconocimiento más general de ese derecho en los Pactos del 66 con la Declaración referente a las relaciones de amistad y cooperación entre los Estados (1970), que rechaza el derecho a la secesión en los Estados democráticos y ajenos a prácticas colonialistas, se acabó dando por supuesto que tras la descolonización, ya realizada, los únicos que tienen derecho a autodeterminarse son los Estados existentes. Como mucho cabría la secesión de minorías aplastadas que sufren prácticas genocidas por parte del Estado. Esto es, aunque en sí no se identifica a pueblos -sujetos del derecho- con Estados existentes, en la práctica funciona esta identificación.

El problema más grave es que esta solución no se corresponde en muchas partes con las identidades reales que experimentan las personas. Que ha sido precario e insuficiente el enfoque de la autodeterminación en la perspectiva de la descolonización y de la estatalidad existente lo muestran no sólo las permanentes tensiones identitarias en muchas ex colonias, sino también las

crecientes reivindicaciones de este derecho por parte de las comunidades indígenas (para las que no había sido pensado y de cara a las cuales el proyecto de Declaración existente que se lo reconoce está paralizado) e igualmente los conflictos con minorías nacionales que se están reavivando en muchos Estados de Europa. Es decir, en la práctica hay muchas colectividades que están reivindicando la consideración de pueblos nacionales al margen de (contra) su identificación con el Estado en el que se encuentran.

El segundo intento de solución antes mencionado puede presuponerse en la “Declaración de Derechos de las Personas Pertencientes a Minorías Nacionales, Étnicas, Religiosas o Lingüísticas”, que obliga a los Estados a proteger la identidad de esas minorías, pero dentro de sus territorios. Es lógico pensar que, de cara a esa protección, las minorías necesiten diversos grados de autonomía cultural -de soberanía limitada-, pero ésta aparece como delegación parcial y controlada por el Estado existente, que es el verdadero sujeto de soberanía colectiva. Esta lógica puede encontrarse no sólo en múltiples líderes políticos, sino también en bastantes pensadores que defienden con vigor el derecho de las minorías culturales –como las indígenas y otras- a su diferencia y a su participación en la dinámica del Estado, pero negando su derecho a la autodeterminación y en cualquier caso vetando en forma taxativa las posibilidades de secesión, aunque lo quisiera la mayoría. Es cierto que en este rechazo funciona la identificación incorrecta entre autodeterminación y secesión, motivada por su enfoque descolonizador pero, al margen de razones prudenciales que habrá que tener muy en cuenta pero como razones prudenciales, quedan muy oscuros los argumentos en los que puede apoyarse por principio esa negación. Y esto es muy importante porque no se trata de “forzar” una protección de las minorías dentro de los Estados, sino de “consensuarla” y, quizá, de dejar abierta la posibilidad de salida ante disensos firmes y sostenidos.

La búsqueda de una salida para esta problemática nos lleva al tema de cómo fijar los ámbitos de decisión política, cómo decidir el sujeto último de soberanía, el sujeto colectivo de autodeterminación. En principio hay que hacerlo a través de principios democráticos. Pero, como se ha resaltado con frecuencia, decidir la unidad democrática relevante parece escaparse a la decisión democrática. En cualquier caso, en la teoría normativa de la democracia no se ha llegado a un acuerdo para decidir sobre las fronteras legítimas que delimiten las comunidades con capacidad de autogobierno. Desde la tradición más liberal se propone que la legitimidad de las fronteras que marcan el ámbito de decisión democrática debe decidirla de manera exclusiva el consentimiento de los ciudadanos implicados, de acuerdo con el enfoque contractual individualista. Se parte de que, propiamente hablando, es el individuo el que tiene derecho a su autodeterminación personal, que incluye el derecho a la libertad de asociación. Por eso, el gobierno legítimo es precisamente el que está basado en el consentimiento de los ciudadanos o, dicho de otro modo, es la voluntad de los ciudadanos la que marca las fronteras correctas de los Estados. Esto podría traducirse del siguiente modo: partamos de la situación actual de los Estados; mientras los ciudadanos den su consentimiento a ellos es legítimo que se mantengan. Pero cualquier agrupación de ciudadanos en el interior del Estado tiene derecho a *secesionarse*, desde la autodeterminación individual de la mayoría: los que la pretenden son los que especifican el

territorio en el que se decide por referendun. Bien entendido que deben estar dispuestos a su vez a cualquier subdivisión posterior al interior del grupo secesionado, siempre que siga el mismo mecanismo de libertad.

Hay en esta propuesta una referencia al consentimiento que no se puede perder. Pero así formulada, y aparte de las objeciones que se le hacen a la dinámica de divisibilidad ad infinitum que podría generar, tiene un aire de arbitrariedad que no satisface, pero sobre todo se muestra alejada de una realidad en la que los conflictos de fronteras son vividos desde las reivindicaciones de derechos de los grupos. Hay por eso una segunda propuesta que pretende hacerse cargo de esta realidad. Es la que señala que el criterio para decidir las fronteras correctas no es tanto el de las preferencias individuales cuanto el principio de nacionalidad. Ahora es cada pueblo-nación y sólo él el que tiene derecho a constituirse como Estado, aunque pueda optar también por integrarse en un Estado plurinacional. En última instancia deciden sobre las fronteras los pueblos que, por tanto, pueden replantear las fronteras existentes, con secesiones o integraciones, en vistas a que sus derechos identitarios se realicen adecuadamente. Es decir, son en última instancia estos derechos los que legitiman las fronteras.

Esta propuesta tiene otra virtualidad diferente a la primera que tampoco conviene perder: el derecho de autodeterminación se nos muestra al servicio de un bien colectivo especialmente relevante para las personas, como en su momento se mostró. Pero tiene igualmente otra dificultad seria: en situaciones de conflicto, que son las que en definitiva importan, ¿cómo se decide con precisión qué colectividades humanas constituyen realmente pueblos-naciones sujetos de este derecho? Los criterios que antes se mencionaron, incluso aceptándolos, no siempre funcionan con claridad al aplicarlos a la realidad. Y además, ¿cómo discernir en zonas territoriales en las que compiten de modo mezclado e inseparable personas que se consideran de pueblos-naciones diferentes? Desde la convicción de que adentrarse por esta vía sólo supone generar más conflicto, exclusión y dominación, surge una tercera propuesta que plantea reconocer con lucidez y validar en la práctica las fronteras estatales existentes, conscientes de su contingencia que hace que algunas amparen una nacionalidad, otras varias nacionalidades y, prácticamente todas, diversas etnicidades. Es un reconocimiento que supone denunciar como ilusión perniciosa la búsqueda de una sustantividad en la delimitación de las fronteras, como se pretende desde el principio de nacionalidad. Ahora bien, se añade desde la versión más afinada de esta propuesta, los Estados, a los que se les debe reconocer capacidad para federarse, deben reconvertirse en Estados posnacionales animados por una cultura pública común que ampare por igual a todas las subculturas étnicas y nacionales.

Las dificultades de esta propuesta fueron puestas de manifiesto cuando se comentó la superación de los Estados nacionales defendida por Habermas. Entonces se dijo que no es posible ese Estado posnacional, aunque quepan Estados (pluri)nacionales más “tenues” que los habituales. Además, esta propuesta fuerza a la permanencia en el Estado a aquellas colectividades que de modo constante y masivo desean el autogobierno, lo que no parece muy democrático si no median otras razones. Y por último, al impedirse la revisión de toda frontera, se impide toda revisión histórica

eficaz, incluso aquellas en las que los Estados han podido ser particularmente violentos con determinadas comunidades.

Ante este panorama creo que se impone volver a la segunda propuesta, pero matizada por la primera, sintetizando de este modo las dos aportaciones que en su momento mencioné. Asumiendo la gran importancia que tiene para las personas la pertenencia a lo que hemos definido como pueblos-naciones, asumiendo también la necesidad de la soberanía para que esa identidad colectiva florezca, debe reconocerse a dichos grupos ser los sujetos *prima facie* del derecho de autodeterminación, ser las unidades democráticas relevantes. Pero hay que incluir en esta pretensión la validación consensual que se proponía en la primera alternativa. El derecho de autodeterminación es un derecho grupal, en cuanto que lo realiza el grupo, pero desde otro punto de vista es un “derecho individual colectivizado”, esto es, es el deseo que las personas tienen de identificación con una comunidad nacional el que legitima la reclamación de la identidad cultural con impacto político, no la esencialización de la cultura o el pueblo, aunque ese deseo esté motivado por la valoración de la propia cultura y el interés de legarla a las futuras generaciones. Por eso precisamente la asunción subjetiva y consciente de una identidad nacional, la autoidentificación querida de un determinado segmento de la población con ella -que llegado el caso deberán medir las urnas un elemento decisivo.

El derecho de autodeterminación así reconocido es un derecho, acabo de indicar, *prima facie*, esto es, no es un derecho ni absoluto ni incondicional. Puede decirse que está sometido, por un lado, a principios éticos, a criterios de justicia política y, por otro, a condiciones fácticas, a criterios de la ética de la prudencia política.

Comenzando por los primeros, los pueblos deben ejercitar su derecho de autodeterminación de modo tal que, globalmente hablando, realicen de modo adecuado la indivisibilidad de los derechos humanos. Lo que supone en concreto:

- a. Que se garanticen los derechos humanos de todos los miembros del grupo que se autodetermina, esto es, la autodeterminación externa frente a los otros grupos debe ir acompañada de la autodeterminación interna, de la libertad y la justicia al interior del grupo.
- b. Que se ejercite de modo tal que no se perjudiquen los derechos de los otros pueblos, a los que también hay que reconocerles el mismo derecho de autodeterminación.
- c. Que el ejercicio de la autodeterminación se realice por procesos democráticos, es decir, a través de la expresión de la voluntad mayoritaria de la población; hay que advertir con todo que la unidad de decisión debe ser el pueblo, no el Estado en el que se encuentra, aunque los otros pueblos del Estado deberán ser tenidos en cuenta para asumir en forma consensuada, con criterios de justicia, las consecuencias que el ejercicio de la autodeterminación puede acarrear.

d. Que haya autenticidad en el ejercicio de este derecho, es decir, que no se ejerza para asegurarse ventajas económicas o de poder, sino para garantizar la identidad y el reconocimiento del grupo.

Es importante tener presente que ejercicio de autodeterminación no equivale a secesión e independencia. Supone esa posibilidad pero está abierto también a otras: frente a secesión, integración; frente a independencia, federación (simétrica o asimétrica), confederación o autonomía; en situaciones especialmente problemáticas puede expresarse como condominio, protectorado o territorio internacionalizado. Evidentemente se precisa que la solución adoptada exprese la voluntad de la ciudadanía concernida y que ésta se armonice con los criterios que se acaban de indicar. En principio, las soluciones no secesionistas son las más sugerentes porque aúnan la riqueza del respeto a la diversidad y la de la convivencia en la diversidad. Pero sólo son sugerentes cuando son queridas, cuando convencen, no cuando son impuestas. Podría incluso defenderse que no se tiene derecho a la independencia sino sólo al grado de autonomía necesario para la consistencia de la identidad grupal. Pero si se deja el discernimiento de esta cuestión al Estado, se arriesga seriamente la interpretación opresora. Debe, por eso, dejarse la decisión en manos de la nacionalidad, asumiendo incluso el riesgo de que se equivoque.

Dado que la secesión es la solución más traumática, es la opción a la que con más rigor se le deben plantear las exigencias morales. A las generales ya señaladas se añaden las siguientes:

- a. La secesión no puede debilitar gravemente a los pueblos con los que se ha formado Estado.
- b. Hay que estar dispuestos a reconocer el derecho de secesión a posibles nacionalidades que se manifiesten en el pueblo secesionado.
- c. Los modos de autodeterminación no secesionista se deben haber revelado inviables o inadecuados para la supervivencia de la identidad nacional.
- d. El nuevo Estado que se crea debe tener viabilidad.

En realidad, las dos últimas exigencias nos introducen ya en lo que son no tanto condiciones de la justicia política cuanto de la prudencia política. Y es que las decisiones en este campo no dependen sólo de los principios, dependen también de las circunstancias, que a su modo también obligan. Esto debe hacernos recordar que hay circunstancias, hoy en día bastante comunes, en las que el ejercicio de la autodeterminación se presenta de modo realmente complicado. Entre ellas la más común es aquella en la que en el territorio que se toma como referencia para la autodeterminación conviven habitantes que se identifican con dos o más nacionalidades o tienen nacionalidades ambivalentes. La prudencia política pide que en estos casos se busquen soluciones no traumáticas en las que todas las partes cedan algo y obtengan lo básico. Soluciones que pueden pasar por determinadas operaciones de “ingeniería constitucional” para encontrar modelos no secesionistas de integración respetuosa de las diferencias o que pueden pasar por integraciones novedosas al interior de unidades políticas más amplias que los Estados (por ejemplo, la Unión

Europea). Ante decisiones especialmente delicadas, sobre todo si por falta de acuerdo se avanza hacia la secesión, el principio de la mayoría debe interpretarse en su sentido fuerte: debe reflejar una mayoría muy amplia y unas opciones firmemente asentadas, de modo tal que la situación resultante, que evidentemente no va a satisfacer a todos, sea no sólo estable sino claramente más justa y democrática que la precedente.

### **Derechos de los pueblos y solidaridad global**

De las diversas cuestiones que se avanzaron en el punto introductorio queda por abordar una especialmente relevante, aunque sólo la esbozaré por no entrar de lleno en el objetivo más inmediato del trabajo. Es la que entonces se formuló como tensión entre derechos nacionales y orden internacional no sólo pacificado sino justo. Efectivamente, la reivindicación de los derechos de los pueblos implica el reconocimiento de que las fronteras tienen una cierta consistencia moral, esto es, señalan ámbitos en los que se encuentra potenciada y justificada una solidaridad interna específica que garantiza la participación política, la solidez identitaria y la distribución justa dentro del grupo. Pero por otro lado, los derechos humanos, desde su condición de universales, parecen pedir que se quite esa relevancia ética a las fronteras, exigen que la solidaridad de los derechos sea global. Desde este punto de vista se puede acusar a los derechos de los pueblos de obstaculizar una distribución internacional justa de los bienes, porque fomentarían solidaridades cerradas. La constatación fáctica de las gravísimas desigualdades en la actual situación internacional avalaría esta acusación.

Hay que conceder que en la medida en que los derechos de los pueblos generen injusticia por su propia naturaleza, deben ser recortados, porque rompen el principio de indivisibilidad de los derechos fundamentales para todos los humanos. Pero hay que discernir a su vez si el problema está en los derechos mismos o en el modo como se viven esos derechos. Es algo parecido a lo que pasa con el tema de la paz: a veces se dice que es la reivindicación de derechos diferenciales la que genera la violencia opresora, pero propiamente la que la genera es el no reconocimiento de los derechos diferenciales de todos y la no disposición a resolver de manera democrática las tensiones intergrupales que puedan aparecer. De la misma manera, hay modos de defensa de los derechos de los pueblos que sí pueden ser compatibles con la solidaridad grupal, quedando de ese modo justificados, aunque aparezcan zonas de penumbra que hay que afrontar desde las exigencias de justicia universal. Estas son algunas pistas al respecto:

- a. Reconocer los derechos de todos los pueblos significa no poner obstáculos externos a su autonomía para que se constituyan todos ellos como ámbitos propios de participación, identidad y justicia. Significa además que se respeta y posibilita la variedad de concepciones legítimas de justicia distributiva que se da entre las diversas culturas.
- b. Reconocer los derechos de todos los pueblos significa también entrar -desde el reconocimiento y el aprecio mutuo- en relaciones justas de comunicación, intercambio y cooperación económica y cultural, así como de decisión en torno a cuestiones globales



(como la regulación internacional del comercio o la ecología). Desde este punto de vista, todas aquellas penurias económicas y culturales de unos pueblos que se deben a la interferencia dominadora de otros, expresan una injusticia internacional que debe ser adecuadamente reparada, sin que quepa aducir como excusa ningún tipo de solidaridades internas. Y todas aquellas estructuras internacionales –tanto económicas como políticas– que funcionan de modo tal que generan decisiones que afectan negativamente a los pueblos más vulnerables y que menos poder tienen porque son tomadas por quienes tienen más poder, son encarnación de una injusticia estructural que exige ser cambiada. Como puede verse, los derechos de los pueblos no benefician precisamente a los pueblos más poderosos porque no estipulan una competencia salvaje sino que, al revés, la frenan de forma decidida.

c. De todos modos es cierto, y entramos aquí en la zona de penumbra, que los derechos de los pueblos empujan a solidaridades internas más fuertes tanto a la hora de exigirnos igualdad material en la distribución de bienes como a la hora de atender a quienes son víctimas de catástrofes. Esta tendencia deben ser compensada, desde el sentido de la justicia, con planteamientos como éstos: a) Se impone a todos los pueblos, en función de sus posibilidades, el deber de asistencia humanitaria en situaciones de catástrofe que no han sido provocadas por nuestra interferencia (en éstas se impone la justicia reparadora) y que implican la carencia de derechos humanos básicos en amplias capas de la población, desbordando las posibilidades de la solidaridad interna; b) todos los pueblos están llamados a integrar en sus concepciones específicas de justicia la inspiración nuclear de los derechos humanos que las modulará en sentido a la vez universalizante y respetuoso. Si se comparte esta sensibilidad no será difícil diseñar organizaciones internacionales comunes que tengan el objetivo de garantizar a nivel internacional para todos la distribución de bienes humanos básicos.

Hoy se aduce que dar amplio campo a los derechos de los pueblos empuja a la multiplicación de los Estados y por tanto a su debilitamiento a la hora de afrontar los retos de una globalización que tiende a contradecir las exigencias de equidad. Hay que recordar, con todo, que la soberanía –que no es absoluta no se ejerce sólo como independencia, puede ejercerse como federación u otros modos de agrupación. Ésta, que puede resultar necesaria con tal de que no sea agrupación de poder frente a otros, debe ser fruto de la libre voluntad de los que la protagonizan. Abrirse a una “política interior mundial” a ciertos niveles que afectan a todos, no es incompatible con la defensa de los derechos de los pueblos.

Las conclusiones que se han ido apuntando a lo largo del trabajo en torno a los derechos identitarios de los pueblos y su derecho de autodeterminación reflejan una importante corriente del pensamiento político actual. Aceptarlas como válidas supone reconocer que el Derecho Internacional ya no puede concebirse sólo como derecho entre los Estados, pues se hace necesario establecer procedimientos internacionales para resolver los conflictos que surgen a causa de la reclamación legítima del derecho de autodeterminación, desde la asunción del criterio

general de que la integridad territorial de los Estados está subordinada al derecho de los pueblos a su autodeterminación. Evidentemente, esta opinión no es unánime.

Hay otras propuestas, que en parte se han ido apuntando, firmemente reticentes respecto a estos derechos, con su correspondiente base argumental. Ahora bien, si es cierto que no se ha encontrado aún una propuesta unánimemente aceptada, lo que creo no puede hacerse es pretender mantener, desde los Estados y desde la Organización de las Naciones Unidas, las cosas como están. Teniendo presente no sólo la reflexión existente, sino sobre todo los múltiples conflictos identitarios, y aunque sea quizá imposible encontrar una solución plenamente satisfactoria, se impone replantear el tema de la regulación internacional de la soberanía de los Estados y de la autodeterminación de los pueblos, abriéndose a interpretaciones novedosas en ambos casos, y siempre, por supuesto, teniendo como referencia los derechos humanos, los derechos de las minorías y la democracia.

## Referencias

Harbermas, J. (1999). *La Inclusión del Otro*. Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (2000). *La Constelación Nacional*. Barcelona Paidós.

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.

Magalit, A y Raz, J. (1990). National self-determination. *Teh Journal of Philosophy*, LXXXVII, 439-461.

Miller, D. (1995). *On Nationality*. New York: Oxford University Press.

Rawls, J. (1993). *The Right of People*, en *On Human Rights*. New York: Basic Books.

Taylor, Ch. (1992). *Raproccher les solitudes*. Saiante-Foy: Les Presses de Université.

Taylor, Ch. (1992). *The Politics of Recognition*. Princeton.

Villoro, L. (1998). *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós.

Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.

Walzer, M. (1994). *Thick and Thin. Moral Arguments at Home and Abroad*. University of Notre Dame Press.

Fuente: REFLEXIÓN POLÍTICA AÑO 5 Nº 9 JUNIO DE 2003. UNAB (COLOMBIA) [en línea]  
<http://revistas.unab.edu.co/index.php?journal=reflexion&page=article&op=view&path%5B%5D=717&path%5B%5D=693>