

UNIVERSIDAD DE OVIEDO

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS JURÍDICAS BÁSICAS



Programa de Doctorado: Las transformaciones del Derecho contemporáneo

**EL DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN
DE LOS PUEBLOS.**

**ANÁLISIS CRÍTICO DEL MARCO
CONSTITUCIONAL ESPAÑOL DESDE LA
FILOSOFÍA JURÍDICO-POLÍTICA**

Tesis doctoral

Lucía Payero López

2014

CONTENIDO

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES	6
1.1 Objetivo y ámbito de análisis	6
1.2 Metodología y estructura	10
1.3 Justificación del tema	13
I. CONFIGURACIÓN TÉCNICO-JURÍDICA	17
2. EL CARÁCTER JURÍDICO DE LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS	17
2.1 El proceso de positivación de la autodeterminación	19
2.2 La interpretación de los documentos internacionales en materia de autodeterminación	32
2.2.1 Sujetos titulares	33
2.2.2 Contenido y forma de ejercicio	47
2.2.3 Principio de integridad territorial de los Estados.....	55
3. EL CARÁCTER COLECTIVO DEL DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN.....	60
3.1 El contexto del debate acerca de los derechos colectivos	60
3.2 Problemas teóricos que plantea la categoría de los derechos colectivos.....	65
3.3 El concepto de derechos colectivos	76
3.3.1 Titularidad de los derechos colectivos.....	76
3.3.1.1 La existencia de los sujetos colectivos	77
3.3.1.2 La capacidad de los entes colectivos para ser titulares de derechos subjettivos.....	82
3.3.2 Objeto de los derechos colectivos	89
3.3.3 Modo de ejercicio de los derechos colectivos	92

3.4 La justificación de los derechos colectivos	95
3.4.1 Razones para proteger a los grupos y su identidad.....	96
3.4.2 Razones para recurrir a la estrategia de los derechos colectivos	109
4. LOS SUJETOS DEL DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN	118
4.1 El concepto de pueblo.....	118
4.1.1 Pueblo y nación	119
4.1.2 Pueblo/nación y Estado	128
4.2 Criterios de delimitación del pueblo.....	132
4.2.1 El criterio objetivo	132
4.2.2 El criterio subjetivo	142
4.2.3 El criterio mixto.....	151
4.3 ¿Es posible un concepto “científico” de nación?.....	161
4.4 Derecho de autodeterminación, ¿de los pueblos o de las naciones?	173
5. LA AUTODETERMINACIÓN: ¿UN DERECHO HUMANO?.....	175
5.1 El concepto de derechos humanos.....	176
5.2 La autodeterminación de los pueblos, ¿puede considerarse un derecho humano?	200
II. ANÁLISIS DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA	214
6. DEMOCRACIA Y AUTODETERMINACIÓN	214
6.1 Relación entre el principio democrático y la autodeterminación	215
6.2 La democracia ante la autodeterminación	250
7. LIBERALISMO Y AUTODETERMINACIÓN	261
7.1 El derecho de autodeterminación, ¿es compatible con los principios liberales?.....	262
7.2 La delimitación de las fronteras: la legitimidad de la secesión	280
7.2.1 Teorías de la causa justa	281
7.2.2 Teorías del derecho primario.....	288

7.2.2.1 Teorías de la elección	289
7.2.2.2 Teorías nacionalistas.....	299
7.3 Apuntes finales sobre la justificación del derecho de autodeterminación: liberalismo, democracia y nacionalismo	309
III. EL DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS Y LA CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA DE 1978	317
8. PANORAMA CONSTITUCIONAL ESPAÑOL.....	317
8.1 Análisis del artículo 2º.....	318
8.2 Los debates constituyentes de 1978	322
8.2.1 Génesis fáctica del artículo 2º.....	322
8.2.2 Fuste teórico del artículo 2º.....	333
8.2.2.1 Meinecke: nación política y nación cultural.....	337
8.2.2.2 Ortega y la cuestión nacional	343
8.2.3 La fórmula <i>nación de naciones</i>	347
9. EL PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL Y SU RECEPCIÓN EN ESPAÑA	358
9.1 Orígenes doctrinales	359
9.1.1 El patriotismo constitucional en la obra de Dolf Sternberger	359
9.1.2 Jürgen Habermas y el patriotismo constitucional.....	363
9.2 El patriotismo constitucional en España.....	369
9.3 Críticas al patriotismo constitucional hispano.....	376
9.3.1 La distorsión del patriotismo constitucional hispano con respecto a la teoría original.....	376
9.3.1.1 La memoria histórica no recuperada	377
9.3.1.2 El ámbito del patriotismo constitucional.....	391
9.3.1.3 Fundamentalismo constitucional	392
9.3.1.4 El papel asignado a la voluntad popular.....	396

9.3.1.5 Caricaturización del nacionalismo.....	402
9.3.2 Insuficiencias de la teoría original.....	404
9.3.2.1 Abstracción e incapacidad de motivar la acción política	405
10. POSIBILIDADES DE RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL Y EJERCICIO DEL DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN EN ESPAÑA.....	408
10.1 La reforma constitucional.....	409
10.1.1 La Constitución española.....	409
10.1.2 Escocia: ¿un precedente para las nacionalidades en España?	416
10.2 La reintegración foral	425
10.3 La aplicación del Derecho internacional	429
10.3.1 El artículo 10.2 de la Constitución	430
10.3.2 El artículo 96 de la Constitución	433
10.4 Las vías de hecho.....	435
10.4.1 Ámbito internacional	435
10.4.1.1 Québec	436
10.4.1.2 Kosova.....	438
10.4.2 Ámbito español.....	443
10.4.2.1 Referenda en Catalunya.....	443
10.4.2.2 El Plan Ibarretxe	444
10.4.2.3 Declaración soberanista del Parlament catalán: ¿hacia un nuevo proceso constituyente?.....	453
11. CONCLUSIONES	471
12. BIBLIOGRAFÍA	481
13. MENCIÓN “DOCTOR INTERNACIONAL”	543
13.1 Abstract.....	543
13.2 Conclusions	544

1. CONSIDERACIONES PRELIMINARES

I never write on any subject unless I believe the opinion of those who have the ear of the public to be mistaken, and this involves as a necessary consequence that every book I write runs counter to the men who are in possession of the field; hence I am always in hot water.

Samuel Butler, cit. en Ronald V. Sampson *The Psychology of Power*

1.1 Objetivo y ámbito de análisis

El objetivo de esta tesis doctoral es efectuar un análisis iusfilosófico del derecho de autodeterminación de los pueblos y aplicarlo a la regulación española del mismo. Pretendemos ofrecer un concepto técnico-jurídico de autodeterminación lo más preciso posible y hallarle una justificación filosófica solvente para, a continuación, determinar si existen razones suficientes que avalen su constitucionalización. Ello nos servirá de base para el examen del ordenamiento jurídico existente en España, un Estado plurinacional que no reconoce esa diversidad en la Constitución; en consecuencia, sólo se permite la autodeterminación de una de las naciones del Estado: la hegemónica.

Pese a que el derecho de autodeterminación presenta “connotaciones económicas, sociales y culturales”, lo cierto es que “su quintaesencia reside en el estatus político del pueblo al que se refiere” (Dinstein 1976: 108). Por ello, y atendiendo a la disciplina en la que se encuadra este trabajo, la Filosofía del Derecho, en las páginas que siguen nos ocuparemos casi en exclusiva de los aspectos políticos –o filosófico-políticos– que comporta la autodeterminación de los pueblos¹.

El análisis del derecho de autodeterminación que llevaremos a cabo en este trabajo se centrará en el ejercicio del mismo por parte de naciones que habitan en

¹ Seguimos así el ejemplo de Beran, quien asegura que “una teoría de las fronteras políticas moralmente correctas se halla mejor formulada en términos de un derecho moral de autodeterminación política. La autodeterminación política sin la autodeterminación económica y cultural puede ser una farsa, pero yo sólo me ocupo de la primera” (1998: 34).

Estados plurinacionales con sistemas de gobierno democrático-liberales. Como ya se ha dicho, estudiaremos con especial atención la Constitución española de 1978 y la situación política de las distintas naciones que conviven en el seno de este Estado. Aunque serán mencionados ejemplos de pueblos coloniales o de aquellos que se rigen por valores distintos y/o antagónicos a los liberal-democráticos, nuestro foco de atención no recaerá sobre ellos. Quisiéramos advertir que la postura defendida en estas páginas contradice tanto la doctrina internacionalista mayoritaria como la tradición clásica liberal, las cuales sostienen que como regla general la autodeterminación no es aceptable cuando quienes la ejercen se hallan en el seno de Estados democráticos, siendo por el contrario un buen remedio frente a vulneraciones graves de derechos humanos que perpetran Estados dictatoriales e iliberales.

Partimos de la base de que nuestro mundo político se organiza en Estados legitimados por la confluencia de dos principios²: democrático³ y nacionalista⁴.

² Algunos autores niegan la legitimidad de las reclamaciones secesionistas con el argumento de que, en un mundo globalizado e interdependiente como el nuestro, la independencia “no es una quimera sino una ensoñación, casi tan grande como la propia soberanía. Hoy en día, lejos de ser independientes, los Estados nación, que padecen una pérdida acelerada de sus poderes tradicionales, son cada vez más fiduciarios de instancias foráneas o en todo caso de instituciones encargadas de administrar lo que ha dado en llamarse la soberanía compartida” [Cebrián (2012) –también Vidal-Folch (2012)–]. En nuestra opinión, lo anterior no impediría a Catalunya, pongamos por caso, aspirar a convertirse en uno de esos Estados interdependientes y con una soberanía limitada, al modo en que lo es España.

Sin embargo, el argumento todavía puede continuar: “los polemistas ágiles endosan estos argumentos [los que giran en torno a la imposibilidad de la independencia], pero arguyen que ya les bastaría para sí con la sombra, residuo, símbolo o apariencia de poder de los Estados, aún notable. Reclaman Estado, aunque esté desnudo. Se entiende en el corto plazo, pero no parece lúcido apostar a largo plazo por una construcción histórica en decadencia, llegar cuando todos se van, incluso aunque ignoren que se van” (Vidal-Folch 2012). Esta objeción se situaría en el plano estratégico, pero no moral, por lo que la legitimidad de las reivindicaciones soberanistas aún seguiría intacta. Además, la solución que propone Vidal-Folch es la unión política en el seno de la Unión Europea (2012). Que el futuro se encuentre en esa vía y que la misma sea lo más recomendable para los Estados miembros es algo que, especialmente viviendo en uno de los países del sur –llamados despectivamente PIGS, en atención a la sigla que se forma con sus iniciales en inglés (Portugal, Italy, Greece, Spain)–, nos está permitido poner en seria cuestión. La deriva de la política actual parece indicar que las instituciones comunitarias responden principalmente a los intereses económicos y políticos del *establishment* alemán, el gran beneficiado con esta unión económica que, de manera ancilar, también se ha ocupado de otras cuestiones no estrictamente económicas. Por eso no deja de sorprender que tantos analistas –Vidal-Folch (2012) inclusive– acusen a los nacionalistas catalanes de moverse exclusivamente por razones económicas. ¿Cuál es la motivación de los europeístas?

³ En opinión de Pisarello, la democracia “parece ser uno de los pocos, si no el único régimen político capaz de aspirar a la plena legitimidad. Ningún poder o gobierno parece aceptable si no es capaz de presentarse ante la opinión pública como respetuoso con el principio democrático” (2011: 12).

⁴ Como ha señalado Pérez-Agote, “si en un Estado se ejerce el poder desde una estructura central sobre un territorio físicamente definido y los individuos sometidos a ese poder dejan de estarlo en virtud de una relación político-personal con quien lo ejerce, entonces no cabe otra forma de representación simbólica legitimadora del poder que la de ser emanación de la comunidad de individuos sometidos. La Nación es, por tanto, el supuesto básico de la legitimación legal impersonal del Estado centralizado que se da en los países occidentales” (1993: 13).

Efectivamente, “el mundo bien podría haberse organizado al margen del sistema de Estados soberanos que conocemos. Pero lo cierto es que lo ha hecho y en el orden *westfaliano* existente mucha gente percibe la estatalidad como portadora de bienes simbólicos importantes que *no* pueden reducirse a ningún otro poder conocido⁵. Para bien o para mal, la condición estatal denota la madurez política de un grupo nacional que ha tenido éxito al constituirse en Estado, mientras que el estatus de minoría nacional indica un tipo de desarrollo político atrofiado. Por consiguiente, en tanto en cuanto perdure el sistema de Estados soberanos, ciertos beneficios asociados a la condición estatal no podrán ser alcanzados mediante el simple traspaso de poderes a las minorías nacionales” (Weinstock 2001: 189-190).

El examen de la conveniencia de constitucionalizar el derecho de autodeterminación que aquí realizaremos se sitúa en este contexto. Creemos que tan legítimo resulta un Estado español como un Estado vasco y que las mismas razones que sirven para negar a los vascos su derecho de autodeterminación servirían para negárselo a los españoles. Algunos autores consideran que la teoría nacionalista presenta graves inconsistencias; otros creen que al atribuir el derecho de autodeterminación sólo a los pueblos –y no, por ejemplo, a las asociaciones de vecinos– se incurre en una *petitio principii*. La coherencia teórica exigiría que tales acusaciones se lanzasen frente a cualquier pueblo –se haya autodeterminado o no– y no únicamente frente a aquellos que aspiran a hacerlo. Y es que lo que se reconoce para unos no parece sensato negárselo a otros que se hallen en la misma situación de partida⁶. Como ha dicho Álvarez Junco,

⁵ Incluso en el supuesto de que se considere que lo más conveniente sea la supresión de los Estados y su sustitución por entidades supraestatales de nueva creación, De Blas recomendaba “prudencia a la hora de propiciar su desaparición. Ésta es una cuestión de tiempo y de medida que debe ir acompañada a la transformación de los viejos Estados nacionales europeos. La superación de éstos no parece, sin embargo, que vaya a producirse de modo inmediato en un marco europeo complicado en buena medida por la emergencia de otros modelos de nacionalismo. Mientras los Estados permanezcan, sigue teniendo sentido respetar sus requisitos mínimos de supervivencia entre los que se encontraría algún tipo de solidaridad nacional de signo democrático y de carácter moderado, capaz de ser compatible (...) con la indispensable observancia de los derechos y libertades individuales y el respeto al pluralismo” (1992: 54).

⁶ Al decir que la situación de partida es la misma nos referimos a una situación moral y no fáctica o legal. Por ejemplo, en una sociedad que consagre jurídicamente la superioridad de los blancos sobre los negros, se podría defender la necesidad de que ambas razas recibiesen igual trato jurídico apelando a la condición humana que les une. Puesto que blancos y negros son seres humanos, esto es, parten de una posición semejante, deberían ser tratados de manera igualitaria. Así, el Derecho positivo tendría que reconocer los mismos derechos a los negros que a los blancos. En idéntico sentido, España y Euskadi son naciones (ése es el punto de partida común), por lo que el Derecho positivo debería atribuirles los mismos derechos. Agradecemos esta apreciación a J.A. Fernández Suárez y X. Bastida.

“quien ha pedido y obtenido el reconocimiento de una personalidad colectiva propia carece de argumentos para negar a los demás peticiones similares” (2005: 73).

En numerosas ocasiones, los Estados existentes rechazan la posibilidad de que las naciones minoritarias alcancen también la condición estatal apelando al argumento de la ineficiencia que supone pretender la estatalidad, puesto que los bienes que proporciona el Estado se pueden alcanzar igualmente con un sistema de poderes compartidos entre el Estado y las unidades que lo componen, tal y como sucede en una estructura federal o confederal. En opinión de Weinstock, este razonamiento, que denomina el presupuesto de la reducción (*the reduction assumption*), resulta incoherente (2001: 189) e hipócrita (2001: 191). “Los Estados-nación actuales y las instituciones internacionales que determinan sus relaciones se encuentran en una posición difícil desde la que emitir su opinión, puesto que las naciones que controlan las palancas del poder estatal están disfrutando de los beneficios que les reporta la estatalidad, a la vez que sostienen que otras no deberían gozar de ellos. En realidad, la sacudida que experimentó el sistema estatal no tiene sentido. Y es que cabe imaginar una evolución histórica ligeramente distinta que hubiese dado lugar a un trazado de fronteras radicalmente diferente. Seguir afirmando la soberanía de los Estados existentes y, al mismo tiempo, negar las reivindicaciones de estatalidad que efectúan las minorías nacionales huele a hipocresía moral, a un intento de aplicar una ligera pátina en clave de principios al resultado de un proceso absolutamente arbitrario en el que los principios no jugaron papel alguno; y lo que resulta más irritante es que quienes vencieron en dicho proceso sean los encargados de imprimir esa mano de barniz. En consecuencia (...), quienes ostentan el poder dentro del sistema estatal, así como aquellas instituciones que buscan proteger a los Estados en el disfrute de su poder, no pueden criticar el argumento del irreducible valor de la estatalidad” (2001: 190-191).

Aún así, quisiéramos dejar claro desde el comienzo que el ejercicio de la autodeterminación no implica necesariamente la obtención de la independencia, pero dicha opción debe ser posible. Será cada pueblo el que elija cómo llevar a cabo su autodeterminación. En este sentido, no compartimos la predeterminación de las soluciones autodeterministas que, en numerosas ocasiones, realiza el Estado en el que se integra la minoría nacional. Pero tampoco estamos de acuerdo con afirmaciones como las de Nielsen, para quien todo lo que no sea la independencia (formar parte de un Estado multinacional, federal o confederal y, por consiguiente, disfrutar de un nivel de

autogobierno más limitado) constituye una segunda opción (*a second best*) que, simplemente, se debe aceptar en la realidad, pero no en la teoría (1998: 277-278).

1.2 Metodología y estructura

Para proceder al estudio del derecho de autodeterminación que nos hemos propuesto, utilizaremos dos herramientas metodológicas: el análisis normativo y el razonamiento moral no institucional.

Por lo que hace al análisis normativo, este trabajo pretende ofrecer razones morales que justifiquen el derecho de autodeterminación nacional. Nuestro punto de partida es un determinado concepto de nación, la nación cívica, sobre el que articularemos la reivindicación autodeterminista: todo grupo que constituya una nación tiene derecho a autodeterminarse. Ello es así debido al valor moral que atesoran las naciones, ya que presentan una importancia esencial para la autonomía y desarrollo personal de los individuos. Más aún, los nacionalistas no buscan únicamente su interés propio –al menos, no con carácter necesario–, sino que se preocupan de ofrecer razones que justifiquen la acción política: de ahí que se defienda el carácter normativo del razonamiento nacionalista (Moore 2000: 241). En concreto, y siguiendo a Moore, la “idea normativa básica que subyace al concepto de autodeterminación entraña el reconocimiento de la identidad nacional colectiva de las personas mediante el autogobierno, y este reconocimiento *como* nación es otorgado por otras naciones” (1997: 908). Pero, además, se intentará determinar si el concepto de autodeterminación que aquí se propone, y que consiste en la capacidad de un pueblo para dotarse del régimen de gobierno que desee, así como para establecer las relaciones que quiera mantener con otros grupos semejantes (De Obieta 1985), supone la realización de los principios de libertad y democracia.

Emplearemos, en segundo lugar, un método de razonamiento moral de tipo *no institucional*⁷. Ello quiere decir que trataremos de averiguar las condiciones bajo las que una nación goza del derecho de autodeterminación, dejando a un lado las cuestiones referidas a la moral institucional, esto es, la moral que encarnan las instituciones de

⁷ Diversos autores utilizan la distinción entre el razonamiento moral institucional y no institucional para referirse a la secesión (Buchanan 1997, Norman 1998, Moore 2001), pero aquí hemos considerado útil su empleo para el estudio de la autodeterminación.

Derecho positivo. En este sentido, se intentará defender un derecho de autodeterminación que traiga su causa de principios básicos o generales, tales como la democracia, la autonomía y el nacionalismo liberal. Una vez dilucidado un fundamento moral adecuado para el derecho de autodeterminación, el siguiente paso será la defensa de su constitucionalización. Así ha ocurrido a lo largo de toda la historia de los derechos: primero, los derechos se defienden a nivel filosófico y, posteriormente, el Derecho positivo los acoge. El razonamiento moral institucional, por el contrario, evalúa los principios morales en función de las instituciones que tratan de justificar, teniendo en cuenta que las instituciones provocan un efecto dinámico sobre la sociedad en la que se insertan (Norman 1998: 44). Así, de lo que se trataría con ese enfoque sería de determinar las condiciones bajo las que un Derecho internacional (y estatal) moralmente aceptable debería reconocer la autodeterminación.

Las razones que nos llevan a optar por un método de razonamiento moral no institucional son las siguientes. En primer lugar, porque la moralidad institucional se halla demasiado predeterminada por la denominada *realpolitik*, es decir, por las posibilidades de que los agentes políticos internacionales y domésticos acepten una teoría de la autodeterminación concreta. Pero la labor de un filósofo del Derecho no tiene por qué consistir en proporcionar al poder el sustento teórico necesario que legitime sus acciones –salvo que desee convertirse en apologeta del *statu quo*–, sino que, por el contrario, puede tratar de establecer los límites a tales acciones. De este modo, lejos de ser el Derecho positivo el que marque la senda por la que discurrirán los principios morales, son estos mismos principios los que deben guiar la elaboración del Derecho positivo. De lo contrario, la idea misma de derechos humanos como límites frente al ejercicio irrestricto del poder pierde su sentido⁸.

⁸ En este sentido, Moore criticaba las teorías morales institucionales por negar derechos sobre la base de la “escasa probabilidad de que quienes detentan el poder los garanticen o de que se alcance un consenso internacional acerca de la existencia de tales derechos. Esto ignora el propósito que guiaba históricamente a la mayoría de los argumentos basados en derechos. (...) No había un consenso internacional contra la esclavitud en los siglos XVIII y XIX y, por supuesto, ninguna probabilidad de que se adoptase un principio de libertad e igualdad para los esclavos. Pero, aún así, podríamos querer decir que la esclavitud era mala, que el esclavo tenía derechos morales de libertad y que le estaban siendo negados. Igualmente, los argumentos de que las mujeres deben tener derechos políticos, de sufragio o a ocupar cargos de relevancia carecían de cualquier *atractivo transcultural ampliamente extendido y de poder de motivación* incluso en una época tan cercana como los comienzos del siglo XX porque en las sociedades en cuestión la subordinación femenina era algo normal y aceptado y la política se consideraba una actividad masculina” (2001: 205).

En segundo término, hay que tener en cuenta que en nuestro mundo prácticamente no existe una institucionalización real de la autodeterminación. Cuando se producen ejercicios autodeterministas, normalmente ocurren en un vacío legal. En este contexto, algunos autores subrayan el carácter absurdo de proponer un enfoque institucional para una institución inexistente [aunque haya quien sugiera que ello no proporciona una razón para abandonar el razonamiento moral institucional, como Norman (1998: 46)]. En nuestra opinión, incluso aunque se produjese esa constitucionalización del derecho de autodeterminación, el enfoque no institucional de la moralidad de la misma seguiría resultando adecuado. Y ello porque la teoría moral de la autodeterminación no sólo nos sirve para crear las instituciones que harán posible su ejercicio, sino para juzgar la legitimidad de las reclamaciones autodeterministas que surjan en ausencia de tal institucionalización, así como la moralidad de las cláusulas constitucionales que regulen la autodeterminación. De ahí que, se halle constitucionalizada o no la autodeterminación, el enfoque más adecuado para un estudio iusfilosófico de la misma sea el razonamiento moral no institucional⁹.

Teniendo en cuenta lo anterior, esta tesis doctoral se estructura en tres partes principales. La primera se propone elaborar un concepto técnico-jurídico de autodeterminación. Para ello, es necesario aclarar que se trata de un auténtico derecho y no meramente de un principio político, positivizado en el ordenamiento jurídico internacional. El alcance de este reconocimiento jurídico será analizado en el capítulo 2. El hecho de que nos hallemos ante un derecho colectivo suscita algunos problemas doctrinales, particularmente si es posible defender los derechos de los grupos sin atentar contra los derechos y la autonomía de los individuos que los integran, así como si resulta necesario recurrir a la denominada “estrategia de los derechos colectivos”, aspectos que serán abordados en el capítulo 3. El capítulo 4 irá dedicado a delimitar el concepto de nación, al ser éste el sujeto titular. Finalmente, en el capítulo 5 se intentará ofrecer una noción de derechos humanos para responder a la cuestión de si resulta posible incluir a la autodeterminación dentro de la categoría de los derechos humanos o fundamentales.

⁹ Quizá ello no sea así cuando el análisis de la autodeterminación se efectúa desde otras disciplinas, como la Ciencia Política o el Derecho internacional. Pero este es un trabajo de Filosofía del Derecho, área de conocimiento en la que nos parece más apropiado el empleo de una perspectiva no institucional.

La segunda parte de la tesis se propone hallar un fundamento filosófico-moral para el derecho de autodeterminación adicional al proporcionado por el nacionalismo. Para ello, serán analizadas la teoría de la democracia (capítulo 6) y la teoría liberal (capítulo 7), poniendo especial atención en aquellos autores que han señalado puntos de conexión y divergencia entre la autodeterminación y la democracia o el liberalismo.

En la tercera parte trataremos de aplicar el concepto de autodeterminación dibujado en los capítulos anteriores sobre la realidad político-constitucional española. El capítulo 8 analizará la idea de nación que figura en la Constitución española, así como la teoría de la *nación de naciones* que se desarrolló a partir de la distorsión de un autor alemán, Meinecke, para otorgar legitimación doctrinal a ese modelo de articulación nacional. Posteriormente, otra teoría de origen alemán, el patriotismo constitucional, también será modificada para servir al mismo fin nacionalista, cuestión que abordaremos en el capítulo 9. Por último, y como la Constitución española no permite la autodeterminación de las denominadas naciones periféricas, el capítulo 10 se dedicará a estudiar las diferentes opciones que existen a su alcance para ejercer ese derecho.

1.3 Justificación del tema

Por último, nos gustaría explicar las razones de la elección del tema sobre el que versa esta tesis doctoral: la autodeterminación nacional. A nadie se le escapará la relevancia mediática y política que este asunto presenta en España, donde cada cierto tiempo la cuestión adquiere un protagonismo de primera magnitud: ayer fue el Plan Ibarretxe, hoy es el proceso soberanista en Catalunya y mañana, quizá, otro movimiento similar en Euskadi o Galicia. En contraste con esa popularidad que acompaña a la autodeterminación en la calle y en los medios de comunicación, el tratamiento académico que el tema ha recibido en nuestro país no resulta totalmente satisfactorio. La mayoría de los especialistas que se ocupan de la autodeterminación en España mantienen una postura casi unánime que podemos resumir de la siguiente forma: la autodeterminación es un derecho de las naciones-Estado ya existentes; fuera de esos casos, no se puede hablar de un derecho, sino de un modo de resolver una situación en la que se vulneran otros derechos. De ahí que su aplicación nunca pueda atentar contra el principio de integridad territorial de los Estados ya sancionados. Por supuesto, eso implica que en España no cabe la autodeterminación de las naciones periféricas.

Semejante opinión se repite miméticamente en la prensa diaria, donde los artículos de opinión llevan frecuentemente la firma de esos mismos académicos de referencia en la disciplina.

En este contexto, varios hechos distorsionan el curso por el que fluye la reflexión teórica acerca de la autodeterminación nacional. En primer lugar, y al margen de que se comparta o no la tesis de fondo que patrocinan la mayor parte de los especialistas en nuestro país, muchos de los trabajos que se ocupan de este tema no siempre reúnen los requisitos de rigor exigidos por la Academia. Cobra aquí mayor actualidad que nunca aquella afirmación de Anderson de que “el nacionalismo no ha producido jamás sus propios grandes pensadores” (1993: 22). Como consecuencia de la relativa escasez de teoría seria acerca de la autodeterminación, el debate académico se vuelve más complicado. Ello contrasta, en segundo lugar, con la enorme influencia política y social de la que gozan estas voces, diseminadas en publicaciones divulgativas y culturales de gran tirada y, especialmente, en los medios de comunicación de masas. Así, decía X. Bastida, que “la reflexión acerca del nacionalismo se desarrolla fundamentalmente en el ámbito publicístico que, lejos de ser la *segunda cátedra*, como sugiriera Ortega, es el primer púlpito en el que se desgañitan los plumíferos del país (...). La prensa se convierte de esta manera en una fábrica de identidad” (2002a: 110)¹⁰. Como el objetivo es crear una determinada identidad, sólo servirán los trabajos que la patrocinen, por lo que todos aquellos que la pongan en cuestión difícilmente contarán con tan privilegiado espacio para su difusión. En tercer lugar, la articulación territorial del Estado es uno de los asuntos que más suspicacias y pasiones encontradas levanta en nuestro país¹¹. La cuestión nacional nos ha acompañado a lo largo de toda la historia contemporánea y, lamentablemente, jamás se ha resuelto de manera satisfactoria. De ahí que periódicamente el problema cobre actualidad. La elaboración de la Constitución de 1978 pudo ser el momento de abordar el asunto con toda la profundidad que se merecía para buscarle una solución adecuada, pero se malgastó esa ocasión con el fin de aplacar la ira

¹⁰ La importancia que reviste la prensa para la conformación de la identidad nacional en España hace que el análisis de esta fuente resulte esencial para nuestro estudio. De ahí que, junto a monografías especializadas y artículos publicados en revistas científicas, citemos con frecuencia artículos de opinión aparecidos en diarios. En muchas ocasiones, y como ya ha sido mencionado, los autores son los mismos académicos que firman los trabajos científicos que constituyen la línea de pensamiento mayoritaria sobre el tema.

¹¹ Para algunos autores, el reconocimiento de la plurinacionalidad de España equivaldría a la fractura de la misma, por lo que propugnan un centralismo jacobino creciente. Tal es el caso, por ejemplo, de Parada (1996: 119), quien polemizó sobre esto con Herrero de Miñón (1996; 1997).

de los poderes fácticos que amenazaban con impedir la adopción misma de la Constitución¹². En cuarto lugar, si a la popularidad que acompaña a la versión oficial de la cuestión nacional en España –sustentada por el grueso de la Academia–, se une la visceralidad que la puesta en entredicho del paradigma constitucional de nación despierta, el resultado es que la defensa de visiones alternativas del modelo nacional hispano se vuelve un asunto bastante controvertido. Hace pocos meses, decía Navarro en un artículo de prensa acerca de la historiografía de la guerra civil española, que la razón por la que las principales figuras que han escrito sobre este episodio sean extranjeras reside en el hecho de que todavía hoy sigue considerándose un tema tabú en nuestro país, del que es preferible no hablar demasiado, y mucho menos investigar, no sea que se descubran datos que contradigan la versión oficial. Y es que en la actualidad “jóvenes historiadores en España tienen que ir con cuidado con lo que analizan y cómo lo hacen, temerosos de su futuro profesional. No olvidemos que todavía hoy, en España, se ha llevado a los tribunales a un periodista por describir al partido fascista, la Falange, como co-responsable del genocidio contra el pueblo español” (2013h).

Pues bien, algo semejante acaece cuando se trata de estudiar la cuestión nacional en España: se ha impuesto una visión canónica y monolítica de la nación española que no admite discusión y, en consecuencia, hablar sobre este tema en algunos foros públicos con absoluta libertad resulta muy difícil. Un filósofo del Derecho no debe permanecer impasible ante esta situación, que contradice los pilares básicos sobre los que se asienta una sociedad democrática avanzada; su tarea consiste en denunciarla e intentar, en la medida de lo posible, arrojar luz sobre la misma.

Por esta razón, hemos querido encabezar nuestro trabajo con una cita que estimamos muy ilustrativa para explicar los propósitos que nos han llevado a elaborar esta tesis doctoral. Al igual que Butler, creemos que en España la opinión de quienes gozan de fe pública en materias autodeterministas está equivocada en ciertos aspectos: de ahí que dirijamos nuestra investigación a luchar contra los que acaparan el campo de la reflexión política sobre el nacionalismo y la articulación territorial del Estado. Esperamos contribuir de alguna manera al esclarecimiento de algunos aspectos de este debate, desde la convicción de que la reflexión filosófico-política únicamente avanza

¹² Tanto es así que en el artículo 8.1 de la Constitución se encomienda al ejército la salvaguardia de la unidad de España, al decir: “las Fuerzas Armadas, constituidas por el Ejército de Tierra, la Armada y el Ejército del Aire, tienen como misión garantizar la soberanía e independencia de España, *defender su integridad territorial* y el ordenamiento constitucional” (la cursiva es nuestra).

cuando se cuestionan los cimientos que sostienen la *doxa* mediático-popular y académica en cada momento.

Si echamos la vista allende nuestras fronteras, la doctrina anglófona nos puede ayudar a clarificar muchos aspectos del debate autodeterminista, proporcionando el rigor y la sistematización teórica que echamos en falta en algunos estudios en lengua castellana, así como el distanciamiento emocional necesario para acometer con éxito un análisis teórico solvente. No obstante, creemos que tampoco esta escuela aborda el análisis del derecho de autodeterminación desde la perspectiva que se adoptará en este trabajo. Algunos autores que se plantean el tratamiento normativo del derecho de autodeterminación asumiendo un método de razonamiento no institucional e, incluso, fundamentan moralmente este derecho acudiendo a la teoría liberal y democrática, mantienen una concepción individualista del titular del derecho; por el contrario, quienes defienden la autodeterminación con base en razones nacionalistas tienden a patrocinar un concepto de nación demasiado objetivista con el fin de imponer restricciones al número de potenciales candidatos a ejercer la autodeterminación, particularmente cuando su resultado sea la secesión. Es por ello que nos pareció necesario y pertinente plantear este enfoque novedoso.

En este sentido, creemos que esta tesis, por un lado, articula un concepto de autodeterminación original, al menos parcialmente, puesto que partiendo de teorizaciones ya existentes intenta ensamblarlas de una forma diversa a como lo han hecho autores anteriores; por otro lado, trata de aplicar el marco conceptual diseñado en la primera parte a la realidad político-constitucional española con el propósito de avanzar algunas directrices que podrían guiar a los agentes políticos a la hora de buscar soluciones al sempiterno problema de la articulación territorial del Estado.

I. CONFIGURACIÓN TÉCNICO-JURÍDICA

2. EL CARÁCTER JURÍDICO DE LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS

Self-determination thus came to be interpreted almost as the
right of peoples of colour not to be ruled by whites

Thomas M. Franck, *Fairness in the International Legal and
Institutional System*

La bibliografía autodeterminista frecuentemente dedica unas líneas a la aclaración del estatus que, a juicio del autor en cuestión, merece el asunto. Para unos se trata de un auténtico *derecho*, positivizado a nivel internacional a través de los dos Pactos de Derechos Humanos elaborados en el seno de las Naciones Unidas y suscritos en 1966. Desde su ratificación, ambos Pactos devienen de obligado cumplimiento para los Estados particulares, aplicándose con carácter preferente a las normas internas, incluida la Constitución, tal y como reconoce Requejo Pagés (1992: 62) en consonancia con el artículo 27 del Convenio de Viena sobre Derecho de los Tratados¹³. Por el contrario, otros recalcan con gran insistencia la idiosincrasia de *principio* que presenta la autodeterminación¹⁴.

¹³ Entre los representantes de esta línea podemos citar, entre otros, a Higgins (1963: 101-102), Salmon (1972: 351), Calogeropoulos-Stratis (1973: 108), Gros Espiell (1976: 52; 1995: 199, 204), Carrillo Salcedo (1976: 58, 62-63), Buchheit (1978: 91), Héraud (1985: 58-59), De Obieta (1985: 17), Esterbauer (1985: 99), Cassese (1995: 1-2), Jáuregui (1995: 822-825), Rosas (1995: 81), Ruipérez (1995: 48 y ss.), Guimón (1995: 106, 114-115), Brownlie (1998: 40), Andrés (1998: 128-130, 201), Orentlicher (2003: 22), Rodríguez Abascal (2004: 329, 333-334; 2008: 340) y Remiro Brotóns (2008a: 166).

¹⁴ A modo de ejemplo, encontramos a R.Y. Jennings (1963: 78), Emerson (1971: 461-462), Gross (1975: 156), Recalde (1985: 196), Cotta (1989), Calsamiglia (2000: 146), Núñez Ladevéze (2003: 152), Martínez Muñoz (2007: 328, 333, 341, 351) y Benegas (2013).

Nos gustaría matizar que aunque Recalde habla de *derecho de autodeterminación* habitualmente, en realidad –y como él mismo apunta– considera que sólo puede considerarse jurídica la autodeterminación de las colonias; en el resto de pueblos, las pretensiones autodeterministas no se encuentran amparadas por derecho alguno (1985: 196).

¿Por qué tal porfía en la formalidad de los términos? Sin pretender entrar en discusiones analíticas, parece evidente que hablar de principio político resta legitimidad y, por supuesto, fuerza coactiva a las reivindicaciones autodeterministas. De ahí que nos atrevamos a asegurar, incluso aunque ello suponga una simplificación excesiva, que los autores que se refieren a la autodeterminación con el apelativo de *principio* se muestran contrarios a su reconocimiento constitucional, admitiendo únicamente su aplicación para las situaciones coloniales y, a lo sumo, para aquellos supuestos en los que la minoría sea víctima de graves vulneraciones de derechos humanos perpetradas por la mayoría étnica del Estado en el que ambas, minoría y mayoría, se integran¹⁵. Por lo mismo, denominar *derecho* a la autodeterminación la dota de un estatus de mayor respetabilidad, el de los entes jurídicos, con lo que la misma adquiere una legitimidad superior. Así, quienes se muestran partidarios de la aplicación de la autodeterminación en el seno de los Estados democráticos la califican de derecho. No obstante, y como han subrayado algunos autores, tras su positivación internacional –a través de diversas Resoluciones de la Asamblea General de las Naciones Unidas y, sobre todo, de los dos Pactos de Derechos Humanos de 1966– ya no resulta posible seguir considerando la autodeterminación como “un postulado filosófico, un principio moral o una aspiración política” (Carrillo Salcedo 1976: 62), guardando “estas posiciones (...) un valor histórico” meramente (Gros Espiell 1995: 205). Incluso la Corte Internacional de Justicia se ha referido en dos ocasiones al carácter jurídico de la autodeterminación¹⁶. Es por ello que podemos hallar detractores de un reconocimiento amplio de la autodeterminación que, sin embargo, no se refieren a ella como si de un principio o una aspiración política se tratara, sino que hablan de un *derecho* a la libre determinación de los pueblos¹⁷. Incluso cabe encontrar ambas denominaciones, la de principio y la de derecho, en la obra de ciertos autores quienes, pese a la obviedad que hoy en día reviste

¹⁵ Una excepción a esta tendencia mayoritaria la encontramos en Anaya, quien gusta de referirse al *principio* de autodeterminación de los pueblos (1996: 75 y ss.). No obstante, concede a la expresión un valor neutro, puesto que reconoce expresamente el carácter de derecho humano de la autodeterminación (1996: 77).

¹⁶ Los dos pronunciamientos a los que nos referimos son: *Consecuencias jurídicas para los Estados de la presencia continuada de África del Sur en Namibia, a pesar de la resolución 276 (1970) del Consejo de Seguridad, dictamen consultivo, I.C.J. Reports 1971*, p. 16-31 y *Sahara Occidental, dictamen consultivo, I.C.J. Reports 1975*, p. 12-33.

¹⁷ Entre otros, Guimón (1995), Ruipérez (1995), Andrés (1998) y Remiro Brotóns (2008a).

la positivación internacional de la autodeterminación, tratan de restarle legitimidad mediante el recurso a la calificación de la misma como principio¹⁸.

2.1 El proceso de positivación de la autodeterminación

Una vez que hemos determinado el carácter jurídico de la autodeterminación, quisiéramos explicar cuáles han sido las etapas del proceso de positivación de la autodeterminación de los pueblos.

El antecedente inmediato del derecho de autodeterminación de los pueblos, el principio de las nacionalidades, revestía un carácter político. Mediante la formulación *a cada nación le debe corresponder un Estado*¹⁹, dicho principio buscaba la mayor coherencia posible entre fronteras y grupos nacionales. En el siglo XIX y el primer tercio del XX la aplicación del principio de las nacionalidades condujo a la desmembración de los grandes imperios europeos y a la creación de Estados-nación, fruto de la ruptura imperial o de la unificación de territorios anteriormente disgregados. En palabras de De Obieta²⁰, “el movimiento de las nacionalidades que sacudió y transformó a Europa durante el siglo XIX” se basó en el principio de las nacionalidades. “Este movimiento asumió dos direcciones complementarias (...). Por una parte sirvió para liberar a muchos pueblos que estaban hacía tiempo sujetos al yugo de un Estado extranjero” (1985: 27), y pone el ejemplo de Grecia. Pero también se empleó para “aglutinar a Estados y principados independientes que, sin embargo, pertenecían a una

¹⁸ Vide Cobban (1969: 104, 147-148), De Blas (1994b: 75) y Ruiz Rodríguez (1998: 124, 126).

¹⁹ No hay acuerdo acerca de la paternidad original del principio de las nacionalidades, por lo que algunos autores optan por atribuírsela a Giuseppe Mazzini (1848). Hobsbawm, por ejemplo, lo denomina el “apóstol del principio de las nacionalidades” (1992: 40) y ofrece la siguiente enunciación de dicho principio – que también reproducirá Calogeropoulos-Stratis (1973: 26)–: “cada nación un estado; sólo un estado para cada nación” (Hobsbawm 1992: 180). Jáuregui, por su parte, considera que a partir de la revolución de 1830 aparecen las “primeras definiciones del principio de las nacionalidades, alcanzando quizás su expresión política más elaborada en la obra de Giuseppe Mazzini” (1986: 62-63). Recalde también ve en las tesis de Mazzini la inspiración del principio de las nacionalidades (1985: 186), así como Acton (1959: 281, 304). Otros especialistas, en cambio, estiman que Pasquale Stanislao Mancini (1851 – se cita por la traducción española, de 1985– fue el creador de la formulación primigenia de dicho principio –por ejemplo, podemos citar a Calogeropoulos-Stratis (1973: 26), Pérez Luño (1985: 28), Viciano (1991: 146), Cassese (1995: 13), X. Bastida (1998: 79), Rodríguez Abascal (2000: 158), Passerin D’Entrèves (2001: 204), Abascal Conde (2004: 26) y Ovejero (2013: 23)–. Por su parte, y distinguiendo entre las versiones étnica y liberal del principio de las nacionalidades, Del Real identifica a Mancini como representante de la primera y a J. Stuart Mill como prototipo de la segunda (2007: 171).

²⁰ No obstante, este autor contrapone el principio de las nacionalidades y la idea del Estado-nación (De Obieta 1985: 27), extremo que no compartimos. Una opinión contraria a la de De Obieta puede leerse, por ejemplo, en Jáuregui (1986: 62).

misma etnia y que en el fondo de su conciencia étnica ansiaban la unidad nacional” (1985: 27), como fue el caso de Italia.

A partir de la I Guerra mundial y, especialmente, en los Tratados de Paz con los que se puso fin a la misma, comienza a hablarse del principio de autodeterminación de los pueblos²¹. Los especialistas coinciden en considerar la autodeterminación como la evolución moderna del principio de las nacionalidades. En esta etapa inicial, y como ha señalado De Obieta, el contenido de ambos principios no se distinguía nítidamente, por lo que coexistieron durante algún tiempo, aproximadamente hasta la creación de las Naciones Unidas (1985: 27). Es por ello que, refiriéndose a los Tratados de Paz de 1919 y 1920 y a los procesos de creación de Estados que les siguieron, algunos autores hablen de la aplicación del principio de las nacionalidades²² y otros del principio de autodeterminación de los pueblos²³. Si tuviésemos que establecer la diferencia entre ambos –aunque es cierto que en aquella época la autodeterminación acababa de nacer y no se habían desarrollado aún su contenido y estructura– diríamos que mediante la aplicación del principio de las nacionalidades se buscaba la creación de un Estado independiente, preferentemente un Estado nacional. Por el contrario, el ejercicio de la autodeterminación no tiene como única meta alcanzar la condición estatal, sino que

²¹ Una de las más célebres formulaciones del principio de autodeterminación de los pueblos en sus estadios iniciales fue la del presidente norteamericano Woodrow Wilson quien, en enero de 1918, presentó ante el Congreso de los Estados Unidos los denominados “Catorce puntos para la paz”. Se trataba de un programa antibélico que llegó a convertirse en la base de las condiciones de paz aceptadas por las partes contendientes en la I Guerra mundial, aunque en ellos no se mencionaba específicamente la autodeterminación. Meses después, ampliaría su discurso con trece puntos más, hasta llegar a veintisiete. Resulta particularmente significativo para el tema que nos ocupa el punto número 20, donde se dice que las cuestiones relativas al territorio o a la soberanía deben resolverse “sobre la base de la libre aceptación de este acuerdo por el pueblo inmediatamente interesado” (Villanueva 1991: 320). En el discurso ante el Congreso de 11 de febrero de 1918 proclamó: “todas las aspiraciones nacionales tienen que ser respetadas; hoy en día los pueblos sólo pueden ser dominados con su consentimiento. La autodeterminación no es simplemente una expresión. Es un principio imperativo de la acción política que, a partir de ahora, ningún estadista puede arriesgarse a ignorar” [Wilson, cit. en <http://wilson.cat/es/comunicats-conjunts/item/211-missi%C3%B3-conjunt.html> (Acceso: 12 de febrero de 2014)]. No obstante, y como algunos críticos han observado, parece que las ideas autodeterministas *wilsonianas*, amén de ambiguas, imprecisas y, en consecuencia, de limitada aplicación [Villanueva (1991: 323), Cassese (1995: 22)], se encuentran mediatizadas por su identificación de la autodeterminación con un gobierno representativo [Cobban (1969: 63), De Blas (1984: 56), Recalde (1985: 193; 1990: 37), Kedourie (1988: 105), Cassese (1995: 19, 21), Jáuregui (1997: 68), Castellino (2000: 13) y Patten (2002: 558)], lo que a veces se denomina el aspecto interno de la autodeterminación. Pero, como veremos más adelante, para hablar de autodeterminación es necesario tener en cuenta también su dimensión externa.

²² Por ejemplo, cabe citar a Buchheit (1978: 62-63), De Blas (1984: 52-53; 1994b: 61-62) y Villanueva (1991: 325).

²³ *Vide* Cobban (1969: 53-54), Dinstein (1976: 107), De Obieta (1985: 27), Héraud (1985: 57), Recalde (1985: 192), Bea Pérez (1992: 168-169), Koskenniemi (1994: 253), Thornberry (1994: 176-177), Cassese (1995: 3-4), Jáuregui (1995: 825) y Castellino (2000: 13).

puede adoptar formas alternativas; eso sí, la secesión debe ser una opción posible, no excluida de antemano.

No compartimos la identidad que establecen algunos autores entre el principio de las nacionalidades y un concepto cultural o etnicista de nación²⁴. Más bien, parece que el principio de las nacionalidades deba vincularse genéticamente a la tradición del pensamiento liberal, como reconoce De Blas: “la congruencia teórica del liberalismo (...) llevaba al reconocimiento del principio de las nacionalidades o, cuando menos, del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos” (1984: 51) –no obstante, su parecer mudaría con posterioridad (1994b: 60)–. Igualmente, Jáuregui estima que el principio de las nacionalidades constituye “la expresión más acabada y perfecta de la fusión entre reivindicación nacional y movimiento liberal” (1986: 64).

Quienes defienden la vinculación necesaria entre los conceptos de etnonacionalismo y principio de las nacionalidades tienden a criticar la aplicación que se hizo del citado principio al finalizar la I Guerra mundial con base, no en la actitud interesada de las potencias vencedoras²⁵, sino en la idiosincrasia del principio mismo. En este sentido, Minogue habla de la *paradoja* a la que condujo el principio de las nacionalidades en la primera posguerra mundial: “el arreglo político destinado a satisfacer las aspiraciones de las nacionalidades más pequeñas había logrado crear una situación intolerable para millones de personas; pues *es un destino mucho peor vivir como miembro de una minoría en un Estado nacionalista que ser parte de un pueblo*

²⁴ A modo ilustrativo, citamos a Scelle (1934: 265), De Blas (1994b: 60) y Guimón (1995: 61).

²⁵ La aplicación del principio de las nacionalidades tras la I Guerra mundial quedó supeditada a las circunstancias políticas concretas que dibujaron los intereses –generales y particulares (De Obieta 1985: 30)– de las potencias vencedoras, quienes de ninguna manera consintieron en importarlo a sus propios territorios irredentos. Como expresa Ruiz Rodríguez, “el idolatrado *principio de las nacionalidades* resultó ser sólo un mecanismo útil para el desmantelamiento de los Imperios vencidos” (1998: 68). En los Tratados de Paz no se menciona ni el principio de las nacionalidades ni el de autodeterminación, empleándose el plebiscito en casos muy concretos y de forma limitada: De Obieta habla de la celebración de doce plebiscitos en “aquellos territorios pertenecientes a las Potencias vencidas que no fuesen reclamados por las Potencias vencedoras” (1985: 29). En la mayoría de los supuestos, sin embargo, la modificación de fronteras se perpetró sin consultar a las poblaciones afectadas [Guimón (1995: 91), Cassese (1995: 24)]: parece ser, entonces, que “el principio de autodeterminación fue (...) dejado de lado en todos aquellos casos en que los tratados secretos, los intereses económicos, las reclamaciones históricas y los argumentos estratégicos exigían otra decisión” (De Obieta 1985: 29-30). Y es que, tal y como aseguró el Secretario de Estado norteamericano de la época *wilsoniana*, Robert Lansing, la autodeterminación es un concepto “cargado de dinamita” (1921: 97). Tan firmemente creían en ello los actores políticos del momento que en el Pacto de la Sociedad de Naciones no aparece ninguna referencia al principio de las nacionalidades ni al de autodeterminación. Por el contrario, el artículo 22 del mismo consagra el sistema de mandatos, al encomendar a las “naciones adelantadas” el deber de tutela de los pueblos “incapaces de regirse por sí mismos” (“colonias y territorios que, a raíz de la guerra, han cesado de hallarse bajo la soberanía de los Estados que los gobernaban anteriormente”, como precisa el apartado 1º del artículo 22), lo cual contradice flagrantemente los principios citados.

que es uno de los muchos gobernados en un imperio multicultural, aunque ese imperio sea un tanto despótico. Europa oriental siguió siendo fuente de inestabilidad política, una *reductio ad absurdum* del principio de las nacionalidades” (1967: 137)²⁶ –la cursiva es nuestra–. Semejante afirmación supone admitir la superioridad del Antiguo Régimen sobre el Estado-nación moderno, lo que no parece una buena línea de argumentación: para criticar el nacionalismo no resulta conveniente apelar a las ventajas del absolutismo imperial. Sin embargo, la cita de Minogue no cayó en el olvido, y en nuestro país De Blas la ha empleado en más de una ocasión para sustentar su postura²⁷. La identificación del principio de las nacionalidades con la nación cultural le sirve para, a continuación, rechazar el primero en atención a su “potencialidad antidemocrática” (1994b: 68).

Tras la II Guerra mundial se abandona el principio de las nacionalidades y no sólo se hablará ya únicamente de autodeterminación de los pueblos, sino que la misma irá progresivamente adquiriendo estatus jurídico gracias a la labor desarrollada por los órganos de las Naciones Unidas –hasta ese momento se trataba de un principio político y, por tanto, no formaba parte del Derecho internacional (Cassese 1995: 33)–. La Carta de las Naciones Unidas se refiere a la autodeterminación en los artículos 1.2 y 55, al establecer como uno de los propósitos de la organización el fomento de las relaciones de amistad entre las naciones sobre la base del “respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos”. El predominio del bloque soviético²⁸, con su concepción del derecho de autodeterminación *more leninista*²⁹, así

²⁶ Un argumento similar lo maneja Horowitz, al decir: “si el problema de las minorías es que no disfrutan de una *participación política significativa* en el Estado no dividido, tampoco existen razones para creer que gozarán de ella en el Estado secesionista. La secesión únicamente multiplica los escenarios en los que debe afrontarse el problema de la acomodación política intergrupala, a menudo de una forma más descarnada” (2003: 54).

²⁷ Las siguientes obras, entre otras, contienen dicha cita: De Blas (1984: 54; 1994b: 62; 2013: 238-239).

²⁸ En palabras de Guimón, “si el término autodeterminación apareció en la Carta, fue por el gran interés de la Unión Soviética en acabar con el sistema colonial” (1995: 104). De hecho, el borrador de la Carta de las Naciones Unidas elaborado en la Conferencia de Dumbarton Oaks no incluyó referencia alguna a la autodeterminación. Se introdujo por primera vez en abril de 1945 en una enmienda presentada a la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Organización Internacional (UNCIO) celebrada en San Francisco.

²⁹ Junto a la concepción *wilsoniana* del derecho de autodeterminación, no debe olvidarse la configuración leninista del mismo, prácticamente coetánea a la del presidente norteamericano. Y es que, como señala Cassese, el primero en insistir ante la comunidad internacional sobre la necesidad de establecer la autodeterminación como un criterio general para la liberación de los pueblos fue Lenin (1995: 14). Sus tesis autodeterministas no pueden entenderse al margen de su ideología socialista, puesto que este derecho es aceptado en tanto en cuanto sirve a los objetivos de la revolución obrera: sería, así, “una gran jugada estratégica para conseguir (...) la unidad del proletariado” (Jáuregui 1986: 117). En opinión de Cassese, el rasgo más destacado y, al mismo tiempo, el mayor fallo de la teoría

como la repercusión que tuvo la Conferencia de Bandung de 1955, hicieron que la interpretación de la autodeterminación como condición para el desarrollo de la paz entre las naciones cediese terreno a una visión anticolonialista de la misma (Cassese 1995: 44) –se olvidan los otros dos contextos en los que Lenin también había defendido el ejercicio de la autodeterminación: minorías nacionales oprimidas y rediseño de fronteras al término de enfrentamientos bélicos (Cassese 1995: 18)–. Esta exégesis cobrará tal importancia que, para un nutrido grupo de autores, la autodeterminación sólo será de aplicación en contextos coloniales, estableciéndose así, según ha señalado Guilhaudis, “la ecuación población colonial = pueblo” (1976: 44).

Ya en este estadio inicial de la positivación internacional del derecho de autodeterminación puede observarse una tendencia hermenéutica que, debido a las consecuencias y a la repercusión que ha tenido, nos gustaría explicar. La interpretación a la que nos referimos parte de la distinción entre dos dimensiones del derecho de autodeterminación, una interna y otra externa. La perspectiva interna del derecho de autodeterminación consiste en la capacidad que tiene un pueblo para decidir el régimen de gobierno que desea darse, lo que habitualmente suele identificarse con la democracia. Por el contrario, la vertiente externa del derecho de autodeterminación equivale a la facultad de ese mismo pueblo para determinar libremente las relaciones que quiere mantener con otros grupos semejantes. Pues bien, los especialistas a los que nos referimos separan tajantemente ambos aspectos y reducen así la autodeterminación sólo a un sentido interno –la interpretación habitual cuando se trata de minorías nacionales carentes de Estado– o externo. Tal y como apuntan algunos autores, en las primeras décadas inmediatamente posteriores a la II Guerra mundial, el bloque soviético y los países del Tercer Mundo abogaban por una exégesis del derecho de autodeterminación que enfatizara su dimensión externa, puesto que su objetivo era luchar contra la

autodeterminista de Lenin reside en que la misma responde, no a un deseo de proteger a los pueblos, sino al afán de promover unos determinados objetivos políticos (1995: 18), como deja bien claro en sus *Tesis sobre el problema nacional* (Lenin 1977a). Igualmente, Jáuregui advierte que “a Lenin le interesa no la nación como tal sino la dinámica de los movimientos nacionales, en la medida en que influyen de modo directo en el desarrollo de la revolución socialista” (1986: 114). Entrando a analizar su concepción de la autodeterminación, debemos señalar que la propone para ser aplicada a tres situaciones diversas: minorías étnicas y nacionales integradas en el seno de Estados multinacionales que desean tomar las riendas de su propio destino, pueblos sometidos a dominación colonial que aspiran a liberarse del yugo opresor y territorios en disputa que, tras un conflicto bélico, deciden pertenecer a un Estado u otro (Cassese 1995: 16). En definitiva, la autodeterminación se concibe como un instrumento de lucha contra la opresión (Davis 1972: 249). Por lo que respecta al contenido otorgado a la autodeterminación, Lenin identifica este derecho con la capacidad de secesión y la constitución de un Estado nacional propio (1977a: 490; 1977b: 317), como forma de dar cumplimiento al principio democrático y de igualdad entre las naciones (1977a: 494).

dominación extranjera y el colonialismo racista [Rosas (1993: 227-228), Cassese (1995: 45-46)]. Por el contrario, los Estados occidentales, para oponerse a la formulación del principio postulado por los anteriores, en una primera etapa insistieron en subrayar el hecho de que el artículo 1.2 de la Carta no imponía obligación específica alguna sobre los Estados miembros, sino que se limitaba a establecer unas líneas directrices extremadamente amplias dirigidas a la Organización como tal. Sin embargo, mudaron su postura original de simple oposición a la autodeterminación en su versión externa a medida que los países socialistas y en vías de desarrollo hacían avances en su lucha contra el colonialismo; de este modo, y en una segunda etapa, el bloque occidental incidió en la necesidad de entender la autodeterminación en su dimensión interna únicamente (Cassese 1995: 46).

Siguiendo con la descripción del proceso de positivación, la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 no hizo referencia alguna a la autodeterminación, a pesar de la petición soviética de que fuera incluida, por rechazo mayoritario de la Asamblea General. Sin embargo este mismo órgano elaboró la Resolución 545 (VI) de 5 de febrero de 1952 relativa a la inclusión en el pacto o los pactos internacionales de derechos del hombre de un artículo sobre el derecho de libre determinación de los pueblos. La redacción del proyectado artículo rezaba lo siguiente: “todos los pueblos tendrán el derecho de autodeterminación”.

De mayor relevancia fue la Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales –también denominada Carta Magna de la Descolonización–, aprobada por la Resolución 1514 (XV), de 14 de diciembre de 1960. En su apartado segundo, se dice: “todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Claro que en el punto sexto se establece una cautela que limita el alcance, en principio universal –*todos* los pueblos–, de este derecho, al decir que “todo intento encaminado a quebrantar total o parcialmente la unidad nacional y la integridad territorial de un país es incompatible con los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas”. Es decir, la integridad territorial de los Estados ya constituidos prevalece sobre el derecho de autodeterminación de los pueblos, lo que viene a confirmar la interpretación de la autodeterminación como un derecho ejercitable únicamente en supuestos coloniales,

pero nunca al alcance de las minorías nacionales integradas en el seno de los Estados miembros de Naciones Unidas.

Junto al respeto a la integridad territorial de los Estados ya constituidos, se establece la necesidad de conservar las fronteras heredadas de la época colonial. Así, el apartado cuarto dispone: “a fin de que los pueblos dependientes puedan ejercer pacífica y libremente su derecho a la independencia completa, deberá cesar toda acción o toda medida represiva de cualquier índole dirigida contra ellos, y deberá *respetarse la integridad de su territorio nacional*” (la cursiva es nuestra). Es lo que se conoce como el principio *uti possidetis iuris*, con arreglo al cual las fronteras de los países que adquieren la independencia de la metrópoli mantienen el mismo trazado que tenían durante la etapa colonial. Semejante imposición contradice los fundamentos del derecho de autodeterminación: según la concepción del mismo que venimos postulando a lo largo de estas páginas³⁰, corresponde al propio pueblo proceder a su delimitación. Castellino apunta cómo la aplicación de la doctrina *uti possidetis iuris* creó identidades nuevas al obligar a pueblos que vivían bajo un dominio exterior a permanecer unidos en una especie de “camisa de fuerza territorial” (2000: 133), lo que se tradujo en “injusticia e inestabilidad” (2000: 134). Y es que, como ha señalado Remiro Brotóns, “en ocasiones, el mantenimiento intransigente de la integridad territorial de colonias diseñadas por las potencias europeas cortó el paso a soluciones política y humanamente más sensatas” (2008a: 171). En este sentido, conviene no perder de vista el hecho de que el trazado colonial de fronteras, lejos de obedecer a consideraciones étnicas, giró en torno a los intereses y posibilidades de conquista de las potencias europeas³¹. En la práctica, las Naciones Unidas privilegiaron el principio *uti possidetis* sobre la autodeterminación en aquellos casos en que ambos resultaron incompatibles –postura que también respalda Shaw (1996: 152)–, como muestran los ejemplos de Biafra y

³⁰ Franck (1993: 127-132), Salmon (1993: 256-257), Cassese (1995: 192-193) y Castellino (2000: 42, 132-133) también consideran que el principio *uti possidetis iuris* se halla enfrentado con la libre determinación de los pueblos. En cambio, Ratner (1996: 601) y Brownlie (1998: 44) estiman que la aplicación del criterio *uti possidetis iuris* en supuestos de autodeterminación resulta neutral.

³¹ A juicio de Makinson, resulta irónico el hecho de que en el seno de Naciones Unidas la principal y más importante aplicación del derecho de autodeterminación de los pueblos fuera para apoyar la autodeterminación de las antiguas colonias, autodeterminación que consagraba unas fronteras que a menudo dividían un pueblo en diferentes Estados o unía a pueblos diversos dentro de un Estado único (1988: 74). En un sentido similar, Castellino comentaba, con cierta sorna, que habían sido “funcionarios ignorantes, que trabajaban en delegaciones del ministerio de Asuntos Exteriores de Londres y París, quienes desde mediados del siglo XIX y a lo largo del XX diseñaron las identidades y destinos de los pueblos africanos de una vez y para siempre”, como resulta de la aplicación del principio *uti possidetis iuris* (2000: 138).

Katanga, de los que luego hablaremos. Según señala Remiro Brotóns (2008a: 172), la única excepción a la aplicación de ese principio, en un caso donde la población no alcanzó un acuerdo contrario al mantenimiento del *statu quo* fronterizo –el criterio del acuerdo de las partes sobre un trazado de fronteras alternativo al existente se aplicó, por ejemplo, en el asunto relativo a la controversia fronteriza entre El Salvador y Honduras, sustanciado ante el Tribunal Internacional de Justicia (sentencia, *I.C.J. Reports 1992*)³²– fue Palestina, dividida en dos Estados, uno árabe y otro judío, con un régimen internacional especial para la ciudad de Jerusalén, mediante la Resolución 181 (II) de la Asamblea General, de 29 de noviembre de 1947.

Como corolario del principio de integridad territorial de las antiguas colonias se introdujo la denominada doctrina del agua salada (*blue water thesis*)³³ en la Resolución 1541 (XV) de 1960³⁴, que establece los principios que deben servir de guía a los Estados miembros para determinar si existe o no la obligación de transmitir la información que se pide en el inciso E del artículo 73 de la Carta³⁵. En concreto, reviste importancia el principio IV, al decir: “existe a primera vista la obligación de transmitir información respecto de un territorio que está separado geográficamente del país que lo administra y es distinto de éste en sus aspectos étnicos o culturales”. Es decir, que para poder aplicar el derecho de autodeterminación a un territorio oprimido, éste debe

³² A juicio de Ratner, la excepción al criterio *uti possidetis iuris* basada en el acuerdo entre las partes resulta aplicable a casos de ruptura de Estados actuales o futuros, pero nunca en África, para intentar corregir las fronteras surgidas de la descolonización (1996: 618). Además del acuerdo, Castellino señala una excepción adicional a la aplicación del principio *uti possidetis iuris*: el mantenimiento de la paz y la seguridad (2000: 143).

³³ Como apunta Castellino, la doctrina *uti possidetis iuris* resulta particularmente apropiada para el discurso autodeterminista definido en los términos de la teoría del agua salada (2000: 132).

³⁴ Parece ser que la insistencia de Portugal en asimilar los territorios coloniales a los metropolitanos, mediante la “provincialización” de sus dominios de ultramar (Remiro Brotóns 2008a: 171), motivó la adopción de la Resolución 1541 (XV) (Castellino 2000: 27). Y es que la delegación portuguesa consideraba que la obligación de ofrecer información sobre sus colonias vulneraba el principio de soberanía territorial, de conformidad con el artículo 2.7 de la Carta de Naciones Unidas.

³⁵ Dicho artículo reza como sigue: “los miembros de las Naciones Unidas que tengan o asuman la responsabilidad de administrar territorios cuyos pueblos no hayan alcanzado todavía la plenitud del gobierno propio (...) se obligan: (...) e) a transmitir regularmente al Secretario General, a título informativo y dentro de los límites que la seguridad y consideraciones de orden constitucional requieran, la información estadística y de cualquier otra naturaleza técnica que verse sobre las condiciones económicas, sociales y educativas de los territorios por los cuales son respectivamente responsables, que no sean de los territorios a que se refieren los capítulos XII y XIII de esta Carta”.

Los capítulos XII y XIII de la Carta versan sobre los territorios sometidos al régimen de administración fiduciaria. De acuerdo con el artículo 77 de la Carta, el citado régimen incluía los territorios bajo mandato de la Sociedad de Naciones que en 1945 no habían accedido a la independencia, las colonias de los perdedores de la II Guerra mundial –fundamentalmente, Italia– y aquellas otras colonias cuya metrópoli accediese graciosamente a someterlas al régimen de administración fiduciaria.

encontrarse separado marítimamente del Estado opresor, lo cual equivale a reducir el ejercicio autodeterminista a los casos de colonialismo de ultramar.

Por lo que hace a las formas que puede adoptar el ejercicio de la autodeterminación, mientras la Resolución 1514 (XV) se centraba exclusivamente en la independencia –término que aparece ya en su título y se reitera posteriormente en los apartados tercero, cuarto y quinto, más las alusiones preliminares al mismo–, la Resolución 1541 (XV) añadió otras posibilidades: la libre asociación con un Estado independiente y la integración en un Estado de este tipo (principio VI).

Importancia excepcional revistió la aprobación en 1966 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos y del Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales que, junto a sus respectivos Protocolos Facultativos y a la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 conforman la denominada Carta Internacional de Derechos Humanos. Ambos tratados se aprobaron con el objetivo de convertir en disposiciones vinculantes los derechos humanos enunciados en la Declaración Universal de Derechos Humanos. El artículo 1.1 común a los dos Pactos dice: “todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural”. La inclusión del derecho de autodeterminación se debió a la presión soviética y contó con el apoyo de los países en vías de desarrollo. El resultado fue que la autodeterminación encabezó ambos textos, lo que privilegió que la misma se interpretase como un prerrequisito para el disfrute del resto de derechos humanos.

Pese a que, como había ocurrido con la Carta de las Naciones Unidas, fue la insistencia de la URSS la que determinó que los Pactos reconociesen el derecho de autodeterminación, la exégesis soviética de la misma –sólo aplicable a pueblos coloniales– no triunfó, sino que se impuso la visión más amplia posible, al otorgar el derecho a *todos* los pueblos. Y a diferencia de otros textos anteriores, no se incluyó ninguna de las limitaciones típicas: ni el principio de integridad territorial de los Estados ya sancionados ni el criterio del agua salada ni el principio *uti possidetis iuris*.

Posteriormente, fue aprobada la Declaración relativa a los Principios de Derecho internacional referentes a las relaciones de amistad y a la cooperación entre los Estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas mediante la Resolución 2625 (XXV), de 24 de octubre de 1970, de la Asamblea General. Ya en su Preámbulo, y

reiterando lo expresado en la Carta de las Naciones Unidas, se dice: “el principio de la igualdad de derechos y de la libre determinación de los pueblos constituye una importante contribución al Derecho internacional contemporáneo y (...) su aplicación efectiva es de la suprema importancia para fomentar entre los Estados las relaciones de amistad basadas en el respeto del principio de la igualdad soberana”. En el punto V de su articulado establece: “en virtud del principio de la igualdad de derechos y de la libre determinación de los pueblos, consagrado en la Carta, *todos* los pueblos tienen el derecho de determinar libremente, sin injerencia externa, su condición política y de proseguir su desarrollo económico, social y cultural, y todo Estado tiene el deber de respetar este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta” (la cursiva es nuestra). Es decir, que al igual que habían hecho los Pactos de 1966, el reconocimiento del derecho de autodeterminación presenta un tenor universal, al incluir a todos los pueblos.

En línea con la doctrina del agua salada, se introduce la siguiente aclaración: “el territorio de una colonia u otro territorio no autónomo tiene, en virtud de la Carta de las Naciones Unidas, una condición jurídica distinta y separada de la del territorio del Estado que lo administra, y esa condición jurídica distinta y separada conforme a la Carta existirá hasta que el pueblo de la colonia o territorio no autónomo haya ejercido su derecho de libre determinación de conformidad con la Carta y, en particular, con sus propósitos y principios”. Así, se entiende que “el territorio no autónomo no forma parte (...) del territorio del Estado que lo administra y la libre determinación de su población no puede, en consecuencia, explicarse como ejercicio de un derecho de separación que afectaría a la integridad territorial de la potencia administradora” (Remiro Brotóns 2008a: 171). De esta manera, se salvaría el límite que esta Resolución establece al ejercicio del derecho de autodeterminación: el respeto de la integridad territorial de los Estados ya constituidos. Semejante constricción reza como sigue: “todo Estado se abstendrá de cualquier acción dirigida al quebrantamiento parcial o total de la unidad nacional e integridad territorial de cualquier otro Estado o país”.

Pero la Resolución 2625 (XXV) no limita el ejercicio de la autodeterminación a los supuestos coloniales, sino que amplía su ámbito de aplicación a otros casos de dominación y ausencia de derechos. Así, dice: “ninguna de las disposiciones de los párrafos precedentes se entenderá en el sentido de que autoriza o fomenta cualquier acción encaminada a quebrantar o menospreciar, total o parcialmente, la integridad

territorial de Estados soberanos e independientes que se conduzcan de conformidad con el principio de la igualdad de derechos y de la libre determinación de los pueblos antes descritos y estén, por tanto, *dotados de un gobierno que represente a la totalidad del pueblo perteneciente al territorio, sin distinción por motivo de raza, credo o color*” (la cursiva es nuestra)³⁶.

La Resolución 2625 (XXV) también hace referencia a las variadas formas que puede adoptar el ejercicio de la autodeterminación, ampliando las establecidas anteriormente en la Resolución 1541 (XV). Así, junto a la independencia, la libre asociación y la integración en otro Estado independiente, se incluye una cláusula abierta que maximiza la libertad de elección del pueblo que se autodetermina, al decir: “la adquisición de cualquier otra condición política libremente decidida por un pueblo”. A juicio de Castellino, la posibilidad de secesión que se contiene en este párrafo contradice lo dispuesto en el analizado anteriormente, donde se prioriza el principio de integridad territorial sobre el de autodeterminación (2000: 40), salvo en los supuestos coloniales y de discriminación grave ya mencionados.

Fuera del ámbito de las Naciones Unidas, y con un valor normativo dispar, habría que destacar varios documentos. En primer lugar, el 1 de agosto de 1975 se elaboró el Acta Final de Helsinki en el seno de la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa. El principio VIII hace referencia a la igualdad de derechos y libre determinación de los pueblos, en los siguientes términos: “todos los pueblos tienen *siempre* el derecho, con plena libertad, a determinar cuándo y cómo lo deseen, su condición política *interna y externa*, sin injerencia exterior, y a proseguir, como estimen oportuno, su desarrollo político, económico, social y cultural” (la cursiva es nuestra). Debemos subrayar dos aportaciones innovadoras que efectúa este documento: la primera, que se recalque la frecuencia con la que puede ejercerse y se es titular del derecho de autodeterminación –siempre–. Ello contrasta con determinadas interpretaciones que circunscriben este derecho al ámbito colonial y que niegan que una vez que el pueblo se ha liberado del yugo opresor sea posible seguir ejerciendo la

³⁶ Señala Guimón que “la inclusión de este párrafo se debió (...) a la presión de los Estados Unidos y la Gran Bretaña, que se habían negado a confinar la autodeterminación al ámbito rigurosamente colonial, esperando (...) que las innumerables minorías nacionales en el seno de la URSS, amparándose en el derecho de autodeterminación, terminarían por crear graves problemas y debilitar (...) a la URSS” (1995: 122).

autodeterminación. La segunda novedad consiste en la mención de los dos aspectos o vertientes que comprende el derecho estudiado: interna y externa.

Además, y aunque se menciona en múltiples ocasiones el respeto al principio de integridad territorial de los Estados, tal obligación recae en los Estados parte, nunca en los pueblos³⁷. Por ejemplo, y en relación al derecho de autodeterminación, se dice en el principio VIII: “los Estados participantes respetarán la igualdad de derechos de los pueblos, y su derecho a la libre determinación, obrando en todo momento de conformidad con los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas y con las normas pertinentes del Derecho internacional, incluyendo las que se refieren a la integridad territorial de los Estados”.

Posteriormente, el 4 de julio de 1976, en la Conferencia de Argel³⁸, se aprobó la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos, un texto de carácter no gubernamental. En su artículo 5 dispone: “todo pueblo tiene el derecho *imprescriptible* e inalienable a la autodeterminación. Él determina su estatus político con toda libertad y sin ninguna injerencia exterior” (la cursiva es nuestra). Consideramos que la Declaración de Argel no introduce grandes novedades con respecto a la Resolución 2625 (XXV) en la materia que nos ocupa y, ciertamente, se queda algunos pasos por detrás del Acta Final de Helsinki. Por lo que hace a nuestra primera observación, en el artículo 6 menciona expresamente los mismos supuestos en los que la Resolución 2625 (XXV) aceptaba la secesión: “todo pueblo tiene el derecho de liberarse de toda dominación colonial o extranjera directa o indirecta y de todos los regímenes racistas”. En lo relativo a nuestra segunda apreciación, si bien se lee el adjetivo *imprescriptible* –

³⁷ Moreno López recogió esa opinión en su tesis doctoral, publicada poco después de la aprobación del Acta Final de Helsinki. A su juicio, “la integridad territorial del Estado juega como un principio que protege la entidad estatal hacia fuera, respecto de las conductas de los otros Estados y de las organizaciones internacionales, pero no hacia dentro, respecto de las aspiraciones de los pueblos que en él se integran, pues del hecho de que estos pueblos no tengan reconocido internacionalmente un derecho de secesión no puede decirse que tal cosa les esté prohibida; simplemente su pretensión no es internacionalmente reconocida como un derecho y no pueden esgrimirla para solicitar de los terceros la ayuda que (...) les sería debida” (1977: 215).

En sentido parecido, Moore apuntaba la existencia de una “importante distinción moral entre la insistencia en la inviolabilidad de las fronteras territoriales frente a la agresión *externa* y frente al pueblo mismo. En lugar de otorgarles un tratamiento conjunto, tendría seguramente más sentido elaborar criterios conforme a los cuales la autodeterminación nacional podría estar justificada que considerar el disenso nacional interno malo en sí mismo por destabilizador. Después de todo, la libertad de expresión y el disenso político pueden verse como destabilizadores, pero ello no se suele estimar una buena (legítima) razón para suprimirlos” (1997: 909-910).

³⁸ La Conferencia de Argel fue organizada por la Liga internacional para los Derechos y las Libertades de los Pueblos, una organización no gubernamental con sede en Roma.

equivalente al adverbio *siempre* del Acta de Helsinki— para indicar que el ejercicio de la autodeterminación no se agota tras la descolonización, el artículo 7 hace referencia a la vertiente interna de la autodeterminación únicamente: “todo pueblo tiene derecho a un régimen democrático que represente al conjunto de los ciudadanos, sin distinción de raza, sexo, creencia o color, y capaz de asegurar el respeto efectivo de los derechos del hombre y de las libertades fundamentales para todos”. Pero no se reconoce el derecho a la autodeterminación en su vertiente externa fuera de los supuestos coloniales y racistas. Más aún, en el artículo 21, relativo a los derechos de los pueblos que constituyen minorías en el seno de un Estado plurinacional, se excluye expresamente la posibilidad de secesión, al decir: “estos derechos deben ejercerse respetando los legítimos intereses de la comunidad en su conjunto, y no pueden servir de pretexto para atentar contra la integridad territorial y la unidad política del Estado, cuando éste actúa en conformidad con todos los principios enunciados en la presente declaración”.

La Carta Africana sobre los Derechos Humanos y de los Pueblos, de 27 de julio de 1981, también denominada Carta de Banjul, fue elaborada en el seno de la Organización para la Unidad Africana. En su artículo 20.1 establece: “todos los pueblos (...) tendrán el incuestionable e inalienable derecho a la autodeterminación. Decidirán libremente su estatus político y procurarán su desarrollo económico y social según la política que ellos mismos hayan escogido libremente”. En el apartado 2 se hace especial referencia al supuesto colonial, de gran impacto en África: “los pueblos colonizados u oprimidos tendrán derecho a liberarse de las ataduras de la dominación recurriendo a cualquier medio reconocido por la comunidad internacional”. Por lo que hace a la defensa de la integridad territorial de los Estados, el artículo 29.5 contiene la siguiente estipulación: “todo individuo también tendrá el deber de (...) preservar y reforzar la independencia nacional y la integridad territorial de su país, así como contribuir a su defensa de conformidad con la ley”.

La Declaración Universal de los Derechos Colectivos de los Pueblos, de 27 de mayo de 1990, adoptada por la Conferencia de Naciones sin Estado de Europa, recupera el espíritu del Acta de Helsinki, al reconocer la posibilidad del ejercicio de la autodeterminación en cualquier momento. Así, establece en su artículo 6 que “cualquier pueblo tiene el derecho *permanente* de autodeterminarse de una manera independiente y soberana” (la cursiva es nuestra). Pero, además, se refiere a los aspectos interno y externo de la autodeterminación. Por lo que hace a la vertiente interna, debemos acudir

al artículo 7, que reza lo siguiente: “cualquier pueblo tiene derecho a autogobernarse de acuerdo con las opciones democráticas de sus miembros”. En el artículo 13 encontramos la consagración de la autodeterminación externa: “cualquier pueblo tiene derecho a establecer libremente, con cada uno de los demás pueblos, las relaciones que convengan a ambas partes y en la forma que, conjuntamente, hayan elegido”. Especificando algunas de las opciones que pueden adoptar los acuerdos entre pueblos, el artículo 14 dice: “cualquier pueblo tiene el derecho a unirse a otros pueblos, mediante formas confederativas o parecidas, manteniendo el derecho a romper libremente y unilateralmente los acuerdos, sin perjuicio de los derechos de los otros pueblos”. Y es que, “cualquier pueblo tiene derecho al libre ejercicio de su soberanía en la integridad del propio territorio” (artículo 8.1).

Con lo expuesto hasta este momento creemos que ha quedado suficientemente demostrado que la autodeterminación de los pueblos ha alcanzado la condición de derecho a través de su positivación internacional, principalmente en el seno de Naciones Unidas, pero no sólo. Ahora bien, más allá de su carácter jurídico, los autores discrepan acerca del significado y extensión que haya de darse al mismo. Y es que los textos internacionales, convencionales o de otro tipo, que se han analizado muestran en ocasiones una noción demasiado vaga del concepto de autodeterminación e, incluso, incurren en contradicciones con lo dispuesto en otros documentos normativos. De ahí que se vuelva necesario clarificar el sentido que debe otorgarse a la normativa internacional en materia de autodeterminación. A ello dedicaremos el siguiente apartado.

2.2 La interpretación de los documentos internacionales en materia de autodeterminación

A la hora de analizar el sentido que la normativa internacional otorga a la autodeterminación de los pueblos, nos centraremos únicamente en los textos emanados de Naciones Unidas. Y ello por dos razones: en primer lugar, porque algunos documentos elaborados por otros organismos no presentan valor normativo alguno para los Estados, como por ejemplo la Declaración de Argel; en segundo lugar, porque el ámbito de aplicación de los instrumentos normativos de Naciones Unidas es más

amplio, en ocasiones universal, mientras que textos como la Carta de Banjul sólo se aplican en ámbitos geográficos concretos –en este caso, el continente africano–.

Echando una rápida ojeada a los documentos de Naciones Unidas en los que aparece regulada la autodeterminación, se observa que los términos empleados son excesivamente vagos, ambiguos e imprecisos. No queda bien claro qué se entiende por derecho de autodeterminación de los pueblos. Los extremos más controvertidos corresponden a la especificación de los sujetos titulares, del contenido y forma que puede adoptar su ejercicio, y de las relaciones que se establecen entre el citado derecho y otros principios de Derecho internacional con los que se encuentra –o pudiera encontrarse– en conflicto, particularmente el principio de integridad territorial de los Estados. Veámoslos separadamente.

2.2.1 Sujetos titulares

El titular del derecho de autodeterminación es el pueblo, concepto que no aparece definido en los documentos de Naciones Unidas, sino que ha sido la doctrina la que se ha ocupado de su delimitación. Más adelante, dedicaremos el capítulo 4 a explicar lo que se entiende por pueblo, por lo que ahora no nos detendremos en ese extremo. Simplemente deberemos suponer la existencia de los pueblos –como hace la normativa internacional, ni más ni menos– sin entrar a discutir sus rasgos característicos: será suficiente para seguir el hilo de nuestra argumentación en este punto lo que intuitivamente entendemos que es un pueblo. La pregunta a la que trataremos de responder en el presente apartado es: ¿qué pueblos son titulares del derecho de autodeterminación? Y más concretamente, los pueblos minoritarios que conviven en el seno de un Estado plurinacional, ¿resultan acreedores de este derecho, de acuerdo con la normativa internacional?

La Carta de las Naciones Unidas es muy sucinta en sus referencias a la autodeterminación de los pueblos, pero tanto los Pactos de 1966 como las Resoluciones 1514 (XV) y 2625 (XXV) atribuyen el derecho citado a *todos* los pueblos, sin detenerse a definir lo que se entiende por pueblo. No obstante, y de manera sorprendente, la doctrina internacionalista dominante interpreta el alcance del ámbito de aplicación de los textos anteriores de manera mucho más restrictiva.

A juicio de algunos autores, los únicos pueblos legitimados para ejercer la autodeterminación son los que constituyen un Estado independiente –pueblos, huelga decirlo, que ya se han autodeterminado, pero que pueden hacerlo tantas veces como lo deseen– y los pueblos sometidos a dominación colonial –recordemos que el *boom* de la autodeterminación va unido al proceso descolonizador³⁹. De Obieta resumía así esta postura: “el derecho de autodeterminación sólo lo poseen las colonias o territorios no autónomos que lo ejercen en la liberación colonial y, una vez obtenida ésta, el derecho de autodeterminación cambia de naturaleza y de ser un derecho de los pueblos se convierte en un derecho del Estado ya constituido al mantenimiento de su integridad territorial, la cual es declarada absolutamente inviolable” (1985: 54). Pese a que esta interpretación contradice la universalidad del sujeto titular proclamada en los textos normativos anteriormente citados, los autores que la suscriben justifican su opción apelando a razones de sentido común o, si se prefiere, de *realpolitik*. De esta manera, decía De Blas: “imaginar que los Estados firmantes de los Pactos puedan verse obligados a promover la existencia de movimientos potencialmente secesionistas en su propio territorio para dar satisfacción así a quienes han optado por una interpretación lata y maximalista de la idea de autodeterminación, es situar las cosas en un terreno fantástico que ha perdido cualquier conexión con el mundo de la realidad” (1994b: 70). En la misma línea, se pronunciaba Ruiz Rodríguez: “resultaría (...) ingenuo que las Naciones Unidas, organización que reúne en su mayor parte a Estados multiétnicos, reconociera plena aplicabilidad al principio de autodeterminación” (1998: 74). La filosofía subyacente a estas posturas es que el Derecho internacional ha sido creado por y para los Estados, verdaderos sujetos de este ordenamiento, por lo que supondría una insensatez que los mismos aprobaran disposiciones que atentasen contra sus intereses⁴⁰: por encima de la justicia, el Derecho internacional primaría el orden y la estabilidad

³⁹ Como representantes de esta postura pueden ser citados, entre otros, Emerson (1971: 463-464), Recalde (1985: 196-197; 1990: 37), De Blas (1994b: 70), Guimón (1995: 107), Andrés (1998: 152-153), Ruiz Rodríguez (1998: 73), Horowitz (2003: 64) y Remiro Brotóns (2008a: 189).

⁴⁰ Bengoetxea atribuía esta interpretación restrictiva del alcance subjetivo de la autodeterminación al carácter nacionalista de los Estados ya constituidos: “no quier[o] decir que los estados establecidos nieguen sistemáticamente el derecho a la auto-determinación sino que los estados nacionalistas tenderán a limitar su extensión y a condicionar su implementación imponiendo estrictos requisitos respecto a los titulares de este derecho, por ejemplo, restringiéndolo a los pueblos colonizados. Es precisamente esta versión del derecho de auto-determinación auspiciada por los estados nacionalistas la que se ha impuesto en el derecho y la práctica internacionales a la hora de positivizar e interpretar este derecho” (1994: 17).

garantes de la pervivencia de los Estados ya constituidos⁴¹. Ahora bien, una visión semejante se halla en conflicto con la tradicional concepción de los derechos como límites al poder, la cual entiende que éstos deben prevalecer por encima de la soberanía de los Estados⁴². Más aún, como destaca Recalde, “no es contradictorio que un Estado pueda reconocer constitucionalmente al pueblo de una parte de su territorio el derecho a una autodeterminación plena, esto es, hasta las últimas consecuencias de la secesión y sin que tal reconocimiento sea un acto revolucionario o un acto impuesto” (1985: 188).

Además, finalizada casi totalmente la ola descolonizadora –hoy en día, quedan muy pocos territorios no autónomos que pudieran beneficiarse de semejante derecho–, un reconocimiento tan limitado del sujeto de la autodeterminación nos llevaría a postular que las disposiciones normativas en las que se reconoce este derecho han quedado obsoletas y debieran derogarse. Y es que, como señala De Obieta, “al afirmar que el derecho de autodeterminación se agota con la liberación colonial y que, una vez obtenida ésta, se transforma en un derecho del Estado a su integridad territorial (...) se desnaturaliza totalmente el principio, puesto que de ser un derecho del Estado a disponer de sí mismo se ha convertido en un derecho del Estado a su territorio. Ahora bien, este derecho del Estado a su territorio *frente a los demás Estados* (...) siempre lo ha reconocido el Derecho internacional bajo el nombre de derecho de conservación, por lo que la autodeterminación se hace entonces inútil” (1985: 56).

Para evitar este inconveniente, algunos autores amplían el ámbito subjetivo del derecho del que tratamos, incluyendo también a los pueblos bajo la ocupación de una potencia extranjera y, tras la Resolución 2625 (XXV), a los pueblos sometidos a

⁴¹ La formulación de Thornberry resulta meridianamente clara al respecto: “el Derecho internacional no es un club suicida para Estados” (1993: 118). Y es que, en palabras de Tomuschat, “el Derecho internacional, a pesar de que requiere que los Estados –sus principales destinatarios– lo obedezcan, es una creación de esos mismos Estados que, mediante sus normas, buscan garantizar la estabilidad en sus relaciones mutuas. Si, por el contrario, el Derecho internacional aspirase a evaluar críticamente la razón de ser de los Estados, incluso a juzgar la necesidad de que un Estado se desintegre, se convertiría en un instrumento para el cambio revolucionario, casi lo contrario a una norma jurídica” (1993: 4). Y como ha apuntado Koskenniemi, “la autodeterminación ha funcionado más como un soporte del Estado que como un desafío al mismo” (1994: 251), pese a que este concepto admita ambas interpretaciones. En línea semejante, Rodríguez Abascal reconocía que “la comunidad internacional, que no es otra cosa que el conjunto de los Estados del mundo, ha reiterado que ese principio [de autodeterminación] debe entenderse sin menoscabo de la integridad territorial de los Estados. No podía ser de otro modo. Ningún Estado habría prestado apoyo a la inclusión en el Derecho internacional de un principio que sentase las bases de su propia desintegración” (2008: 340).

⁴² Castellino ha apuntado la tensión que se produce “entre el sistema de Naciones Unidas, constituido por Estados soberanos que buscan proteger sus intereses como Estados, por un lado (integridad territorial), y la garantía de los derechos humanos y las libertades (entre los que se cuenta la autodeterminación como uno de los más importantes), por el otro” (2000: 41).

cualquier tipo de opresión o discriminación grave que constituyan una minoría en un Estado no democrático⁴³. En este sentido, si la ausencia de ciertos derechos básicos constituye el criterio para otorgar el derecho de autodeterminación a los pueblos sujetos a dominación colonial –de modo que, tratando de compensar esa situación de vulnerabilidad y abusos, se les reconoce la capacidad de decidir libremente su estatus político y económico futuro (*remedial right*)–, parece lógico que ese mismo derecho se garantice a otros pueblos que también sufren violaciones de derechos esenciales, como los pueblos sometidos a ocupación extranjera y los pueblos gravemente discriminados por el gobierno del Estado al que pertenecen⁴⁴. Pero fuera de estos supuestos humanitarios, no se reconocería el derecho de autodeterminación. Concretamente, todos estos autores niegan que las minorías nacionales integradas en el seno de un Estado democrático –es decir, que no padezcan vulneraciones de derechos básicos– puedan autodeterminarse. Mariño Menéndez, por ejemplo, señala que “las minorías nacionales integradas en el conjunto del pueblo de un Estado que sea respetuoso con los derechos humanos y representativo del conjunto, ejercen así también su *autodeterminación en cuanto parte de esa población*. Dicho de otra manera: el procedimiento a través del cual la minoría nacional elige (*autodeterminándose*) una forma *propia* de organización política es el regulado para ello por el orden interno constitucional del Estado en el que

⁴³ Como ejemplo, podemos citar a Gros Espiell (1985: 17), Brilmayer (1991), Salmon (1993: 255-256), Cassese (1995: 59, 62), Wellman (1995: 147), Mariño Menéndez (1996: 85, 89-90), Brownlie (1998: 40), Rodríguez-Zapata (1999a: 104; 1999b: 36), Weinstock (2001: 194), Orentlicher (2003: 22-23), Buchanan (2003a: 254), Crawford (2006: 127), Mangas Martín (2007) y Benegas (2013).

Hay que decir que Brownlie habla concretamente de “pueblos dependientes”, y entre ellos cita expresamente a Irlanda del Norte (1998: 41), un supuesto que normalmente no se incluye entre los pueblos legitimados para ejercer la autodeterminación desde la concepción de la misma como un derecho reparador.

Buchanan, por su parte, en otro lugar (2013) parece ampliar el ámbito subjetivo para abarcar un mayor número de pueblos, incluso aunque no sufran injusticia alguna. Específicamente, Buchanan rechaza ahí la configuración del derecho de autodeterminación como un derecho compensatorio, extremo que defiende en otros trabajos: frecuentemente se “asume que la única justificación válida de la secesión es que el estado no se ajusta a los principios de justicia o no los defiende; que la secesión *sólo* está justificada por razones de injusticia. Sin embargo, (...) uno no puede limitarse a pasar por alto sin argumentos la posibilidad de que puede haber circunstancias en las cuales un grupo que se encuentra bajo la jurisdicción del estado pueda aspirar razonablemente a alcanzar una autonomía política absoluta por una razón bastante distinta” (2013: 45). Aún así, y por esta razón lo hemos incluido en este apartado, Buchanan se resiste a admitir un derecho a la secesión carente de límites: “un derecho ilimitado a la secesión para cualquier *pueblo* o grupo étnico sería algo indudablemente peligroso; pero ésta no es la única alternativa” (2013: 65). Y añade: “el principio según el cual todos los *pueblos* o grupos étnicos tienen *derecho a la autodeterminación*” (*principio nacionalista normativo*), así como “su uso como justificación de la secesión, debe rechazarse de pleno” (2013: 172).

⁴⁴ Un autor anónimo publicaba en *The Yale Law Journal* lo siguiente: “el trato discriminatorio infligido a una población que vive en un área contigua no se encuentra más justificado que la subyugación de otra que habita en una región diferente del globo” (Anónimo 1980: 808).

está integrada la minoría” (1996: 89). Igualmente, Rodríguez Abascal precisa que, excepto en casos de colonialismo, *apartheid* u ocupación militar, “los grupos culturales, religiosos o de cualquier otro tipo comparten la titularidad del derecho de autodeterminación con el resto de la ciudadanía del Estado en el que viven” (2004: 334). Es decir, se equipara la autodeterminación de la mayoría nacional de un Estado a la de cada una de sus minorías nacionales. Así, resulta frecuente que, para el caso español, se señale la aprobación de la Constitución de 1978 en referéndum como el momento autodeterminativo del pueblo español, entendiéndose que vascos, catalanes y gallegos se autodeterminaron igualmente en esa votación [*vide*, entre otros, Ruipérez (1995: 53 y ss.)].

La postura seguida por las Naciones Unidas parece hallarse más próxima a la primera de las opciones señaladas anteriormente. Y decimos *parece* porque, como ha sido señalado en varias ocasiones, la interpretación de la autodeterminación de los pueblos mantenida por esta organización ha fluctuado en la práctica por razones de oportunidad política. En los casos de Katanga –que proclamó su independencia en 1960, situación que duró hasta 1963– y Biafra –que efectuó su secesión en 1967, lo cual condujo a una guerra civil finalizada en 1970 con la derrota de los ibos– la ONU privilegió el principio de integridad territorial de los Estados surgidos tras la descolonización –El Congo⁴⁵, que accedió a la organización el 20 de septiembre de 1960, y Nigeria, cuyo ingreso se produjo el 7 de octubre de ese mismo año– en aplicación del derecho de autodeterminación y no reconoció la independencia de ninguno de estos territorios. Los problemas de ambas regiones se originaron a raíz del trazado arbitrario de fronteras que la administración colonial había efectuado en el momento de la conquista y que, por el principio *uti possidetis iuris*, sirvieron igualmente de límite a los nuevos Estados, ignorantes de las diferencias étnicas de los pueblos que habitaban tales territorios. En contraste con el gran apoyo que la opinión pública dispensó a estos movimientos secesionistas, las Naciones Unidas trataron de

⁴⁵ En el caso de Katanga, Buchanan advierte que, en realidad, no cabía hablar de secesión –entendiendo por tal “la retirada de una unión política *existente* (tanto si es legítima como si no)” (2013: 67)–, puesto que cuando proclamó su independencia El Congo era una entidad política que estaba siendo desmantelada, es decir, que en lugar de separarse de un Estado existente se hallaba en condiciones de anarquía.

Para el caso de la República de Biafra, los autores discuten acerca de si durante el breve período de su existencia se puede decir que se convirtió en un Estado independiente o no. Más aún, en opinión de Buchheit, la comparación de este supuesto con el de Katanga “sugiere una fuerte presunción a favor de la legitimidad de la secesión de Biafra” (1978: 173).

que la independencia no se llevase a cabo. Y ello a pesar de la cifra de víctimas mortales ocasionada⁴⁶, los tremendos gastos que le supuso el envío de tropas o la voluntad pro-secesionista de las poblaciones afectadas. Los casos de Katanga y Biafra servirían para ilustrar la primera interpretación del ámbito subjetivo de la autodeterminación a la que hemos aludido: sólo para las colonias y los Estados ya constituidos.

No obstante, pocos años después (en 1974) Bangladesh fue admitido en el seno de la ONU tras separarse de Pakistán en 1971. Pese a que no concurrían los presupuestos teóricamente necesarios para entender justificado el ejercicio de la autodeterminación – dominación colonial, ocupación militar extranjera o graves vulneraciones de derechos humanos [aún así, Philpott afirma que se produjeron matanzas de bengalíes a manos de paquistaníes (1995: 373) y Buchheit refiere que en la brutal campaña orquestada para suprimir las tendencias secesionistas del Este en 1971 se mataron civiles de manera indiscriminada (1978: 206)]⁴⁷– y que la India proporcionó ayuda armada a los rebeldes,

⁴⁶ De Obieta (1985: 54) y Castellino (2000: 69) hablan de un genocidio perpetrado contra los ibos, mientras que Buchheit (1978: 166) y Birch (1984: 599) la califican de masacre.

⁴⁷ Al analizar los posibles argumentos morales que justificarían la secesión, Buchanan propone la *rectificación de injusticias pasadas*, según el cual “una región tiene derecho a la secesión si fue incorporada injustamente a una unidad más grande de la que sus miembros quieren separarse” (2013: 127). Dicha incorporación injusta puede haber ocurrido de dos maneras diferentes: “la zona que se quiere separar [fue] anexionada directamente por el estado existente actualmente o bien [resultó] adquirida injustamente por un estado anterior, antecesor del actual” (2013: 127-128). Y cita el caso de Bangladesh como ejemplo del segundo supuesto de adquisición injusta. No obstante, a la hora de desarrollar el argumento, Buchanan opta únicamente por centrarse en los casos de anexiones directas, debido a los problemas y complicaciones que presenta el segundo escenario (2013: 128) –probablemente, el hecho de que no podemos (o no debemos) ser rehenes de la historia sea uno de los más importantes–. En cualquier caso, la doctrina internacionalista mayoritaria no reputa el caso de Bangladesh como un supuesto de ocupación injusta.

Por su parte, Birch, desde los postulados de su teoría liberal de la secesión –un parámetro ideológico que Naciones Unidas y la doctrina internacionalista mayoritaria no siguen– considera que estaría justificada la secesión en caso de que, además de que tal opción obtuviese el voto mayoritario de los habitantes de la región independentista, se diese una condición adicional con carácter previo. Y cita cuatro posibles: “(1) la región fue incluida en el Estado por la fuerza y su población no ha consentido la unión, (...) (2) el gobierno nacional ha fracasado estrepitosamente a la hora de proteger los derechos básicos y la seguridad de los ciudadanos de la región, (...) (3) el sistema democrático no consigue asegurar los legítimos intereses políticos y económicos de la región, ya sea porque el proceso representativo esté predispuesto en contra de la región o porque las autoridades se las arreglen para ignorar los resultados de tal proceso (...) y (4) el gobierno nacional ha ignorado o rechazado un acuerdo explícito o implícito entre secciones suscrito para proteger los intereses esenciales de una sección que, de lo contrario, podría perder ante la mayoría nacional en una votación” (1984: 599-600). En su opinión, la tercera condición concurría en Bangladesh: “los ciudadanos del Este de Pakistán estaban excluidos sistemáticamente de los puestos de liderazgo en el gobierno, la burocracia y el ejército de Pakistán a pesar de que la región contaba con el 56% de la población pakistaní. Cuando los líderes nacionales se negaron a aceptar las consecuencias democráticas normales que se derivaban de la victoria electoral del partido que contaba con más apoyos entre los pakistaníes del Este, el resentimiento acumulado de los bengalíes derivó en un estallido de ira que condujo a la secesión de lo que sería Bangladesh” (1984: 600). Siguiendo la opinión de Birch, la secesión estaba claramente justificada de acuerdo con los principios por él propuestos. Sin embargo, creemos que en este supuesto no se daba el requisito del voto mayoritario de la

vulnerando así el principio de no injerencia en los asuntos internos de otro Estado, la victoria militar otorgó a Bangladesh las credenciales necesarias para ser aceptado como nuevo Estado miembro de las Naciones Unidas. El caso de Bangladesh sería un ejemplo, no de la segunda interpretación de la titularidad del derecho de autodeterminación mencionada anteriormente⁴⁸ –lo que significaría una evolución de la opinión de Naciones Unidas acompañada al desarrollo normativo posterior, puesto que cuando tuvo lugar la secesión de Bangladesh ya se había aprobado por unanimidad la Resolución 2625 (XXV)–, sino más bien de la idoneidad que presenta la vía fáctica como modo de ejercitar la autodeterminación, puesto que el *statu quo* que beneficia a los Estados, particularmente a aquéllos con un peso decisivo a nivel internacional, sólo se puede alterar cuando les interese o cuando, sin perjudicarles, devenga en hecho por la fuerza (política de hechos consumados)⁴⁹.

Finalmente, y atendiendo a la dicción literal de los instrumentos normativos en los que se regula la autodeterminación, algunos especialistas consideran que el ámbito subjetivo de este derecho es universal. Y es que, como señala Anaya, “normalmente, los términos que aparecen en los instrumentos normativos internacionales se interpretan conforme a su sentido más común” (1996: 80), tal y como estipula el artículo 31.1 de la

región a favor de la secesión: los bengalíes nunca votaron en un plebiscito si querían o no separarse de Pakistán. Birch pasa por alto este detalle, lo que parece sugerir que, en su teoría –y a pesar de que expresamente asegure que el voto mayoritario a favor de la independencia constituye un requisito “necesario, pero no suficiente para que surja un derecho a la secesión” (1984: 599)–, lo realmente imprescindible son las cuatro condiciones adicionales que deben aparecer con carácter previo al referéndum y que, de hacerlo, vuelven esa consulta popular realmente superflua.

⁴⁸ Una opinión contraria la hallamos en Crawford, quien considera que, en realidad, Bangladesh se hallaba gobernado como si fuera un territorio no autónomo (2006: 126). Sin embargo, en otro lugar parece contradecirse cuando asegura que “pese a la presencia de tropas indias en su territorio, su dudosa estabilidad, la negativa de Pakistán a proceder a su reconocimiento hasta 1974 y la probable ilegalidad de la intervención de la India, Bangladesh fue rápidamente reconocido como Estado” (2006: 386).

Por su parte, Buchheit se inclina por una interpretación de la legitimidad de la secesión de Bangladesh basada en las vulneraciones de derechos humanos y la discriminación sistemática sufridas por los Pakistaníes del Este (1978: 212). En su opinión, “los excesos pakistaníes en Bangladesh no sólo resultaron suficientes para que la intervención extranjera por motivos humanitarios supuestamente tuviese lugar, sino que también añadieron el elemento final a un caso de secesión que, por lo demás, era legítima. La comunidad internacional se mostró dispuesta incluso a permitir que este factor compensase otras consideraciones como las perspectivas de viabilidad económica de la nueva entidad (Bangladesh en el momento de la independencia, y todavía hoy, dependía en gran medida de la ayuda internacional para mantener su precaria existencia) o la presencia de «minorías atrapadas» dentro de la provincia secesionista (los Biharíes de Bangladesh, una minoría de habla Urdu acusada de ayudar a las fuerzas pakistaníes, han sido víctimas de represalias desde la independencia)” (1978: 213).

⁴⁹ Así, decía Ruiz Rodríguez que en el caso de Bangladesh las Naciones Unidas se encontraron “ante un hecho consumado” que no tuvieron más remedio que aceptar, lo que provocó el cambio de actitud de la Organización (1998: 79).

Convención de Viena sobre Derecho de los Tratados⁵⁰, no siendo una excepción el concepto de pueblo. Según apunta De Obieta, el principio de universalidad del titular del derecho de autodeterminación no fue inventado para los textos de Naciones Unidas, sino que los mismos representan “la culminación de un proceso muy prolongado” (1985: 34), en el que pueden señalarse como precedentes el principio de las nacionalidades decimonónico –reconocido a todas las nacionalidades sin excepción, extremo que también apunta Koskenniemi (1994: 242)– y la concepción de la autodeterminación del presidente Wilson –al margen de su contenido más o menos restrictivo–⁵¹.

En atención a la condición minoritaria que reviste esta postura, así como al hecho de que nos parezca la más acertada, dedicaremos un espacio mayor a explicar las razones en las que se sustenta. Los autores que defienden la titularidad universal del derecho de autodeterminación comienzan señalando la distinta condición jurídica que presentan los documentos de Naciones Unidas en los que se regula la autodeterminación. En este sentido, tanto la Carta de las Naciones Unidas como los dos Pactos de Derechos Humanos de 1966 son tratados internacionales, esto es, revisten un carácter convencional, mientras que las Resoluciones de la Asamblea General de Naciones Unidas constituyen declaraciones políticas, es decir, carecen de fuerza jurídica (Héraud 1985: 58-59). Según ha apuntado Castellino, y de acuerdo con el artículo 38.1 del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia donde se establece el sistema de fuentes del Derecho internacional⁵², en dicha jerarquía normativa las Resoluciones de la

⁵⁰ El artículo 31.1 de la Convención de Viena sobre Derecho de los Tratados dispone: “un tratado deberá interpretarse de buena fe conforme al sentido corriente que haya de atribuirse a los términos del tratado en el contexto de éstos y teniendo en cuenta su objeto y fin”.

⁵¹ Como exponentes de esta concepción amplia de la titularidad del derecho de autodeterminación pueden ser nombrados Dinstein (1976: 108), Carrillo Salcedo (1976: 69-70), Anónimo (1980: 812), De Obieta (1985: 33-34, 60), Héraud (1985: 59-61), Esterbauer (1985: 96, 98, 101-102), Argemi (1985: 228), Iruin (1985: 247), Tomuschat (1993: 2-3), Thornberry (1994: 183), Bengoetxea (1994: 28); Philpott (1995: 361), Anaya (1996: 78, 80), Jáuregui (1997: 103), Moore (1997: 900), Miller (1998: 69) y Nielsen (1998: 253).

No obstante, Tomuschat en otro lugar de ese mismo trabajo parece matizar su posición: “de conformidad con el artículo 1 de los dos Pactos de Derechos Humanos no todos los pueblos, pero sólo los pueblos, poseen el derecho de autodeterminación” (1993: 15). Así, excluye de dicha titularidad a las minorías nacionales integradas en el seno de un Estado multinacional.

⁵² El artículo 38.1 del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia dispone: “la Corte, cuya función es decidir conforme al Derecho internacional las controversias que le sean sometidas, deberá aplicar: a) las convenciones internacionales, sean generales o particulares, que establecen reglas expresamente reconocidas por los Estados litigantes; b) la costumbre internacional como prueba de una práctica generalmente aceptada como derecho; c) los principios generales de derecho reconocidos por las naciones civilizadas; d) las decisiones judiciales y las doctrinas de los publicistas de mayor competencia

Asamblea General ocupan un lugar poco relevante, actuando únicamente como recomendaciones sin carácter vinculante (2000: 35). Algunos autores, sin embargo, consideran que la Resolución 2625 (XXV), al haber sido aprobada por unanimidad, refleja la existencia de una costumbre internacional o una práctica estatal, lo que la dotaría de fuerza para obligar⁵³. Sin embargo, se exigen dos requisitos para hablar del surgimiento de una costumbre internacional: *opinio iuris* y *usus*. A juicio de Cassese, la Resolución 2625 (XXV) carece de ambos (1995: 69), por lo que debería ser completada con otros elementos, tales como las declaraciones de los Estados efectuadas antes, durante y con posterioridad a su adopción, el comportamiento de los Estados en las relaciones internacionales, así como los pronunciamientos que los representantes estatales realizan en otros foros, tanto nacionales como internacionales (1995: 70). Adicionalmente, y como señala este mismo autor, hay que tener en cuenta la adopción de los tratados internacionales por su decisiva contribución a la formación de una costumbre internacional en esta materia (1995: 67-68).

De Obieta se ocupa por extenso de la interpretación que deben recibir los tratados, particularmente los Pactos de 1966, y de su relación jerárquica superior con respecto a las Resoluciones de la Asamblea General. En su opinión, la ambigüedad que revisten los textos internacionales en los que se regula la autodeterminación, y que dan lugar a las diversas posturas teóricas acerca del sujeto titular que ya hemos enumerado, responde a la conjunción de dos elementos –uno jurídico y otro político– presentes en el derecho que nos ocupa. Por un lado, se trata de “un principio jurídico basado en las ideas de democracia y libertad de la persona humana” (1985: 51) que, por otro lado, entraña efectos políticos para los Estados. De este modo, ambos componentes harán su aparición en cualquier discusión teórica acerca de la autodeterminación, lo que invariablemente llevará a los Estados a reconocer sus aspectos jurídicos, aunque después se nieguen a aceptar sus consecuencias políticas (1985: 51-52). La dualidad de aspectos mencionada ha acompañado a las Naciones Unidas desde su mismo nacimiento y se manifestó en “las dos grandes corrientes en las que ha cristalizado la actividad de la Organización en materia de autodeterminación de los pueblos” (1985: 52). La

de las distintas naciones, como medio auxiliar para la determinación de las reglas de derecho, sin perjuicio de lo dispuesto en el artículo 59”.

El artículo 59 establece: “la decisión de la Corte no es obligatoria sino para las partes en litigio y respecto del caso que ha sido decidido”.

⁵³ Entre otros, Brownlie (1990: 302), Thornberry (1994) y Castellino (2000: 35).

primera, con predominio del elemento político sobre el jurídico, estaba centrada en los órganos políticos de la ONU, fundamentalmente en la Asamblea General, y dio como resultados la Resolución 1514 (XV) y la Resolución 2625 (XXV). La segunda, en la que se otorgó prioridad al elemento jurídico y que pivotaba sobre la Comisión de Derechos Humanos, culminó en la adopción de los Pactos de Derechos Humanos de 1966.

En las Resoluciones citadas comienza reconociéndose la titularidad universal del derecho de autodeterminación (elemento jurídico). En la Resolución 1514 (XV) se emplean los siguientes términos: “todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural” (apartado 2)⁵⁴. Por su parte, la Resolución 2625 (XXV) se expresa de la siguiente manera: “en virtud del principio de la igualdad de derechos y de la libre determinación de los pueblos, consagrado en la Carta, todos los pueblos tienen el derecho de determinar libremente, sin injerencia externa, su condición política y de proseguir su desarrollo económico, social y cultural, y todo Estado tiene el deber de respetar este derecho de conformidad con las disposiciones de la Carta” (apartado 5). Como puede observarse, prácticamente no se hallan diferencias entre lo dicho en ambas resoluciones y lo consignado en el artículo 1.1 de los Pactos de 1966: “todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural”. Por tanto, de la dicción literal de todos estos instrumentos normativos parece que puede concluirse que no existe “ninguna base jurídica, ni la ha propuesto la Asamblea, para establecer la distinción totalmente arbitraria entre colonias y otra clase de pueblos oprimidos, y para reservar sólo a aquéllas la aplicación del derecho a la autodeterminación” (De Obieta 1985: 56). Tampoco compartimos la aplicación de este derecho únicamente a los pueblos subyugados y sometidos a una privación de sus derechos más básicos. En ninguno de estos textos se introduce matización alguna al global *todos* que alude a los pueblos legitimados para ejercer la autodeterminación. E incluso si acudimos a los trabajos preparatorios de todos estos documentos llegaremos a la conclusión de que los países, movidos por intereses políticos de diverso signo, no mantenían una opinión

⁵⁴ Aún a riesgo de resultar reiterativos, en lo que sigue se transcribirán determinados fragmentos de algunos instrumentos internacionales ya mencionados. Consideramos que ello contribuirá a hacer más clara la explicación.

unánime al respecto, más allá del texto ambiguo y plagado de generalidades que finalmente fue aprobado⁵⁵.

Pese a que las Resoluciones citadas reconocen la titularidad universal del derecho de autodeterminación, incluyen también ciertas matizaciones al alcance y contenido del mismo –básicamente, el respeto a la integridad territorial de los Estados ya consagrados– que conducen a algunos autores a deducir una limitación indirecta o implícita del ámbito subjetivo del derecho. En opinión de De Obieta, ello constituye una diferencia esencial entre los documentos de la Asamblea General y los Pactos. En los primeros, “por influjo de intereses políticos exteriores” al propio derecho de autodeterminación, la Asamblea General “aceptaba determinadas restricciones e interpretaciones que lo desvirtuaban profundamente, sumiéndolo en una ambigüedad y confusión indescriptibles” (1985: 58). En los segundos, “aunque se manifestaron los mismos o parecidos intereses políticos al preparar el artículo, no se permitió que éstos se deslizaran en el texto del Pacto, ya que se trataba de elaborar un documento jurídico. Esto hizo que el artículo 1º apareciese, si no totalmente limpio de factores políticos que hacen sentir su presencia más por lo que se calla que por lo que se dice, sí (...) lo suficientemente claro y preciso para que se pueda afirmar” la prevalencia del elemento jurídico sobre el político (1985: 58)⁵⁶.

Ahora bien, ¿cómo articular estas dos visiones contradictorias de un mismo derecho? O dicho de otra manera, ¿tienen prevalencia los Pactos de 1966 o las Resoluciones de la Asamblea General, particularmente la Resolución 2625 (XXV), por ser posterior a los primeros y haber sido adoptada por consenso? La respuesta de De

⁵⁵ Cassese, por ejemplo, cita la reserva efectuada por la delegación india al artículo 1 de los Pactos con el objetivo de aclarar que en el mismo el término pueblos se refería únicamente a aquellos pueblos bajo dominio extranjero, pero sin incluir a los Estados soberanos e independientes ni a una parte de un pueblo o una nación. La conclusión que extrae este autor es que, del hecho de que la India estimase necesaria esta matización se desprende que el consenso de la mayoría de los Estados se inclinaba hacia la opción contraria (1995: 60). De hecho, y como apunta Tomuschat, la República Democrática Alemana, los Países Bajos y Francia expresaron formalmente su desacuerdo con la interpretación india (1993: 2-3).

⁵⁶ A juicio de Bengoetxea, “la defensa del derecho de auto-determinación del País Vasco o de Escocia podría intentarse con base en el artículo 1 común a los Pactos Internacionales sobre los Derechos Humanos de 1966 (...), pero si se da valor como fuente de validez del derecho a la práctica de la comunidad internacional, tal como aboga el realismo jurídico, entonces esta posibilidad se ve seriamente mermada” (1994: 20). No obstante, parece que los “cambios que se están produciendo en Europa central y oriental desde octubre de 1989” (1994: 20) indican la necesidad de revisar la interpretación restringida del derecho de autodeterminación, puesto que “no parece haber una actitud uniforme de los estados respecto al alcance del derecho de autodeterminación” (1994: 19). A esta nueva exégesis que incluya también a las naciones sin Estado, como el País Vasco o Escocia, entre los titulares del derecho de autodeterminación la denomina “interpretación constructiva” (1994: 28).

Obieta es clara al respecto: jerárquicamente, los Pactos de 1966, auténticos tratados internacionales que vinculan a los Estados signatarios, gozan de prioridad sobre las declaraciones políticas de la Asamblea General. Una vez que los Pactos entraron en vigor “su vida jurídica se hizo independiente aun de los órganos que los crearon y no pueden quedar afectados por recomendaciones ni decisiones de la ONU” (1985: 59), como serían las Resoluciones de la Asamblea General⁵⁷. Es más, “si surgiere alguna duda en la interpretación de sus cláusulas no sería la Asamblea General la llamada a dirimirla, sino los mismos Estados partes y, en último término, el Tribunal Internacional de Justicia. Por consiguiente, el contenido del derecho de autodeterminación del artículo 1º de los Pactos no puede quedar afectado en absoluto por interpretaciones de órganos ajenos a su propia vida en el momento actual, aun cuando esos órganos sean los de la ONU que los crearon y aun cuando los Estados partes en los Pactos sean todos ellos miembros de dicha Organización” (1985: 59). En definitiva, el valor jurídico que debe atribuirse a la interpretación del derecho de autodeterminación efectuada por la Asamblea General “es nulo” (1985: 57).

Por otra parte, nos parece interesante la relación que establece Anaya entre la concepción restringida de pueblo y la defensa del modelo *westfaliano* de Estados soberanos (1996: 78), puesto que apunta a uno de los mayores problemas que presenta la regulación internacional del derecho de autodeterminación. El modelo de Westfalia en el que se basa el Derecho internacional contemporáneo tiene como centro de referencia el Estado-nación homogeneizador de culturas y tradiciones que se caracteriza por dos notas esenciales: una “esfera territorial exclusiva y una autoridad jerárquica centralizada” (1996: 15). Además del Estado, sólo se reconoce la existencia de los individuos, pero no de las comunidades intermedias: como explica Villoro, “al integrarse al Estado-nación el individuo debe hacer a un lado sus peculiares rasgos biológicos, étnicos, sociales o regionales, para convertirse en simple ciudadano, igual a todos los demás” (1998: 26). En consecuencia, la aplicación de este modelo

⁵⁷ Conviene tener presente que la Asamblea General es un órgano de carácter político integrado por los representantes de cada uno de los Estados que componen la Organización (193, tras la incorporación de Sudán del Sur el 14 de julio de 2011) y dotado de poderes de recomendación acerca del mantenimiento de la paz y la cooperación internacionales, de acuerdo con el artículo 11.2 de la Carta de las Naciones Unidas. Por tanto, no puede crear obligaciones jurídicas para los Estados. Además, como ha resaltado De Obieta, a menudo las recomendaciones formuladas por la Asamblea General son “producto de mayorías muy politizadas –y por consiguiente de escaso valor probatorio en el orden jurídico–” (1985: 57). Más aún, “algunas de estas mayorías a veces ni siquiera llegan a ser tales, porque la suma de votos negativos, de las abstenciones y de las no participaciones superan claramente a los votos positivos” (1985: 57).

reduccionista supone ignorar la gran cantidad de formas asociativas que puede adoptar la experiencia humana (Anaya 1996: 78): de ahí que únicamente se hable de pueblo para referirse a la población de los Estados, auténticos sujetos del Derecho internacional, y a otros grupos que merezcan ser protegidos dada la violación masiva de derechos básicos que sufren sus miembros por razón de su pertenencia al colectivo discriminado (colonias, pueblos ocupados militarmente, pueblos que sufran genocidio...). El reconocimiento de esta última acepción de pueblo responde a razones humanitarias y representa un ejemplo de la influencia que los derechos humanos comienzan a tener entre la comunidad internacional. Quizá en el futuro, tratando igualmente de crear un Derecho internacional más garantista, la esfera real de los pueblos se amplíe hasta incluir verdaderamente a todos, de acuerdo con lo dispuesto en los instrumentos normativos.

Viciano, por su parte, distingue entre la *titularidad* del derecho y el *ejercicio* del mismo (1991: 148-149). En su opinión, gozarían del derecho de autodeterminación todos los pueblos, mientras que únicamente se encontrarían legitimados para su ejercicio los habitantes de un Estado ya constituido, las colonias, los pueblos bajo un régimen no democrático que sufren discriminación a manos del Estado en el que se encuentran y aquéllos sometidos a dominación armada extranjera. Pese a que el razonamiento de Viciano desemboca en el rechazo de la interpretación oficial que maneja la Asamblea General acerca del sujeto del derecho de autodeterminación, lo cierto es que semejante clasificación –tomada del Derecho civil– no añade nada sustancial a lo que se viene reconociendo a los pueblos desde las instancias internacionales: considerar que algunas naciones se hallan legitimadas para el ejercicio de la autodeterminación y otras sólo son titulares en abstracto de tal derecho supone establecer una especie de tutela sobre estas últimas, menores de edad a ojos del Derecho internacional, por lo que precisan de la asistencia de un representante o tutor legal –un Estado ya constituido– para que opere en su nombre ante la comunidad internacional.

Por último, no creemos que la autodeterminación haya de configurarse como un derecho compensatorio o reparador que se otorga únicamente a un pueblo sin Estado cuando sufra la carencia o violación de otros derechos básicos (*remedial right*). Y ello a pesar de que la mayoría de los especialistas se incline por esta interpretación, particularmente tras la aprobación de la Resolución 2625 (XXV). A nuestro juicio, resulta absurdo el reconocimiento de un derecho sólo para el caso de que el sujeto titular

padezca la ausencia de otros derechos. Es posible el establecimiento de límites a los derechos fundamentales con el fin de proteger ciertos bienes jurídicos que, en determinadas circunstancias, se entiende que deben prevalecer: a modo ilustrativo, el derecho de libre circulación, contemplado en el artículo 19 de la Constitución española, puede ser suspendido en el supuesto de que se declaren los estados de excepción o sitio, según dispone el artículo 55.1, ya que en semejante coyuntura la seguridad nacional y el restablecimiento del orden resultan privilegiados frente al derecho individual anterior. Pero representaría un disparate reconocer un derecho concreto únicamente si concurre uno de los estados de emergencia del artículo 116 de la Constitución. A este respecto, consideramos muy oportuno e ilustrativo el símil de Lenin entre el divorcio y el derecho de autodeterminación⁵⁸. En opinión del líder bolchevique “acusar a los que apoyan la libertad de autodeterminación, es decir, la libertad de separación, de fomentar el separatismo, es tan necio e hipócrita como acusar a los que abogan por la libertad de divorcio de fomentar la destrucción de los vínculos familiares. Del mismo modo que en la sociedad burguesa están contra la libertad de divorcio los defensores de los privilegios y de la inmoralidad en los que se funda el matrimonio burgués, así, en el Estado capitalista, rechazar el derecho a la autodeterminación, es decir, el derecho de las naciones a la separación, no significa otra cosa que defender los privilegios de la nación dominante y los métodos policíacos de gobierno, en detrimento de los métodos democráticos” (1977b: 343). En este sentido, la admisión de la libre determinación únicamente en supuestos coloniales o de grave vulneración de derechos humanos equivaldría a conceder el divorcio exclusivamente en casos de malos tratos⁵⁹. Imaginemos una situación matrimonial en la que el marido, ante la reclamación de divorcio de la esposa, le inquiriese: “pero si te trato muy bien, te concedo todos los caprichos que se te antojan, no tienes que trabajar porque soy yo el que trae el dinero a

⁵⁸ Critican el uso de esta analogía, por ejemplo, Aranovitch (2000) y Blahuta (2001).

⁵⁹ En línea semejante, decía Buchanan: “si, igual que sucede con el matrimonio, consideramos la asociación política, no como un hecho natural, sino como una creación humana diseñada (¡al menos en parte!) para satisfacer las necesidades de quienes viven en ella, no es en absoluto evidente que la injusticia sea la única justificación para su disolución” (2013: 46). Y añade en otro lugar: “no podemos descartar la posibilidad de que una unión, ya sea política o personal, pueda disolverse unilateralmente (si se cumplen los requisitos de justicia distributiva, es decir, a condición de que haya una liquidación correcta), incluso si la parte que desea separarse no ha sido tratada injustamente” (2013: 166).

casa, tampoco te pego, ¿qué más quieres?”. Y ella respondiese: “simplemente, no deseo continuar viviendo contigo”⁶⁰.

Buchanan ha subrayado el peligro que entrañaría el reconocimiento de un derecho de autodeterminación que incluyese la posibilidad de secesión a las minorías nacionales que no sufran injusticia u opresión de ningún tipo. Semejante configuración del derecho conduciría, en su opinión, a que las mayorías nacionales que han alcanzado la condición estatal hagan valer su hegemonía para evitar que las minorías desarrollen los medios institucionales necesarios para alcanzar la soberanía política plena (1997: 52): es lo que Weinstock ha denominado la “amenaza de la opresión” –*threat of oppression*– (2001: 195). Como solución a la misma, Weinstock ha sugerido la introducción de rígidas condiciones (*procedural hurdles*) que regulen el empleo de la cláusula constitucional que prevé la secesión (2001: 197). No obstante, el argumento de la amenaza de opresión no es inmune a la crítica puesto que, en la práctica, equivale a afirmar que es mejor no legalizar el divorcio –por continuar con el ejemplo anterior– ya que, de hacerlo, el marido tendría un incentivo para pegar e, incluso, matar a su mujer en caso de que ella quisiera dejarle.

Por tanto, creemos que es posible defender la titularidad universal del derecho de autodeterminación o, en palabras de Anaya, “tomarse en serio la proposición de que la libre determinación se aplica a todos los segmentos de la humanidad” (2010: 200), sobre la base de los documentos internacionales que lo regulan. En consecuencia, y respondiendo a la pregunta que nos planteábamos al comienzo de este apartado, se puede decir que los pueblos minoritarios que conviven dentro de las fronteras de un Estado democrático resultan acreedores del derecho de autodeterminación.

2.2.2 Contenido y forma de ejercicio

Una vez que hemos delimitado el sujeto titular del derecho de autodeterminación, nos ocuparemos de precisar su contenido y las formas que puede adoptar su ejercicio.

⁶⁰ La concepción del derecho de autodeterminación como justa compensación por los crímenes que ha sufrido un pueblo (*remedial right*) conduce a Solozábal a equipararlo con la legítima defensa: el derecho fundamental tanto de los individuos como de los pueblos es el del “libre desarrollo de su personalidad” y no el derecho de legítima defensa o de autodeterminación, “cuya prevalencia sólo cabrá afirmarse en circunstancias dramáticas o graves para su propia existencia como persona” o pueblo (1992-1993: 76). Cosa distinta acontece si rechazamos la configuración de la autodeterminación como un derecho a ejercer únicamente en ausencia de otros derechos esenciales, supuesto éste en que cabe predicar el carácter esencial del derecho de autodeterminación para los pueblos.

La Carta de las Naciones Unidas no menciona nada al respecto, siendo los Pactos de 1966 extremadamente sucintos en lo concerniente a este punto. No obstante, la Resolución 1514 (XV) menciona la independencia como resultado del ejercicio autodeterminista, añadiendo la Resolución 1541 (XV) la libre asociación y la integración en un Estado independiente. Después, la Resolución 2625 (XXV) reiterará todas estas posibilidades, a la vez que subraya su carácter no exhaustivo, ya que “cualquier otra condición política libremente decidida por un pueblo” también supondrá la consecuencia de la puesta en práctica de la autodeterminación.

Las opiniones, nuevamente, difieren sobre esta cuestión, estableciéndose diferencias de contenido sobre la base de categorías diversas de pueblos. Para algunos, la interpretación del alcance de la autodeterminación es muy restringida y, salvo en el caso de las colonias⁶¹, no implica la secesión⁶². Un segundo grupo de autores amplía la posibilidad de secesión para cubrir todos los casos de pueblos oprimidos, de acuerdo con la Resolución 2625 (XXV): es decir, además de las colonias, podrían optar por la independencia los pueblos sometidos a ocupación militar extranjera y los pueblos gravemente discriminados que habiten en un Estado no democrático⁶³. En tercer lugar,

⁶¹ Ahora bien, apoyándose en la Resolución 1514 (XV), que sólo contempla la independencia como forma de ejercer la autodeterminación, se ha venido entendiendo que las colonias, lo quieran o no, se hallan abocadas a liberarse del yugo colonial y a formar un Estado autónomo. Así, dirá Andrés: “las Naciones Unidas van a partir de la idea de que todos los pueblos dependientes desean la libertad, lo que a veces (...) se presume, se imagina o incluso se impone” (1998: 136), y ello “contra sus intereses e incluso contra su voluntad” (1998: 134). También Héraud reconocía que los pueblos “colonizados por metrópolis occidentales (...) parecen tener que embarcarse de grado o por fuerza en el navío de la independencia” (1985: 58). Esta concepción forzosa de la autodeterminación en los supuestos coloniales contradice uno de los postulados básicos de este derecho, como es la libertad de elección del pueblo concernido. Esa libertad incluye tanto la decisión acerca de si se desea ejercer la autodeterminación como la forma en que la misma se llevará a efecto.

⁶² Representantes de esta postura serían, entre otros, Emerson (1971: 465), De Blas (1984: 69), Recalde (1985: 197; 1990: 37), Shaw (1996: 123) y Horowitz (2003: 65).

Recalde incluso limita la posibilidad de secesión en los supuestos coloniales, al decir: “este derecho [de secesión] es textualmente negado en la interpretación autorizada de la Declaración de Relaciones amistosas (1970) –posterior a los Pactos– para los territorios no coloniales y ni siquiera es aceptado sin matices en el caso de la descolonización (caso del Sahara Occidental)” (1985: 197).

⁶³ Semejante posición puede leerse en Cobban (1969: 146), Buchheit (1978: 93-94), Gros Espiell (1985: 19), Murswiek (1993: 25, 39), Tomuschat (1993: 10), Thornberry (1994: 182), Cassese (1995: 90, 119-120), Guimón (1995: 109), Mariño Menéndez (1996: 85, 87, 90), Anaya (1996: 84-85; 2010: 200), Norman (1998: 41, 44), Ruiz Rodríguez (1998: 74-75), Orentlicher (2003: 22-23), Buchanan (2003a: 253), Crawford (2006: 119) y Mangas Martín (2007).

Aún así, Buchanan dirá en otro lugar: “la razón por la que un grupo aspira a la independencia política no tiene que ser necesariamente que sus miembros estén siendo tratados injustamente; y, desde luego, los derechos morales y constitucionales individuales pueden no estar siendo vulnerados en modo alguno. No obstante, aún así resultaría inapropiado descartar de entrada su reivindicación del derecho a la secesión” (2013: 45). No obstante, Buchanan es partidario de la secesión únicamente cuando exista una causa justa para ella (*just-cause secession*), oponiéndose de ese modo a quienes configuran la secesión

un sector minoritario dentro de la Academia admite la posibilidad de que cualquier pueblo pueda optar –al menos en principio (*prima facie right*)– por la secesión si así lo desea⁶⁴.

Finalmente, nos gustaría aludir a la postura mantenida por Moreno López, autora que considera la secesión como una cuestión metajurídica o política para el orden internacional: se trata de una cuestión interna del Estado en el que se plantea la demanda secesionista (1977: 215). Conviene señalar que la obra a la que nos referimos fue escrita antes de que los Pactos de Derechos Humanos entrasen en vigor, por lo que quizá su opinión variase en lo referido a la ajuridicidad de la autodeterminación tras la efectiva vigencia de los mismos. En opinión de Moreno López, el orden internacional no otorga un derecho a la secesión, pero tampoco la prohíbe –extremo que también apunta Salmon (1993: 256)–, lo cual permite afirmar que sobre los pueblos secesionistas “no recae un deber (...) internacional que les obligue a renunciar a sus aspiraciones. Por ello, cuando una parte de la población de un Estado logra hacer realidad su aspiración de independencia, no hay ninguna razón jurídica para impedirle participar de pleno derecho en la ONU” (Moreno López 1977: 218), puesto que no ha sido violado ningún principio del Derecho internacional: “su ingreso en la Organización, o su reconocimiento por los demás Estados, no constituye una denegación del principio *ex*

como un derecho primario (*primary right secession*). Ambas concepciones de la secesión serán analizadas en el capítulo 7, apartado 2.

⁶⁴ A modo ejemplificativo, citamos a Anónimo (1980: 803), Héraud (1985: 59, 64-65), De Obieta (1985: 78), Esterbauer (1985: 96, 102), Jáuregui (1985: 160), Iruin (1985: 247), Moore (1997: 901), Miller (1998: 65), Nielsen (1998: 253), Beran (1998: 34) y Weinstock (2001: 200-202).

En trabajos posteriores, Jáuregui se muestra más cauto a la hora de reconocer la posibilidad de secesión a los pueblos no oprimidos. Así dirá: “el derecho internacional no niega explícitamente su existencia, pero favorece, con carácter general, el principio de integridad territorial de los Estados existentes. Sólo favorece y reconoce el derecho a la secesión de forma explícita en determinadas circunstancias concretas. Así, en aquellos pueblos que están en situación colonial o en situación de opresión grave [*vide* también Jáuregui (1995: 824-825)]. Por ello, el derecho internacional permite al Estado democrático combatir activamente, por todos los medios legítimos democráticos, una tentativa de secesión por parte de alguno de sus territorios. Ahora bien, el hecho de que el derecho internacional no permita el derecho de secesión a determinados territorios no significa que los mismos no puedan reivindicar e, incluso, obtener ese derecho. En efecto, el derecho internacional no impide a los pueblos no colonizados o no oprimidos la posibilidad de reivindicar y obtener el derecho a la autodeterminación. Si un territorio determinado muestra una voluntad indubitada y clara de separarse, ello le conferiría legitimidad para mantener sus reivindicaciones secesionistas y, por lo tanto, impondría al Estado la obligación de tomar en consideración y respetar dicha expresión de la voluntad democrática. Si se llega a hacer efectivo el derecho de secesión, el derecho internacional se limitará a tomar nota de la existencia de un nuevo Estado” (2003: 204). De este modo, reconduce la cuestión al ámbito del derecho interno: “en los Estados democráticos, tanto la reclamación del derecho de autodeterminación por parte de un determinado territorio como la negativa por parte del Estado a admitir ese derecho deben regularse de acuerdo con las normas establecidas en el derecho interno” (2003: 204-205).

iniuria ius non oritur, no supone una consagración del hecho efectivo en el orden internacional aunque tal hecho sea antijurídico conforme a los principios de ese orden” (1977: 218). Si citamos esta opinión es porque la admisión del principio de efectividad resulta habitual en autores que mantienen una concepción restringida del derecho de autodeterminación, los cuales, no sólo apelan a la teoría de los hechos consumados como forma de reconocer realidades autodeterministas que escapan a los supuestos teóricos por ellos diseñados⁶⁵, sino que en ocasiones llegan a loar las ventajas que presenta una autodeterminación acometida mediante el recurso a la vía fáctica frente a la autodeterminación regulada cuidadosamente tanto a nivel internacional como interno. Tal es el caso, por ejemplo, de Ruiz Rodríguez, quien distingue entre admitir la autodeterminación con carácter excepcional de un pueblo concreto, por un lado, y reconocer con carácter general el derecho de autodeterminación de cualquier pueblo, por otro (1998: 141). Y ello pese a que, de sus palabras, se deduzca que el no reconocimiento jurídico del derecho de autodeterminación previo a su realización práctica conduce a que ésta tenga lugar en contextos poco deseables, como “guerras, desmantelamientos de Imperios o Estados” (1998: 149).

Guimón, por su parte, alude a la autodeterminación histórica o vista como un proceso, con la que pretende explicar ciertos acontecimientos secesionistas que han ocurrido en el mundo al margen de los supuestos admitidos por la interpretación mayoritaria (restringida) de las normas internacionales sobre la materia (1995: 219-221). Esta visión se desvía de la senda oficial a un nivel formal y retórico, pero las implicaciones de fondo resultan similares: sólo en situaciones excepcionales se admite la autodeterminación, y ello por la vía de hecho, pero nunca jamás se defenderá su reconocimiento jurídico-constitucional. En el fondo, esta postura conduce a la santificación del *statu quo* y confirma la condición del ordenamiento internacional como derecho del más fuerte, puesto que sólo a aquellos pueblos que consigan independizarse por la fuerza les será reconocida la cualidad estatal⁶⁶. Además constituye

⁶⁵ A modo ilustrativo, pueden ser citados Boss (1968: 372), Gros Espiell (1985: 19-20) y Mariño Menéndez (1996: 99). Este último explicaba que “la posibilidad de una *efectividad estatal* afirmada al margen del principio jurídico de autodeterminación está aún abierta porque en una Comunidad internacional no organizada como entidad política sobre la base del Derecho los procesos políticos y jurídicos fundamentales están controlados por los entes territoriales de base, es decir, los Estados (...), sobre todo por la(s) gran(des) Potencia(s) que no operan a su vez sobre una base exenta de consideraciones al margen del Derecho estricto” (1996: 99).

⁶⁶ En opinión de Héraud, la diferencia entre pueblos legitimados para ejercer la autodeterminación (colonias) y pueblos no habilitados para ello (el resto) presenta un “carácter político y no jurídico. De tanto querer juridificar la distinción –en contra de las disposiciones explícitas susodichas del derecho

una muestra más de cómo la ONU toma “sus decisiones a remolque de los acontecimientos”, lo que, en opinión de Jáuregui, entraña “graves consecuencias para el mantenimiento de la paz y seguridad en el mundo” (1995: 825). No obstante, no quisiéramos dejar de subrayar la paradoja que encierra esta visión. Y es que si bien se estima extremadamente arriesgado hablar de la autodeterminación como derecho, por las consecuencias nefastas que implica –antidemocracia, carga de la prueba por cuenta del Estado, precedente sentado, incitación a seguir el ejemplo por otros pueblos, inviabilidad del nuevo Estado, etcétera–, sus temores –o parte de ellos– se disipan cuando contempla el mismo fenómeno bajo la óptica de lo fáctico. La autodeterminación constituiría, así, una situación de hecho, puntual, que experimentaría un pueblo concreto bajo unas circunstancias determinadas. Parece que la excepcionalidad, bajo la que cabe cualquier abuso, tranquiliza a algunos juristas, mientras que el supuesto de hecho general y regulado les ocasiona un malestar desasosegante. Asistimos de esta manera a una regresión al Antiguo Régimen, con el consiguiente desprecio hacia los innegables logros jurídicos de la Ilustración: *no a la ley general e igual para todos y sí a los privilegios y desmanes en la aplicación del derecho* podría ser el lema que resumiese esta posición. En cualquier caso, no parece adecuado semejante olvido de las tesis de Beccaria.

Una vez presentadas las diversas opiniones acerca del contenido de la autodeterminación, nos gustaría precisar que, pese a que se halla bastante extendida la identificación automática entre autodeterminación y secesión, particularmente entre el público no especializado, el derecho de autodeterminación puede adoptar otras formas de ejercicio, en consonancia con lo dispuesto en la Resolución 2625 (XXV). Ahora bien, la posibilidad de secesión no debe hallarse excluida de antemano para ningún pueblo. En este sentido, quisiéramos referirnos a ciertos autores que, manteniendo una concepción amplia de la titularidad del derecho de autodeterminación –sin carácter exhaustivo, podríamos citar a Anaya, Tomuschat y Thornberry–, reservan sin embargo la opción secesionista para casos excepcionales de vulneración de derechos. Ello se explica acudiendo al concepto de autodeterminación que manejan: se trata de un derecho que consta de dos vertientes, una interna y otra externa, y cada una de ellas

convencional– viene a decirse implícitamente que sólo tienen derecho a la independencia aquellos pueblos que están a punto de obtenerla. La sociedad interestatal (...) admite utilizar de esta manera el sistema medieval de ordalías” (1985: 61).

presenta una titularidad y un ámbito de regulación diferentes⁶⁷. Veámoslo detenidamente.

Por lo que se refiere a la titularidad, suele entenderse que la vertiente interna del derecho de autodeterminación pertenece a todos los pueblos, incluso a las naciones minoritarias que se encuentran en el seno de un Estado independiente. Sin embargo, la dimensión externa sólo beneficiaría a los Estados ya constituidos, las colonias y los pueblos oprimidos. Es decir, que si un Estado plurinacional es democrático, el derecho de autodeterminación externa estaría excluido para cualquiera de los pueblos que lo componen, siendo un derecho del Estado en su conjunto.

Por lo que hace al ámbito de regulación, algunos autores dividen tajantemente la vertiente interna de la autodeterminación, competencia del Derecho constitucional interno, y la vertiente externa, de la que se ocuparía en exclusiva el Derecho internacional público. Identificada la autodeterminación interna con la democracia, cualquier Constitución de un Estado democrático se vería exenta de reproche alguno si prohíbe –como hace la Constitución española– u omite regular el derecho de autodeterminación de las nacionalidades minoritarias, al no tratarse de un asunto de su competencia. De ahí que Ruipérez diga: “aceptado que, desde el punto de vista del Derecho Público interno el derecho de autodeterminación se corresponde con la Teoría democrática del Poder Constituyente del Pueblo, pocas dudas deberían existir en torno a que aquel derecho se ha ejercido de manera cumplida en el Estado español” (2003: 240). En cambio, “en el Derecho Público internacional la autodeterminación (...) se concreta en el derecho de los pueblos a pertenecer al Estado que elijan” (1995: 62), cosa

⁶⁷ Nos gustaría precisar que Anaya rechaza expresamente la dicotomía autodeterminación interna / externa (1996: 81). No obstante, creemos que su distinción entre los aspectos sustantivos y reparadores de la autodeterminación significa aproximadamente lo mismo. La sustancia de la autodeterminación corresponde a todos los pueblos y “puede conseguirse a través de una gama de posibilidades de reorganización institucional diferente a la creación de nuevos estados” (2010: 200). Y es que se trata del “derecho de todos los pueblos a controlar sus propios destinos en condiciones de igualdad. Esto no significa que cada grupo que puede ser identificado como pueblo tiene un derecho libre y permanente de formar su propio Estado o de dictar cualquier otra forma particular de arreglo político. Más bien (...) significa que los pueblos tienen el derecho de participar con igualdad en la constitución y desarrollo del orden institucional gobernante bajo el que viven y (...) de que ese orden de gobierno sea uno en el que puedan vivir y desarrollarse libremente de manera continuada” (2010: 200). La autodeterminación reparadora corresponde únicamente a los pueblos que han sufrido vulneraciones en su libre determinación o en otros derechos que, en ese caso, pueden optar por la secesión (1996: 85). “Debe, por tanto, demostrarse una violación de la libre determinación para que un grupo pueda legítimamente reclamar la alteración del *statu quo* del orden social y político” (2010: 200). Es decir, la secesión sólo estará a disposición de un pueblo si no puede disfrutar de la autodeterminación sustantiva que, a grandes rasgos, parece corresponderse con lo que otros autores denominan autodeterminación interna.

que en España no ha ocurrido, pero de lo que la Constitución de 1978 no sería culpable, al ser una materia que se encuentra fuera de su ámbito competencial.

Discrepamos de esta exégesis acerca de las dos vertientes que puede adoptar la autodeterminación, puesto que el derecho que nos ocupa es uno solo⁶⁸ –no dos derechos, como señalan algunos autores–, con dos dimensiones complementarias y necesarias ambas⁶⁹. Como ha dicho Jáuregui, “no existe una autodeterminación interna regida por el derecho interno y una autodeterminación externa regida por el derecho internacional” (1997: 99), sino que ambas constituyen diferentes contenidos de un único derecho. Incluso, en ocasiones, las dos vertientes de la autodeterminación se entremezclan de tal manera que resulta difícil distinguirlas nítidamente (Rosas 1993: 231), lo que convierte a la distinción anterior en “una teoría artificial y completamente contraria a la realidad” (Esterbauer 1985: 96)⁷⁰. La pretensión de que es suficiente con la autodeterminación interna para entender cumplido el derecho busca excluir la secesión por razones de interés político⁷¹, pero, a juicio de Héraud, “la vertiente externa

⁶⁸ Mancini reconocía que la nacionalidad presenta una doble manifestación: “la *libre constitución interna de la nación* y su *independiente autonomía con respecto a las naciones extranjeras*. La unión de ambas es el estado naturalmente perfecto de una nación” (1985: 38-39).

⁶⁹ A juicio de Rodríguez Abascal, la utilización de la misma denominación –derecho de autodeterminación– para dos realidades tan distintas –en contenido y titularidad, aunque reconoce un fundamento común para ambas (2004: 334)– sólo entraña confusión y, por lo tanto, debiera ser abandonada. Así, resultaría más conveniente hablar de un derecho de autodeterminación interna, cuya titularidad “recae en la ciudadanía de los Estados” y cuyo contenido equivale al “ejercicio continuado del autogobierno democrático” (2004: 334), por un lado, y de un derecho de autodeterminación externa, cuyos titulares serían “grupos de personas que sufren ciertos tipos concretos de opresión” (2004: 334-335) y con un contenido que alude a “la facultad de decidir mediante un plebiscito si se desea asumir cierto grado de poder político” (2004: 335), por otro.

⁷⁰ Anaya también considera que la dicotomía autodeterminación interna *versus* autodeterminación externa es una distorsión de la realidad, basada en la concepción *westfaliana* de un universo de pueblos limitado, los cuales resultan mutuamente excluyentes entre sí. Rechaza el modelo de Westfalia por sus connotaciones coloniales y europeístas, tan perjudiciales para las comunidades indígenas. En lugar de la distinción entre aspectos internos y externos de la autodeterminación propone diferenciar, dentro de los aspectos sustantivos del derecho de autodeterminación, una autodeterminación *constitutiva* y una autodeterminación *continuada*. La autodeterminación constitutiva requiere que el “diseño de las instituciones de gobierno sea el resultado de procesos guiados por la voluntad del pueblo o los pueblos gobernados” (1996: 81) y se correspondería con la capacidad de establecer “libremente su condición política, prevista en el artículo 1.1 de los Pactos de Derechos Humanos. Por su parte, la autodeterminación continuada exige que el “diseño de las instituciones de gobierno, al margen de los procesos que conducen a su creación o modificación, permita al pueblo vivir y desarrollarse libremente de manera permanente” (1996: 81) y equivaldría a la facultad de los pueblos para proveer “a su desarrollo económico, social y cultural” (artículo 1.1 de los Pactos de 1966). Por tanto, mientras que la autodeterminación *constitutiva* es de aplicación en momentos esporádicos de creación o cambio institucional, la autodeterminación *continuada* rige la forma y el funcionamiento de las instituciones políticas de forma permanente.

⁷¹ Weinstock representa una excepción a dicha afirmación. Y es que, por un lado, considera que aquellos “Estados multinacionales cuyas constituciones y prácticas políticas otorgan a las minorías nacionales amplios poderes de autogobierno ya están afirmando el derecho de autodeterminación, aunque

goza de una prioridad lógica sobre la vertiente interna, prioridad que hay que respetar en el desarrollo cronológico de las operaciones” (1985: 65-66). Es decir, en primer lugar el pueblo decidiría qué relaciones desea establecer con otros pueblos, por ejemplo, si quiere formar un Estado independiente, unirse a otro, entrar a formar parte de una federación, etcétera, y en segundo lugar organizaría su régimen de gobierno interno, ya sea una república presidencialista, una monarquía constitucional o cualquier otro que libremente elija.

Por último, nos gustaría aclarar que el ejercicio de la autodeterminación no agota este derecho de una vez y para siempre, sino que hablamos de un “proceso vivo, constante y dinámico (...) que se manifiesta de modo constante con posterioridad” al “acto constitutivo por el que la nación se dota de un poder político propio” (Jáuregui 1985: 166). Y ello tanto a nivel interno como externo. El concepto de autodeterminación *continuada* de Anaya incide en esta idea, puesto que exige la puesta en marcha de un “sistema de gobierno en el que los individuos y los grupos puedan realizar opciones significativas en asuntos concernientes a todas las esferas vitales de manera permanente” (1996: 82). No compartimos, por tanto, los temores de Ruiz Rodríguez frente a la periodicidad de los referendos autodeterministas, unas consultas que, a su juicio, pondrían constantemente en tela de juicio el ordenamiento jurídico estatal, situación que ningún Estado podría soportar (1998: 147-148): “no es necesario poseer una gran imaginación para poder prever la destrucción de cualquier Estado multiétnico sometido, o con la amenaza de poder ser sometido, a frecuentes referendos secesionistas, tanto en el tiempo como referidos a distintos territorios” (1998: 151), asegura. Más bien consideramos “absolutamente necesario que el referéndum se pueda repetir cuantas veces parezca conveniente⁷²” (De Obieta 1985: 237).

Por tanto, creemos que, sobre la base de los documentos internacionales en la materia, puede defenderse la posibilidad de que un pueblo, en ejercicio de su

de manera implícita” (2001: 194), extremo que no compartimos. Sin embargo, no se muestra contrario a la constitucionalización de la secesión en determinadas circunstancias. Eso sí, en su opinión, no existe una relación lógica entre el derecho de autodeterminación y el derecho de secesión, sino que, por el contrario, ambos difieren en lo tocante a su objeto y justificación.

⁷² Si Ruiz Rodríguez alertaba sobre los peligros que la repetición del referéndum autodeterminista plantearía para la estabilidad del sistema democrático, Elorza acudía al símil futbolístico para rechazar igualmente la convocatoria de sucesivos *referenda*. Así, decía: “con semejante procedimiento, el Girona puede arrebatarse el título al Barça” (2012). No creemos que ambas situaciones sean equiparables, ya que, entre otras cosas, la suerte desempeña un papel mucho más relevante en el balompié que en una votación. Por ello, la comparación –sin duda, sugerente– no nos parece del todo afortunada.

autodeterminación, opte por separarse del Estado en el que se encuentre, aunque el mismo sea democrático. Y ello a pesar de que la opinión dominante, avalada por la Organización de Naciones Unidas, ensaye una exégesis de este derecho absolutamente respetuosa del principio de integridad territorial de los Estados constituidos. De las relaciones entre este principio y el derecho de autodeterminación nos ocuparemos en el siguiente apartado.

2.2.3 Principio de integridad territorial de los Estados

Finalmente, quisiéramos hacer referencia a la relación que se establece entre el derecho de autodeterminación y el principio de integridad territorial de los Estados ya constituidos. Y es que, según se ha dicho, las Resoluciones de la Asamblea General analizadas imponen el respeto del principio de integridad territorial como límite al ejercicio de la autodeterminación. El punto 6 de la Resolución 1514 (XV) dispone: “todo intento encaminado a quebrar total o parcialmente la unidad nacional y la integridad territorial de un país es incompatible con los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas”. De manera similar reza la Resolución 2625 (XXV): “ninguna de las disposiciones de los párrafos precedentes se entenderá en el sentido de que autoriza o fomenta cualquier acción encaminada a quebrantar o menospreciar, total o parcialmente, la integridad territorial de Estados soberanos e independientes que se conduzcan de conformidad con el principio de la igualdad de derechos y de la libre determinación de los pueblos antes descritos y estén, por tanto, dotados de un gobierno que represente a la totalidad del pueblo perteneciente al territorio, sin distinción por motivo de raza, credo o color”. En cambio, los Pactos de Derechos Humanos de 1966 no mencionan la integridad territorial en su artículo 1º, por lo que podría entenderse que la regulación de la autodeterminación de los pueblos incluye un resultado secesionista que atente contra la integridad territorial de los Estados ya sancionados.

Entre los especialistas parece existir unanimidad en reconocer la incompatibilidad entre autodeterminación e integridad territorial, siempre que se entienda la primera como un derecho que potencialmente implica la secesión del pueblo de que se trate. De este modo, a primera vista cabría pensar que los documentos internacionales en los que aparecen ambos postulados –autodeterminación e integridad territorial estatal– resultan contradictorios, aspecto ya señalado por Castellino (2000: 40).

Con el fin de solucionar esa tensión, se han sugerido varias opciones. Murswiek, por ejemplo, acude a las reglas generales de resolución de conflictos entre normas y propone que cuando se produce una colisión entre dos principios legales ninguno de ellos puede interpretarse en un sentido absoluto, de manera que deje sin efecto alguno al opuesto. De esa forma, entiende que la secesión no puede conducir al cuestionamiento de la existencia del Estado donde la misma tenga lugar y que debe ser garantizada cuando al pueblo no le quepa otra opción más que separarse del Estado al que pertenece (1993: 35). A pesar de que su propuesta no implique variación alguna con respecto a lo sostenido por la mayoría de los autores e, incluso, por las Naciones Unidas, a continuación sugiere que la defensa del *statu quo*, patrocinada por los Estados, los principales interesados en que se garantice el orden a nivel internacional, no presenta un valor legal absoluto. Y es que, contra lo que suele argüirse, la paz y la estabilidad no siempre se hallan mejor aseguradas si se privilegia el principio de integridad territorial, sino que en ocasiones van ligadas a las modificaciones de fronteras (1993: 36)⁷³.

Makinson, por su parte, estima muy complicado proceder a una adecuada armonización de la integridad territorial y el derecho de autodeterminación, puesto que cualquier concepto de esta última implica necesariamente un menoscabo de la primera. Por esta razón, los Pactos de Derechos Humanos colisionan con la Resolución 1514 (XV), lo que provoca una situación de “obstrucción semántica” en la que “resulta lógicamente imposible conferir a los términos clave implicados un significado que otorgue coherencia a los textos y, a la vez, guarde alguna semejanza con el uso corriente” (1988: 75-76). Los Estados han preferido no definir los conceptos de pueblo y de autodeterminación, insistiendo en cambio en que sus ciudadanos constituyen un ejemplo paradigmático de pueblo único e indivisible (1988: 76). Su posición privilegiada en el ordenamiento internacional, del que representan los genuinos sujetos, les permite estos excesos hermenéuticos. Sin embargo, existe una posibilidad adicional que consiste en mantener una concepción descafeinada de autodeterminación en la que la secesión no tenga cabida o se reserve para casos excepcionales⁷⁴, tal y como

⁷³ Han señalado también la relación existente entre el derecho de autodeterminación de los pueblos y la garantía de la paz a nivel internacional, entre otros, Mancini (1985: 54), Esterbauer (1985: 94), Beran (1988: 319 –aunque este autor se refiere específicamente a la legalización de la secesión–), Thornberry (1994: 177), Rosas (1995: 79), Philpott (1995: 385) y Anaya (1996: 78).

⁷⁴ Un concepto tan diluido de autodeterminación permite a Recalde, por ejemplo, afirmar que la Constitución española reconoce un derecho de autodeterminación limitada cuyo ejercicio dio lugar al sistema autonómico (1985: 187).

propugnaban tantos autores sobre la base de las Resoluciones 1514 (XV) y 2625 (XXV). De esta manera, dirá Makinson, se pretende salvar la contradicción existente entre los pronunciamientos de la Asamblea General de Naciones Unidas y los Pactos de 1966 (1988: 76). Sin embargo, “esta reinterpretación radical del concepto clave, la *autodeterminación*, difiere con creces de lo que pretendían quienes votaron los Pactos de 1966” (1988: 76).

A juicio de Summers, la regulación de la autodeterminación se halla “sujeta a dos tipos diferentes de estándares de legitimidad: los que se derivan del nacionalismo y los que establece el Derecho internacional positivo” (2005: 329). Esta legitimidad dual plantea problemas a la hora de elaborar las normas de Derecho internacional sobre la materia. Un ejemplo es la dificultad que surge al tratar de armonizar el carácter universal de la autodeterminación (nacionalismo) con su reconocimiento restringido a categorías determinadas de grupos (Derecho positivo). La solución que propone Summers consiste en compensar la autodeterminación con otros principios que la limitan, lo que Emerson ha llamado el caso de la “letra grande” y de la “letra pequeña” (1971: 459). “La *letra grande* equivale al reconocimiento de la autodeterminación a todos los pueblos (...), a la vez que se matiza, normalmente en otra disposición, con la *letra pequeña*. De este modo, aunque los instrumentos internacionales traten de restringir la autodeterminación, la reconocen de forma ilimitada” (Summers 2005: 333). Se puede observar este contrapeso entre el principio de integridad territorial y el derecho de autodeterminación en las Resoluciones 1514 (XV), 2625 (XXV) y en los Pactos de 1966, donde, pese a no aparecer explícitamente, puede inferirse de los trabajos preparatorios (2005: 334) –extremo este último que no compartimos–.

En opinión de Summers, el intento de equilibrar la autodeterminación con otros principios, como el de integridad territorial de los Estados, origina dos problemas: uno de legitimidad y otro de conflicto entre nacionalismos (2005: 335-336). Por lo que se refiere al primero, la redacción contradictoria de los instrumentos internacionales en los que aparece la autodeterminación conduce a minar su legitimidad, puesto que denotan arbitrariedad y falta de coherencia, dos elementos inaceptables en un texto normativo. Con respecto al segundo problema, podría decirse que el principio de integridad territorial de los Estados no resulta neutro desde un punto de vista nacionalista, por lo que en lugar de equilibrar principios pudiera ser que estuviésemos enfrentando nacionalismos opuestos, con un resultado más político que jurídico.

A esta conmixti3n entre aspectos pol3ticos y jur3dicos ya se hab3a referido De Obieta al tratar del sujeto del derecho de autodeterminaci3n. El jurista vasco propon3a como soluci3n otorgar prioridad a los Pactos de Derechos Humanos, en los que predomina el elemento jur3dico, debido a su rango jer3rquico superior: se trata de tratados internacionales vinculantes para los Estados signatarios desde el momento de su ratificaci3n. En cambio, las Resoluciones de la Asamblea General constituyen meras declaraciones pol3ticas de un 3rgano que en ning3n caso se encuentra habilitado para interpretar los Pactos de 1966⁷⁵. Aunque los Estados que elaboren unos y otros sean los mismos, De Obieta aclara que “toda persona, y m3s a3n las jur3dicas como son los Estados, revisten siempre diversas virtualidades y (...) conforme a ellas pueden acomodarse sin dificultad a la naturaleza del documento que vayan a suscribir. No obsta que en un documento pol3tico hayan tomado los Estados una determinada postura, m3s o menos coyuntural e imprecisa, para que a la vez procuren cuidadosamente afinar al m3ximo los conceptos cuando se trata de un documento jur3dico que, a diferencia del anterior, va a producir necesariamente derechos y deberes rec3procos” (1985: 59). Si se confiere prioridad a los Pactos sobre las Resoluciones de la Asamblea General, triunfa el aspecto jur3dico sobre el pol3tico, es decir, la autodeterminaci3n –incluida la posibilidad de secesi3n– sobre el principio de integridad territorial de los Estados. Ello conduce a J3uregui a reclamar la necesidad de que el Derecho internacional establezca “procedimientos (...) para la resoluci3n de las disputas derivadas de la reclamaci3n del derecho de autodeterminaci3n” con el fin de evitar que “los grupos dominantes act3en con impunidad, denegando a las minor3as el desarrollo de su identidad propia” (1997: 118). La norma general que ha de guiar el desarrollo de estos criterios internacionales debe consistir en la subordinaci3n de la integridad territorial de los Estados al derecho de autodeterminaci3n de los pueblos (1997: 118). As3 se conseguir3 que, verdaderamente, el Derecho se convierta, como postulaba Ferrajoli (2004), en la ley del m3s d3bil.

Por 3ltimo, quisi3ramos apuntar que ni la distinc3n entre la autodeterminaci3n pol3tica y la autodeterminaci3n jur3dica (Summers 2005: 328), propuesta por algunos

⁷⁵ M3xime si tenemos en cuenta que, como subraya De Obieta, el juego de las mayor3as y la influencia de los intereses pol3ticos han llevado a la Asamblea General a adoptar “resoluciones contradictorias que no respetan su propia interpretaci3n (...). Su valor, por consiguiente, para interpretar un principio jur3dico como es el de la autodeterminaci3n es nulo y, como manifestaci3n de una incipiente pr3ctica estatal en esta materia, muy escaso. A lo m3s, podr3a servir de exponente visible de las preocupaciones e intereses de la Asamblea General en una 3poca determinada de la vida pol3tica internacional” (1985: 57).

autores, ni el hecho de que el ordenamiento internacional sea un producto estatal que, en consecuencia, no puede ir contra los intereses de sus creadores nos parecen razones suficientes para dejar de criticar la pobre regulación internacional que existe en materia autodeterminista –no digamos ya a nivel estatal, asunto que trataremos en capítulos posteriores–. Quizá se deba principalmente a la misma idiosincrasia del Derecho internacional, demasiado marcado por el modelo *westfaliano* de Estados soberanos e independientes, pero lo cierto es que un Derecho internacional moderno y acorde con los derechos humanos debiera privilegiar, con carácter general, el derecho de autodeterminación de los pueblos sobre el principio de integridad territorial de los Estados. Si se han venido reconociendo otros sujetos en este ordenamiento, como los pueblos y los mismos individuos, parece obligado que se confieran efectos reales a ese postulado teórico. Igual que hoy en día no nos parece correcto que un Estado atente contra la libertad de sus ciudadanos alegando razones de supervivencia y estabilidad, seguramente las generaciones venideras entenderán que la libertad de los pueblos no puede subordinarse a la intangibilidad de las fronteras estatales. De otro modo, podríamos desembocar en una situación en la que “la política de fuerza de algunos Estados” reduzca “el Derecho internacional, incluso el codificado, a una farsa” (Esterbauer 1985: 98).

3. EL CARÁCTER COLECTIVO DEL DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN

Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.

Los nadies, los ningunos, los ninguneados (...).

Que no son, aunque sean.

Que no hablan idiomas, sino dialectos.

Que no profesan religiones, sino supersticiones.

Que no hacen arte, sino artesanía.

Que no practican cultura, sino folklore.

Que no son seres humanos, sino recursos humanos.

Eduardo Galeano, *El libro de los abrazos*

3.1 El contexto del debate acerca de los derechos colectivos

El debate sobre los derechos colectivos ha cobrado gran importancia académica en los últimos años de la mano de tendencias y movimientos ideológicos bastante heterogéneos, entre los que cabe citar el nacionalismo, el multiculturalismo, el comunitarismo, la política de la diferencia, la del reconocimiento y la de la identidad. Pese a la diversidad de estas teorías, Rodríguez Abascal ha subrayado su común rechazo hacia el liberalismo, el marxismo y, en general, el “proyecto político universalista de la modernidad” (2002: 410). Las diatribas más acerbas tienen como objeto el liberalismo político clásico, cuyos instrumentos, ciegos a las diferencias sociales, resultan incapaces de proporcionar un trato igualitario a sus ciudadanos plurales.

Según ha apuntado García Inda, el debate sobre los derechos de grupo se halla condicionado por dos factores: la dicotomía individualidad/socialidad y la crisis del Estado-nación (2008: 77-79). Con respecto al primero, debemos señalar que la tensión entre los derechos de los individuos y de los grupos constituye una variante de la polémica individuo *versus* comunidad, objetivada en el debate clásico que enfrenta a liberales y comunitaristas⁷⁶. El origen de la discusión se halla en la doctrina anglosajona

⁷⁶ Quisiéramos ya apuntar en estas páginas iniciales que, en realidad, la controversia entre liberales y comunitaristas es una discusión que se produce dentro del liberalismo entre versiones diferentes del

de los años setenta y ochenta del siglo XX. Tras la publicación de la obra *A Theory of Justice* de Rawls en 1971, que ha sido considerada la “expresión paradigmática de la teoría liberal contemporánea” (Mulhall y Swift 1996: 15), varios autores reaccionan y exponen sus críticas a la *teoría de la justicia como equidad*: Sandel (2000) –quien acuñó el término “comunitarismo” (Mulhall y Swift 1996: 73)–, MacIntyre (1987), Taylor (1996a) y Walzer (1993) constituyen los máximos exponentes del movimiento comunitarista, si es que cabe etiquetar de manera uniforme a autores que presentan tantas diferencias, inclusive el propio concepto de comunidad (Mulhall y Swift 1996: 218).

Básicamente, la crítica comunitarista al liberalismo cuestiona la prioridad que éste concede al individuo sobre la comunidad, al ser el individualismo uno de los rasgos que caracterizan el liberalismo clásico de Locke, Kant o J.S. Mill. Como reacción a las invectivas, los liberales, incluido Rawls en *Political Liberalism*, matizaron sus posiciones iniciales y así aparecen teorías intermedias de difícil clasificación: Kymlicka se autodefine liberal (1996a: 14) –“moderadamente liberal”, a juicio de López Calera (2000: 59)–, pero defiende la atribución de ciertos derechos de manera no universal e, incluso, colectiva: derechos de las minorías etno-nacionales; Raz, por su parte, asegura que los bienes colectivos coadyuvan necesariamente al logro de la libertad individual, no pudiendo existir un derecho individual sobre un bien colectivo –extremo que ilustra con el ejemplo de la autodeterminación palestina– (1986: 207-208); igualmente, MacCormick incide en el valor de la autonomía individual como justificación de los derechos colectivos, al entender que los individuos son sujetos contextuales y que únicamente en el seno de una sociedad autónoma podrán aprender y gozar de tal rasgo (1994: 67); Taylor, por su parte, considera que “la libertad y la diversidad individual sólo puede desarrollarse en una sociedad en la que se reconozca globalmente su valor” (1990: 122); y Young también ha defendido la atribución de derechos a los grupos desfavorecidos, especialmente derechos de representación política, bajo la bandera de la “ciudadanía diferenciada” (2000).

mismo [García Inda (2001: 22), Lacasta-Zabalza (2002: 81)]. De igual manera, y como en tantas otras oposiciones conceptuales que se dan en la Filosofía Política, las situaciones extremas únicamente son posibles a nivel teórico, no hallándose modelos acendrados en la realidad. De hecho, el enfrentamiento entre ambos paradigmas presenta una dimensión trágica –en el sentido que los griegos conferían a este término–: el *pareiron* o entretejimiento de razones es lo único que evitará el temido final; la *hybris* o abuso de la posición particular –razonable y bien construida, pero incompatible con su antagonista en estado puro– conduce necesariamente a la fatalidad.

Decíamos al inicio de este capítulo que dos elementos condicionaban el debate sobre los derechos colectivos. El segundo de ellos consiste en la crisis del modelo de Estado-nación homogéneo, sometido a los ataques externos de la globalización económica e internos de las reivindicaciones nacionalistas y etnicistas⁷⁷.

Como ha advertido Jáuregui, no deben confundirse los conceptos de Estado y Estado nacional (1997: 56), donde el primero corresponde al género y el segundo, a la especie. Por Estado se entiende “la comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (...) reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima”⁷⁸ (Weber 1984: 83), mientras que el término Estado-nación se reserva para la “unidad político-territorial [Estado] cuyas fronteras coinciden con la distribución” geográfica “de un grupo nacional” (Jáuregui 1997: 57). El Estado-nación supone la culminación del principio de las nacionalidades, al que ya hicimos referencia en el capítulo anterior.

Uno de los rasgos que caracterizan al Estado nacional es la “capacidad para mantener su *auctoritas* dentro de un territorio y un sentimiento uniforme de solidaridad nacional” (Jáuregui 1997: 57). Ello se consigue con el establecimiento de una legislación uniforme, una administración centralizada, una cultura nacional compartida y un poder único (Villoro 1998: 26) sobre una sociedad cuyos miembros pasan a considerarse iguales en virtud de la ficción de la ciudadanía⁷⁹. Por consiguiente, el Estado-nación impone la uniformidad cultural, aspecto que ha sido contestado por diferentes grupos que reclaman el derecho a una identidad específica⁸⁰.

⁷⁷ Vide Jáuregui (1986: 198), García Inda (2001: 25-27) y Smith (2004: 152).

⁷⁸ Otra definición clásica es la de Kelsen, quien caracteriza al Estado como una comunidad social constituida mediante un orden jurídico coactivo relativamente centralizado y compuesta por tres elementos: la población, el territorio y el poder estatales (2007: 292).

⁷⁹ La ciudadanía constituyó el recurso teórico necesario para poner fin a los privilegios estamentales del Antiguo Régimen: se creó un estatuto único que, haciendo abstracción de las diferencias y atributos diversos de los individuos, los colocaba en una posición igualitaria ante la ley. Semejante ficción entraña ciertos peligros que pueden conducir a la exclusión social, como ha señalado De Lucas (1994: 43-45): mediante la identificación exclusiva del hombre con el individuo y del individuo con el burgués –restricción de clase–, a través de la proyección del modelo de sociedad patriarcal en la atribución de los derechos –discriminación de género– o con la identificación entre ciudadanía y nacionalidad –se limita el alcance universal de los derechos–. Paradójicamente, la ciudadanía ha transmutado en época contemporánea y, de recurso teórico revolucionario, ha pasado a elemento discriminatorio y de diferenciación social que configura una nueva sociedad estamental (De Julios-Campuzano 2004: 308).

⁸⁰ Ese deseo de diferenciarnos se exagera con el fenómeno de la globalización, que ha impuesto una homegeneidad cultural mundial por encima de las fronteras de los Estados nacionales. Scartezini ha señalado que “la técnica y la ideología euroamericanas han uniformado el mundo como nunca antes (...). Y precisamente porque las grandes diferencias quedan desdibujadas (...), en este universo que cada vez habla más y únicamente en inglés y donde todo el mundo ve las mismas películas de Hollywood (...)

Tal y como apunta García Inda, parece que nos hallamos en la era de la identidad (2001: 25)⁸¹. La afirmación de nuestro ser particular y diferente con respecto a los

estalla un rabioso deseo de distinguirse y separarse (...). En un universo homologado donde toda diferencia queda abolida en la perspectiva de una entropía generalizada, la carrera hacia la diferencia se convierte en una forma de buscar sangre nueva y un nuevo sentido para nuestros actos y nuestra identidad” (1996: 31-32). En opinión de Berlin, “un idioma universal, no sólo con finalidades de aprendizaje o por motivos políticos o de negocios, sino para comunicar emociones, para expresar vidas interiores, no será una cultura universal, sino la muerte de la cultura (...). Si eso llegara a ocurrir, tarde o temprano alguien se rebelaría, alguien reclamaría su espacio (...). La gente (...) se rebelará contra la uniformidad” (cit. en Bea Pérez 2001: 115). En idéntico sentido se expresaba Otegi: “el día en que en Lekeitio, en Zubieta, se coma en hamburgueserías, se oiga música rock americana y todo el mundo vista ropa americana y deje de hablar su lengua para hablar inglés, y todo el mundo esté, en vez de (...) contemplando los montes, funcionando con Internet, (...) será un mundo tan aburrido, tan aburrido que no merecerá la pena vivir” (cit. en Medem 2003: 433). En el fondo, lo que encierran estos testimonios es una conformidad con el principio ético y estético del “Valor Intrínseco de la Pluralidad del Ser”, según lo denominó Moulines, y que consiste en valorar positivamente la diversidad de los organismos. Aceptado este principio, únicamente se justificará la destrucción de una entidad sobre la base de la evitación de un daño o de la promoción de un bien superior; fuera de estos supuestos, no cabe poner fin a la existencia de las cosas, aunque su presencia moleste o incomode (2001: 44).

⁸¹ Según ha señalado Hobsbawm, la actual preocupación por la identidad surge en la década de los años sesenta en los Estados Unidos, como respuesta a las transformaciones sociales acaecidas en el tercer cuarto del siglo XX: “los hombres y las mujeres buscan grupos a los que poder pertenecer, con seguridad y para siempre, en un mundo en el que todo lo demás resulta movedizo y cambiante” (1996: 116). La expresión paradigmática de la política de la identidad es la etnicidad, aunque también pueden hallarse otras versiones de la misma como el feminismo post-sufragista o el movimiento gay (1996: 115).

Taylor analiza el discurso identitario vertebrándolo en dos ejes (1996b: 13-14). El eje psicológico considera que la identidad es lo que sitúa a cada uno en el mundo moral –identidad como horizonte moral– (1996b: 11). Por su parte, el eje socio-político entiende que la identidad consiste en aquello que el individuo asume como propio, lo que acepta, lo que inventa para autodefinirse, aunque no de manera totalmente arbitraria (1996b: 12-14); en definitiva, las autointerpretaciones interiorizadas por el sujeto de los objetos y situaciones que encuentra en su vida (Mulhall y Swift 1996: 157-158). Y es que “el individuo participa en la definición de su identidad, (...) negocia con su entorno, pero no dispone de su plena voluntad” (Taylor 1996b: 13). Ello explica por qué el discurso sobre la identidad se encuentra necesariamente vinculado al discurso del reconocimiento: “el individuo tiene necesidad, para ser él mismo, de ser reconocido” por otros (1996b: 13).

Además, y como ya apuntaran Tamir (1993a: 33) o MacCormick (1994: 67), los seres humanos somos “sujetos contextuales” y nos identificamos a menudo por nuestras relaciones de grupo. En este sentido, Hobsbawm subraya que la identificación colectiva consiste en “otorgar prioridad a una identificación determinada sobre todas las demás, puesto que en la práctica (...) somos seres multidimensionales” (1994: 5). Entre las variadas facetas que componen nuestra identidad –familiar, profesional, educativa, deportiva, artística, etcétera–, la mayoría de las personas otorga preeminencia a la nacional. Como en el seno de los Estados modernos no existe homogeneidad entre sus miembros, razones de índole pragmática exigen una labor de uniformización social para fortalecer los vínculos que mantienen unidos a los ciudadanos en torno a la institución nacional: la viabilidad estatal requiere un sentimiento común de pertenencia que sólo la nación puede despertar. En el contexto nacional se asume que “los miembros del grupo tienen (...) más en común entre sí que con los miembros de otros grupos” (1994: 9), por lo que en ocasiones la definición de su identidad colectiva se realiza de manera negativa, por oposición a los *otros*. Son ellos los que otorgan sentido a la propia identidad –“*nosotros* nos reconocemos como *nosotros* porque somos diferentes a *ellos*. Si no existiera un *ellos* del que diferenciarnos, no tendríamos que preguntarnos quiénes somos *nosotros*” (Hobsbawm 1996: 117)–, hasta el punto de recurrir a la polarización de las relaciones del grupo con los extraños como estrategia para convencer a los miembros del colectivo de la necesidad de defenderlo frente a los ataques foráneos (Hobsbawm 1994: 10). Los “enemigos externos” más temibles del momento son los terroristas internacionales –Al Qaeda, particularmente– y los inmigrantes. En el caso concreto de estos últimos, y como ya hemos señalado en otra ocasión (Payero 2013a: 165), uno de los factores que explican la política represiva de extranjería es la aptitud que el discurso chovinista demuestra para cohesionar a los

demás sujetos se ha convertido en la preocupación fundamental de la teoría política desde la segunda mitad del siglo pasado. El papel que juega el grupo conformando la identidad del individuo es destacado, entre otros, por MacCormick, quien afirma que “nuestro sentido de personalidad e identidad individual deriva de un contexto social. Nos definimos basándonos en la familia, comunidad local, nación, ciudadanía, afiliación religiosa, educación, empleo, trabajo comunitario, etcétera (...). La individualidad humana presupone la existencia social” (1990: 200). De ahí que se reclamen derechos para los grupos en los que los individuos participan.

Rodríguez Abascal ha señalado los factores sociales que contribuyeron a suscitar el interés de la doctrina anglosajona –en la que se gestó el debate– por los grupos y sus derechos: los movimientos sociales surgidos en los años sesenta y setenta exigiendo “medidas políticas diferenciadas para grupos específicos de personas” (2002: 412), tales como los negros, las mujeres, los hispanos, los indios o los esquimales, la influencia del proceso descolonizador en Occidente, el interés de algunos grupos políticos en sustituir la lucha de clases por la lucha cultural, el impacto que supuso la muerte de Martin Luther King para el movimiento en defensa de los derechos civiles en los Estados Unidos y, más recientemente, las reivindicaciones de los grupos feministas y homosexuales. En el derecho continental y, más concretamente, en España la importación del debate⁸² –aunque tardía– se ha producido vinculada generalmente a las reivindicaciones de las naciones sin Estado⁸³. Al ser hoy en día la pluralidad cultural una realidad en Europa, también se conectan los derechos colectivos con las necesidades de los inmigrantes y de las minorías culturales y estructurales que conviven en nuestras sociedades.

ciudadanos en torno a su comunidad política, evitando así que se fragmente. No obstante, y como luego se verá, es posible articular la identidad nacional sobre otros parámetros menos exclusivistas.

⁸² Como trabajos de referencia en lengua castellana, podemos citar los de Cruz Parceros (1998), López Calera (2000; 2002; 2004) o García Inda (2001; 2008), así como la obra colectiva coordinada por Ansuátegui Roig (2001).

⁸³ En este sentido, resulta sumamente ilustrativa para el tema que nos ocupa la acusación que lanza Lacasta-Zabalza contra la tradición patria que se ocupa de los derechos colectivos: su objetivo es negar el derecho de autodeterminación a las nacionalidades de la periferia (2002: 82). De ahí que hagan tanto hincapié en las dificultades que acompañan a la tarea de determinar el sujeto llamado a autodeterminarse: el pueblo. Sin embargo, para el navarro el sistema constitucional español ya ha resuelto el entuerto: el *demos* vasco, catalán o gallego sería el mismo que actualmente participa en las elecciones autonómicas de cada uno de esos territorios.

3.2 Problemas teóricos que plantea la categoría de los derechos colectivos

Resulta habitual incluir la autodeterminación de los pueblos dentro de la categoría de los derechos colectivos o derechos de grupo⁸⁴. Sin embargo, semejante afirmación, lejos de aclarar gran cosa, no hace sino plantearnos multitud de interrogantes, particularmente qué se entiende por *derechos colectivos*.

El concepto de derechos colectivos plantea problemas a quienes se ocupan de su estudio y, así, se pueden distinguir las posturas más variadas: desde aquellos que niegan la existencia de los derechos colectivos, hasta los que estiman que los entes colectivos son acreedores de derechos distintos y aun superiores a los de los individuos, pasando por otros que consideran que los derechos colectivos existen en la realidad jurídico-política, mas no constituyen una óptima opción legislativa, siendo preferible conceder derechos a los individuos o incluso no recurrir a la estrategia de los derechos en absoluto, mientras que determinados autores opinan que ciertas exigencias de la vida

⁸⁴ Vide Dinstein (1976: 105), Van Dyke (1982: 25-26), De Obieta (1985: 96-101), Recalde (1985: 186; 1990: 39), Raz (1986: 207), Crawford (1988a: 59; 1988b: 165), Réaume (1988: 17), Triggs (1988: 144), Buchanan (1989: 854; 2013: 139 –aunque en este último trabajo habla específicamente del derecho de secesión–), George (1993: 510), Rosas (1995: 82), Anaya (1996: 77), MacCormick (1996: 43), Jáuregui (1997: 92), Moore (1998a: 2), García Inda (2001: 78-79) y Ferrajoli (2007a: 723; 2007b: 573), entre otros.

Sin embargo, algunos autores caracterizan el derecho o principio de autodeterminación con un carácter individual, como Ronen (1979: 8, 53, 59), Tamir (1993a; 1993b), Philpott (1995: 369) o Rodríguez-Toubes (2001: 289), pese a que su ejercicio pleno requiera la presencia del grupo nacional (Tamir 1993a: 43, 73). En respuesta a estos académicos –y refiriéndose específicamente al derecho de secesión, aunque se puedan extender sus reflexiones al derecho de autodeterminación en general–, Buchanan ha señalado que concebir los derechos colectivos como un conjunto de derechos individuales resulta insuficiente para dar cuenta de la realidad colectiva a la que nos referimos. Y pone el ejemplo del “derecho de anulación” que si se reduce a “un conjunto de derechos individuales a participar en la decisión sobre la secesión” no consigue “explicar en detalle el contenido de la decisión en la que el individuo tiene derecho a participar sin referirse de nuevo al grupo. Esto es así porque lo que se decide en el proceso en el que participa el individuo es si el grupo (no el individuo) debería romper sus vínculos con el Estado, apartar el territorio de la jurisdicción del Estado y luego establecer su Estado propio (o unirse a otro distinto)”. Y continúa: “si un derecho individual es aquel que (al menos si existen acuerdos internacionales adecuados de adjudicación y ejecución) puede ser ejercido independientemente por un individuo, entonces el derecho de secesión (...) no es un derecho individual. Su ejercicio requiere una acción colectiva, a pesar de que podamos hablar de derechos individuales de los miembros del grupo a participar en dicha acción colectiva” (2013: 141). Igualmente, Van Dyke rechaza la configuración individual del derecho de autodeterminación. A su juicio, del hecho de que el interés individual resulte básico en este derecho, no se deriva que sus titulares sean los individuos. Y es que “a veces un interés individual puede ser mejor atendido mediante la concesión del derecho correspondiente a un grupo, siendo este el caso de la autodeterminación” (1982: 26).

Por su parte, Gros Espiell considera que este derecho permite superar “la clásica dicotomía entre derechos individuales y derechos colectivos” (1985: 16), al ser a la vez un derecho de la persona humana y un derecho de los pueblos (1976: 55-56): “un mismo derecho puede, al mismo tiempo, constituir el objeto de un derecho individual y de un derecho cuyo titular sea un sujeto colectivo” (1985: 16).

social no pueden ser atendidas adecuadamente si no se otorgan derechos a los grupos en los que los seres humanos se hallan integrados, si bien tales derechos deben encontrarse al servicio de la autonomía individual. Galenkamp, por ejemplo, agrupa en cuatro las distintas concepciones sobre los derechos colectivos (1998: 3-5): la primera afirma que los derechos colectivos constituyen la suma o agregado de los derechos individuales (*aggregate view*); la segunda postura, centrada en la dimensión social de los derechos, entiende que los derechos colectivos son aquellos que sólo pueden ser ejercidos en el seno de un grupo, por lo que sus titulares son los individuos en tanto que miembros del mismo (*social origin view*); la tercera concepción estima que los titulares de los derechos colectivos son entes ficticios creados por el derecho, es decir, personas jurídicas sin existencia real (*legal fiction view*); por último, una cuarta perspectiva considera que la ficción legal se corresponde con un ente real cuya existencia precede al derecho (*reality view*).

Entre todo este pandemónium de posiciones, lo que sí parece una constante es la sospecha y el recelo que despiertan los derechos colectivos, cuando no un manifiesto rechazo. Las posturas más extremas de la Academia abominan completamente de su uso⁸⁵, pero aun quienes pretenden construir una teoría de los derechos colectivos se sienten forzados a justificar su interés por el tema y a matizar sus posiciones al respecto⁸⁶. Dos son las razones que explican por qué esta sospecha se cierne sobre los derechos colectivos: el imperio del individualismo y la ambigüedad en el uso del término *derechos colectivos*. Analicemos ambas brevemente.

Por lo que respecta a la primera, debemos subrayar que nuestra sociedad es hija de la tradición política liberal, de la cual el individualismo constituye un rasgo definitorio. Si bien la Antigüedad se caracterizó por el predominio del modelo aristotélico u organicista, en época Moderna, se produjo una auténtica “revolución copernicana” en el

⁸⁵ J. Pérez Royo, desde los postulados de la tesis de la voluntad, hace depender la existencia misma del sistema democrático de la titularidad individual de los derechos, finalizando con una sentencia apocalíptica: “los derechos colectivos, jurídicamente, son un disparate. Políticamente, son la antesala de la barbarie” (1998). Para Farrell, “los derechos comunitarios son disfraces que encubren la restricción de los derechos individuales de” quienes “no integran el grupo protegido” (1995: 90). Savater, por su parte, niega que puedan existir derechos “humanos” colectivos, pero admite la titularidad grupal de otro tipo de derechos (1998), postura que también comparte Pérez Luño, para quien “hablar de *derechos colectivos* implica, en términos de un uso riguroso del lenguaje de los derechos, un sinsentido peraltado” (2001: 266).

⁸⁶ Un claro ejemplo lo constituye López Calera, quien comienza su *¿Hay derechos colectivos?* con las siguientes palabras: “debo *confesar* que no están dentro de mis preferencias éticas e ideológicas los fenómenos colectivistas de naturaleza política y jurídica” –la cursiva es nuestra–. Y añade poco después: “soy muy amante de mi libertad y no me gusta colocarla en riesgos innecesarios” (2000: 9).

ámbito jurídico-moral al pasar del código de los deberes al de los derechos. La filosofía que hizo “del individuo y no de la sociedad el punto de partida para la construcción de una doctrina de la moral y del derecho” (Bobbio 1991e: 105-106) es el iusnaturalismo. Fruto del mismo será la teoría de los derechos naturales de Locke, la cual presupone una visión individualista de la sociedad y del Estado: en clara oposición al organicismo anterior –donde la sociedad era concebida como un todo, siendo el todo superior a las partes– el individualismo dirá que el sujeto singular posee valor en sí mismo y que lo colectivo, creación artificial del individuo –también el Estado– se encuentra a su servicio, y no al revés. Las actuales concepciones de los derechos humanos beben necesariamente de esta idea lockeana. En consecuencia, “la hegemonía ideológica del individualismo” –que se ha quedado sin alternativas “tras el fracaso del socialismo real” (López Calera 2000: 13, 18)– no constituye el marco propicio para hablar de derechos colectivos, los cuales suelen interpretarse como una posible, o segura, amenaza para los derechos individuales.

Sin embargo, como López Calera matiza, las paradojas y contradicciones acechan al individualismo (2000: 13-33). La primera y principal es que para fundamentar el orden social se acude a la figura del *pactum societatis*, mediante el cual los individuos deciden constituir el ente colectivo por excelencia, el Estado (2000: 16, 22), para así disfrutar y ejercer sus naturales derechos sin intromisiones de terceros. La segunda paradoja consiste en la invención de la nación, fenómeno que suele fecharse convencionalmente en 1789, año de la Revolución francesa. La libertad e igualdad proclamadas por el liberalismo se desarrollan de manera más idónea en el ámbito nacional. En este sentido, J.S. Mill afirmaba que “en un país que se compone de diferentes nacionalidades, la existencia de las instituciones libres linda con lo imposible” (1987: 281). El derecho colectivo a la soberanía o al autogobierno resultó ser el complemento necesario para implementar los derechos individuales⁸⁷.

Cuando el individualismo se enfrenta al reto planteado por el multiculturalismo⁸⁸, afloran igualmente las contradicciones en su seno (López Calera 2000: 25-30). Las

⁸⁷ Jáuregui resume estas dos paradojas del individualismo de manera concluyente: “no cabe titularidad y ejercicio de derecho individual alguno sin un reconocimiento previo y expreso de un titular colectivo, el estado nacional, y un derecho colectivo, la soberanía nacional o popular” (2001: 49).

⁸⁸ Resulta muy complicado definir el concepto de *multiculturalismo*, al ser un término revestido de gran ambigüedad. Determinados autores se refieren a la sociedad multicultural como aquella en la que conviven varios grupos con códigos culturales diferentes, es decir, emplean el vocablo como sinónimo de pluralismo o diversidad cultural [Kymlicka (1996a: 25), De Lucas (1998: 227)]; por el contrario, hay

sociedades actuales no son homogéneas, sino que presentan una diversidad cultural amplia⁸⁹: junto a la cultura mayoritaria, conviven en los Estados multiculturales diferentes minorías nacionales (Estados multinacionales), así como grupos de inmigrantes (Estados pluriétnicos) y colectivos de población “transversales” a los anteriores que sufren algún tipo de “desventaja estructural”: gays y lesbianas, mujeres, ancianos, discapacitados, personas en riesgo de exclusión social, etcétera (Rodríguez Abascal 2002: 413-414).

Las *minorías nacionales* son “culturas históricamente asentadas, territorialmente concentradas y con formas previas de autogobierno, cuyo territorio ha sido incorporado a un Estado más amplio” de manera “normalmente involuntaria, debido a la colonización, la conquista o la transferencia de territorio entre poderes imperiales”, sin perjuicio de que algunas veces se haya producido en virtud de la “federación voluntaria” (Kymlicka 1996b: 13). Reclaman derechos especiales de autogobierno, que se traducen habitualmente en la delegación de competencias del Estado a favor de unidades políticas inferiores donde la minoría nacional constituye una mayoría (1996a: 51). Un ejemplo sería el modelo autonómico que consagra la Constitución española de 1978.

quienes consideran que el multiculturalismo no es –o puede no serlo– un hecho fáctico, sino una política cultural determinada dirigida a preservar y fomentar cualquier rasgo étnico, aunque contradiga los principios de la sociedad liberal democrática en que se aplique (Sartori 2001). La diferencia estriba en el plano que se toma como referencia: fáctico, en un caso, y normativo, en el otro. En este trabajo, emplearemos el concepto de multiculturalismo en el primer sentido, como una situación que acontece en aquellas sociedades donde coexisten grupos culturales diversos. Así, lejos de ser incompatible con el Estado liberal, le plantea desafíos jurídicos de integración y reconocimiento de identidades plurales.

⁸⁹ Al hablar de la diversidad cultural de las sociedades occidentales, Kymlicka (1996a, 1996b) se centra en dos grupos: las minorías nacionales y los inmigrantes (grupos étnicos). Excluye expresamente a los “grupos sociales no étnicos” en situación de desventaja estructural y que, especialmente en los Estados Unidos, suelen englobarse bajo la etiqueta del multiculturalismo (1996a: 35). En su opinión, pese a las analogías que puedan hallarse entre los tres tipos de colectivos, resulta más conveniente un tratamiento separado de los mismos para que ninguno “acabe siendo invisible” (1996a: 37). De hecho, achaca a Young, una de las partidarias de la “política de la diferencia”, el que en su afán por reivindicar los derechos de los “nuevos movimientos sociales”, relegue a un segundo plano las demandas de los grupos nacionales. El Estado multicultural que estudia Kymlicka es aquel compuesto por diferentes naciones (Estado multinacional) y/o por personas que han emigrado desde naciones diversas (Estado poliétnico), por lo que maneja una acepción del término “cultura” equivalente a “nación” o “pueblo” (1996a: 36). En España, De Lucas sigue una clasificación dúplice similar al referirse al pluralismo cultural (1998: 223, 239-240).

Requejo Coll, por su parte, clasifica a los movimientos del pluralismo cultural –minorías nacionales, pueblos indígenas, inmigrantes y movimientos centrados en un solo tema (grupos feministas, ecologistas, etcétera)– con base en cinco criterios diferenciadores: temporalidad de sus reivindicaciones, territorialidad, objetivos políticos y exigencia o no de representación política en las instituciones democráticas del Estado y de medidas de autogobierno. Su conclusión es que para las minorías nacionales y los pueblos indígenas sería “relevante la discusión sobre el federalismo como posible modelo de articulación política”, al compartir los “criterios de territorialidad y de autogobierno” (1996: 95-96).

Por su parte, los *inmigrantes* buscan la integración en la sociedad de acogida, con lo que sus reivindicaciones no adoptan la forma nacionalista anterior, sino que exigen que el mantenimiento de determinadas prácticas culturales no “obstaculice su éxito en las instituciones económicas y políticas de la sociedad dominante”: lo que Kymlicka denomina “derechos poliétnicos” (1996a: 53).

Los grupos que sufren algún tipo de *desventaja sistémica* denuncian la escasa representatividad de las democracias occidentales⁹⁰, donde los colectivos desfavorecidos se hallan imposibilitados para participar decisivamente en el proceso de toma de decisiones. En respuesta a “algunas desventajas o barreras sistémicas presentes en el proceso político”, que condenan al grupo marginado a la inferioridad representativa, se reclaman unos “derechos especiales de representación” que, a modo de medidas de acción positiva, corrijan las deficiencias del sistema: los ejemplos citados por Kymlicka son la imposición de cuotas destinadas a mujeres, discapacitados, miembros de minorías étnicas, etcétera, en las listas electorales y la reserva de un número de escaños en las diversas asambleas legislativas para los integrantes de esos colectivos tradicionalmente discriminados⁹¹ (1996a: 54).

⁹⁰ En los últimos tiempos se ha reabierto el debate público sobre la representatividad en nuestras democracias occidentales de la mano del Movimiento 15-M. Sin embargo, la preocupación no es nueva, sino que puede señalarse el final de la década de los sesenta como origen de la discusión. La revuelta parisina de mayo de 1968 y las protestas contra la guerra de Vietnam en Estados Unidos llevaron a pacifistas y ecologistas a denunciar las profundas deficiencias de tipo democrático que aquejaban al Estado del bienestar, así como la destrucción del planeta que el sistema capitalista, en busca de una producción siempre creciente, estaba perpetrando. Por lo que respecta a las críticas frente al Estado social de Derecho, se subraya tanto la escasa participación de los ciudadanos, a quienes sólo se les pregunta su parecer una vez cada cuatro años, como la reducida representatividad de los gobernantes que, tras resultar elegidos, toman sus decisiones al margen de los deseos del pueblo. Se habla así de una “democracia enferma” (Ramos Pascua 2007a: 128). En el contexto de la guerra de Vietnam, la divergencia de pareceres entre gobierno y ciudadanos era patente, como también sucedió en España cuando la mayoría parlamentaria decidió intervenir militarmente en Irak en 2003 o como acontece en la actualidad con relación a las medidas adoptadas contra la crisis: paralelamente a la reducción del gasto público, los Estados acuden “al rescate” de las entidades financieras –privadas– que lo requieran. En este sentido, los datos aportados en el mes de julio de 2011 por la Autoridad Bancaria Europea (EBA) en las pruebas de resistencia a la banca mostraban que el apoyo estatal a este sector –cuya suma ascendía a 171.295 millones de euros– había sido decisivo para que superase la crisis financiera. Paralelamente, el número de parados y de desahucios no deja de crecer.

⁹¹ Pese a lo dicho en la nota nº 8989, al hablar de los derechos especiales de representación Kymlicka señala como titulares principales a los “grupos sociales no étnicos” (1996a: 53). No obstante, admite la posibilidad de que la representación especial responda, no a una situación de opresión que quiera corregirse, sino a las necesidades del autogobierno: en su opinión, “el derecho al autogobierno de una minoría se vería gravemente debilitado si algún organismo externo pudiese revisar o revocar sus competencias unilateralmente (...). Por tanto, que la minoría nacional tuviese garantizada la representación en todo aquel organismo que pueda interpretar o modificar sus competencias de autogobierno (...) podría considerarse un corolario de dicho autogobierno” (1996a: 54-55). En este caso, los derechos de representación especial compartirían su carácter permanente con los derechos de autogobierno a los que complementan, mientras que cuando la representación especial beneficia a los

Kymlicka engloba estos tres tipos de derechos –de autogobierno, poliétnicos y especiales de representación– bajo el rótulo genérico de los “derechos diferenciados en función del grupo” y advierte que su rasgo común es la no universalidad (se atribuyen con base en la pertenencia a un colectivo determinado), pero no necesariamente el carácter colectivo (1996a: 74): por ejemplo, que los *sijis* porten un turbante con el uniforme de la Policía Montada del Canadá constituye un derecho poliétnico de titularidad y ejercicio individuales. Sin embargo, el objeto de nuestro estudio es más restringido que el de Kymlicka, puesto que nos centraremos en un derecho colectivo de las minorías nacionales: la autodeterminación. Más aún, como luego se verá en el capítulo 5, de él podría predicarse la universalidad.

Por último, en el terreno económico el individualismo ha contribuido a la creación de sujetos colectivos dotados de derechos, lo que nos sitúa ante otra paradoja innegable. Las multinacionales, las sociedades financieras, los *trusts*, los *holdings*... son productos del capitalismo y todos los ordenamientos les reconocen capacidad jurídica y de obrar bajo la forma de la persona jurídica. Más aún, la presente crisis económica nos muestra con una crudeza pavorosa cómo las elites financieras diseñan la política mundial, dictando normas por encima de los Estados que restringen los derechos individuales y deterioran el bienestar de los ciudadanos. Sirvan como muestra de ello los “rescates” impuestos a Grecia, Irlanda o Portugal por la Unión Europea, según los dictados del Fondo Monetario Internacional, una auténtica condena para los ciudadanos que verán reducido a la mínima expresión el Estado social de Derecho.

Decíamos que hablar de derechos colectivos levantaba inmediatas suspicacias por dos razones principales. La primera ya ha sido analizada. La segunda estriba en la falta de claridad en el uso de la expresión *derechos colectivos*. En este sentido, numerosos autores han señalado la enorme ambigüedad conceptual que acompaña al término derechos colectivos y que da lugar a frecuentes imprecisiones y equívocos⁹². En realidad, cualquier concepción sobre los derechos colectivos trae causa del propio concepto de *derecho subjetivo* que se sostenga [seguimos aquí a Cruz Parceró (1998: 98) y García Amado (2001: 179)], término de contornos igualmente difusos.

grupos sociales no étnicos las medidas adoptadas presentan un carácter temporal –en tanto dura la desigualdad–.

⁹² Entre otros, Cruz Parceró (1998: 97), De Lucas (2001: 157), García Amado (2001: 178), Pérez Luño (2001b: 265) y Rodríguez Uribe (2001: 291).

García Inda apunta algunos problemas que entraña la tarea de definir lo que se entiende con la expresión “tener derecho a” (2001: 102-104). En primer lugar, se vuelve necesario delimitar el campo discursivo utilizado, extremo apuntado igualmente por García Amado (2001: 179). El debate se sitúa de este modo en el contexto de otro más amplio: el que enfrenta a iusnaturalistas y iuspositivistas y que ha acompañado a la Filosofía del Derecho a lo largo de toda su historia. Podemos limitar el discurso al ámbito jurídico positivo, de modo que sólo admitamos la existencia de derechos subjetivos *legales*, pero también cabe ampliar el espectro para incluir los denominados derechos *morales* o no jurídicos⁹³. Pesando en nosotros la tradición iuspositivista, y sin que ello suponga negar la utilidad que en determinadas situaciones tiene el recurso a los derechos extra jurídicos⁹⁴, fundamentalmente al hablar de derechos humanos, coincidimos con García Inda cuando asegura que la moral y el derecho “constituyen formas de moralidad diferentes o que conllevan algunas características específicas”, tales como la autoridad de los enunciados normativos jurídicos o los criterios de identificación de uno y otro tipo de derechos (2001: 103). En este trabajo, cuando se hable de derechos subjetivos se hará referencia a un ordenamiento positivo, ya sea nacional o internacional, a menos que expresamente se diga otra cosa.

En segundo lugar, es preciso no confundir los problemas atinentes al concepto de derecho subjetivo con aquellos que se refieren a las razones justificativas de la existencia o titularidad de ese derecho. En este punto, tanto García Inda (2001: 104)

⁹³ El término *derechos morales* es tan caro a la doctrina anglosajona como sospechoso para la continental, pero se ha introducido en nuestra cultura jurídica en virtud del magisterio de Dworkin, principalmente, y ya no resulta extraña su utilización después de que Nino definiese de ese modo los derechos humanos (1989: 42; 1990). *Moral rights* se opone a *legal rights*, mientras que en el Derecho continental es más habitual enfrentar los derechos naturales a los derechos positivos. Derechos morales serían los establecidos por un sistema moral, ya se trate de la moral social o positiva –“el conjunto de normas morales vigentes en un determinado grupo y en un momento histórico concreto” (Atienza 2003: 67)– o de la moral crítica –“los principios morales que se consideran justificados y que cabe utilizar para la crítica de las instituciones sociales vigentes, incluida la moral positiva” (2003: 67)–. Derechos legales, en cambio, serían los creados por un sistema jurídico. Pese a todo, en lengua castellana decir derechos legales suena redundante, mientras que hablar de derechos morales parece inconsistente [Bobbio (1991a: 19-20), Nino (1989: 14; 1990: 310)]. También cabría traducir ambas expresiones por derechos positivos, los que encuentran su origen en el Derecho positivo, y derechos naturales, aquellos que nacen del Derecho natural, respectivamente. Sin embargo, la alusión al Derecho natural, más que solucionar las cosas, parece complicarlas todavía más. Admitiendo los problemas e insuficiencias de cualquiera de estas nomenclaturas –y sin perjuicio de que puedan existir otras alternativas más adecuadas–, en este trabajo hablaremos de derechos positivos, por un lado, y de derechos morales, por otro.

⁹⁴ La admisión de la existencia de derechos morales no implica sostener la obligatoriedad de su consagración jurídica. El reconocimiento legal de un derecho consiste meramente en un acto de voluntad del legislador, lo que no impide que pueda criticarse un ordenamiento jurídico concreto sobre la base de que desconoce exigencias provenientes de la moral social o, incluso, de la moral crítica.

como Cruz Parceró (1998: 96-97) aluden a una clasificación metodológica de Alexy (2007), quien distingue tres tipos de cuestiones a la hora de hablar de derechos subjetivos: normativas, empíricas y analíticas. Las primeras “hacen referencia al fundamento de la posesión o rechazo de los *derechos* por individuos o grupos” (De Páramo 1996: 369) y plantean dos tipos de preguntas: ético-filosóficas y jurídico-dogmáticas. Los problemas ético-filosóficos nos conducen a interrogarnos acerca de las razones por las que, en este caso los grupos, tienen derechos y cuáles serían los mismos; y ello con independencia de la validez de un ordenamiento jurídico positivo (Alexy 2007: 152), extremo en el que se diferencian de los problemas dogmático-jurídicos, esto es, aquellos que orbitan en torno a asuntos tales como si el ordenamiento jurídico X concede derechos a los grupos o si la comunidad Y es titular de un derecho Z. Las cuestiones empíricas aluden al surgimiento de los derechos –colectivos en este caso–, su historia y la función social que desempeñan (2007: 154). Finalmente, las cuestiones analíticas –fundamentales para una teoría estructural de los derechos subjetivos como la de Alexy⁹⁵– derivan del análisis del concepto de derecho y, cuando hablamos de derechos colectivos, la cuestión clave radica en distinguir las nociones de norma y posición jurídica (2007: 155).

Si los derechos subjetivos se entienden como relaciones y posiciones jurídicas, dice Alexy, es posible separar las “razones para los derechos subjetivos, los derechos subjetivos como posiciones y relaciones jurídicas y la posibilidad jurídica de hacer efectivos los derechos subjetivos”, aspectos que resultan confundidos por las teorías del interés y de la voluntad (2007: 156). Las principales posturas acerca del concepto de derecho subjetivo pueden agruparse en torno a estas dos tesis.

Los términos en los que se desarrolla la polémica anterior fueron ya señalados por Ihering: “dos son los elementos que constituyen el concepto del derecho, uno *sustancial*, en el que reside el fin práctico del mismo, es decir, la utilidad, ventaja, ganancia, que ha de ser conferida por el derecho, y uno *formal* que se comporta sólo como un medio para aquel fin, este medio es la *protección* del derecho, la *demanda*”

⁹⁵ Alexy define lo que entiende por teoría estructural de los derechos subjetivos de la siguiente forma: “es una teoría primariamente analítica” y no “analítica pura, porque investiga estructuras tales como la de los conceptos de los derechos fundamentales, la de [su] influencia (...) en el sistema jurídico y la de [su] fundamentación (...), siempre considerando las tareas prácticas de una teoría integradora. Su material más importante es la jurisprudencia del Tribunal Constitucional Federal. En esta medida, tiene carácter empírico-analítico. Se orienta por la pregunta acerca de la decisión correcta y la fundamentación racional desde el punto de vista de los derechos fundamentales. En esta medida, tiene un carácter analítico-normativo” (2007: 22)

(1906: 339). Los partidarios de la teoría del interés centran su atención en el fin, mientras que los epígonos de la teoría de la voluntad lo hacen en “el control del titular del derecho sobre la posición que le es conferida por una norma y que se expresa, entre otras cosas, en la autorización para demandar” (Alexy 2007: 157). A grandes rasgos, podría decirse que, según la tesis del interés, lo que caracteriza a un derecho es la existencia de un interés digno de protección, traducido normalmente en la idea de beneficio; para la teoría de la voluntad, en cambio, la posesión de un derecho “implica una facultad de disponer, un poder o discreción del titular” (De Páramo 1996: 378). El representante clásico de la teoría del interés es el propio Ihering, para quien los derechos son “intereses jurídicamente protegidos” (1906: 339). La doctrina anglosajona se hizo eco del debate, pudiendo señalarse a Bentham (1970) como exponente de esta tesis – también llamada “teoría del beneficiario”–: según este autor, tener un derecho es ser el beneficiario del deber o la obligación de otro u otros. Más recientemente, Raz (1984: 183; 1986: 180), MacCormick (1977: 192; 1990: 129) y Lyons (1969: 173) se han mostrado igualmente defensores de la teoría del interés⁹⁶. A Ihering se enfrentó Windscheid, quien definía el derecho subjetivo como “un poder de voluntad o una dominación de voluntad conferida por el orden jurídico” (1930: 108). El exponente clásico de la teoría de la voluntad en el ámbito anglosajón es John Austin (1875). La controversia se reprodujo posteriormente de la mano de Hart (1973), quien considera que la posesión de un derecho equivale a “tener una justificación moral para limitar la libertad de otro” (De Páramo 1996: 383).

Tanto las teorías del interés como las de la voluntad aceptan que existe una correlación entre derecho y deber, idea que expresa magníficamente la célebre clasificación de los derechos de Hohfeld (1968). Con la genérica expresión “tener derecho a” se alude a diversas situaciones jurídicas, caracterizadas por sus correlativos –la situación de la persona frente a la que se tiene un derecho– y opuestos jurídicos –la posición de aquel que no tiene un derecho–. Gráficamente, la teoría de Hohfeld se explica de la siguiente manera:

⁹⁶ Quisiéramos hacer referencia a una apreciación de Lyons, quien distingue entre la teoría del interés y la del beneficiario (1969: 173). Según este autor, los partidarios de la teoría del interés, como Ihering, se ocupan de lo que *es* un derecho, mientras que los epígonos de la teoría del beneficiario, como Bentham, intentan explicar en qué consiste *tener* un derecho. No obstante, y a los efectos de este trabajo, la diferenciación aludida no reviste demasiada importancia, por lo que agrupamos ambas teorías en un mismo taxón, en oposición a la teoría de la voluntad.

RELACIONES JURÍDICAS FUNDAMENTALES	CORRELATIVOS JURÍDICOS	OPUESTOS JURÍDICOS
Derecho subjetivo	Deber	No derecho
Privilegio	No derecho	Deber
Potestad	Sujeción	Incompetencia
Inmunidad	Incompetencia	Sujeción

Brevemente podría decirse que, aunque en la actualidad suele emplearse el término *derecho subjetivo* para hacer mención a las cuatro posiciones normativas citadas en el cuadro anterior [extremo que señalan, por ejemplo, Laporta (1987: 26) y García Inda (2001: 105)], Hohfeld reservaba el vocablo para denotar la pretensión protegida para beneficiarse de una conducta ajena. Ante el *derecho subjetivo* de A existe el *deber* de B, esto es, la obligación de satisfacer la pretensión de otro. Por ejemplo, si A y B celebran un contrato en el que B se compromete a pagar a A una cantidad de dinero Z, A ostenta un derecho a percibir esa suma, mientras que B tiene una obligación de pagar a A el dinero acordado. Cuando A no tiene un derecho subjetivo, su situación se denomina de *no-derecho*.

La *libertad* o privilegio, por su parte, consiste en una ausencia de prohibición, es decir, en el sistema que se toma como referencia no hay una norma o principio que prohíba la conducta a la que se tiene derecho. Ante la *libertad* de A existe el *no-derecho* subjetivo de B, que se traduce en la obligación de abstenerse de interferir en la libertad ajena. Por ejemplo, si A afirma que tiene derecho a vestirse como quiera, ello supone que A no tiene obligación de vestir o dejar de hacerlo de una determinada manera, puesto que no existe ninguna ley que le compulse a ello. Si A no tiene una libertad para hacer algo es que se halla en situación de *deber* no hacer ese algo.

La *potestad*, a su vez, es la “capacidad legal para cambiar una relación legal” (Jones 1994: 22). Ante la *potestad* de A existe la *sujeción* de B a la misma. Por ejemplo, si A afirma que tiene el derecho a hacer testamento, a votar, a comprar o vender una propiedad, a obligarse por medio de un contrato, a contraer matrimonio o a divorciarse,

a interponer una demanda, etcétera, es porque una ley le habilita a realizar tales actos y B estará sujeto a su voluntad. Si A no tiene potestad para hacer algo se encuentra en una situación de *incompetencia* para ello.

Finalmente, la *inmunidad* (frente a la potestad de otros) consiste en la “falta de competencia de un cierto órgano para alterar nuestra situación normativa o para realizar un acto que va en nuestro detrimento” (Nino 1989: 30). Ante la *inmunidad* de A existe la *incompetencia* de B para ordenar la conducta de A. Por ejemplo, si A afirma que tiene derecho a la libertad de expresión, de prensa, religiosa y de asociación pacífica, el Congreso es incompetente para aprobar una ley que los vulnere. Cuando A no tiene inmunidad, está *sujeto* a determinada norma.

Coincidimos con García Inda en que la gran utilidad de la tipología de Hohfeld estriba en poner de manifiesto la correlatividad entre derechos y deberes⁹⁷ (2001: 106). En ese sentido, la definición de derecho subjetivo que propone De Páramo resulta adecuada a los efectos de clarificar el uso de semejante concepto en nuestro trabajo: se entenderá por tal la “pretensión o facultad atribuida a un sujeto o clase de sujetos frente a otro sujeto o clase de sujetos a quienes se les impone una prestación normativa correlativa” (1996: 367).

Alexy (2007: 163-164) explica que el derecho (D) puede concebirse como una relación triádica cuyos elementos son: el titular (a), el destinatario (b) y el objeto (G). Un enunciado sobre un derecho adoptaría la siguiente forma: *a* tiene frente a *b* un derecho a *G* (DabG). No obstante, y como han señalado Galenkamp (1998: 85) y Cruz Parceró (1998: 100), cuando hablamos de derechos colectivos nos interesan especialmente el titular –un grupo o un individuo– y el objeto –un bien colectivo o individual–. Pero además, y siguiendo a Rivero, resulta relevante el “modo de ejercicio” para delimitar los derechos colectivos de los individuales (1980: 17). Las posibles combinaciones entre estas variables serán analizadas en páginas posteriores.

⁹⁷ Nos parece interesante precisar, como hace por ejemplo A. Ruiz Miguel, que correlatividad no equivale a reciprocidad. La reciprocidad “alude al pretendido requisito moral de que la atribución de derechos se limite a quienes pueden ser sujetos de deberes y, por tanto, pueden corresponder recíprocamente en favor de los derechos de otros. Así, en una especie de *do ut des*, nadie podría tener derechos si no tuviera también deberes correspondientes en situaciones similares” (1990: 153). La correlatividad, en cambio, “exige que los titulares de derechos (...) puedan disfrutar de ellos porque una norma imponga a otro –(...) necesariamente, un ser humano– deberes correlativos” (1990: 153). Y añade: “la tesis de la correlatividad es unidireccional, esto es, implica que todo derecho ha de correlacionarse con un deber respectivo, pero no (...) que todo deber haya de correlacionarse con un derecho respectivo” (1990: 154). Un autor que entiende la correlatividad en un sentido bidireccional es, por ejemplo, Bobbio (1991a: 21).

Estimamos especialmente pertinente la diferenciación entre aspectos conceptuales y justificativos que nos proponen varios autores⁹⁸ y que seguiremos a la hora de analizar los términos del debate sobre los derechos colectivos –aun teniendo en cuenta que, en ocasiones, resulta inevitable la contaminación del estudio analítico con aspectos justificativos, y viceversa, como señala Galenkamp (1998: 87)–. Porque pudiera ser que encontrásemos aceptable desde un punto de vista teórico otorgar derechos a las colectividades, pero nos pareciera que ello entraña consecuencias indeseables o costes demasiado altos. En el primer caso se trataría de responder a la siguiente pregunta: ¿es *posible* hablar de derechos colectivos sin desvirtuar el sentido del término *derecho*?; en el segundo, la pregunta sería: ¿es *deseable* reconocer derechos a los grupos?

3.3 El concepto de derechos colectivos

Para aproximarnos al concepto de derechos colectivos procederemos al análisis de los tres elementos que han sido señalados anteriormente: el titular, el objeto y el modo de ejercicio del derecho.

3.3.1 Titularidad de los derechos colectivos

Se suele afirmar que el titular de los derechos colectivos es un sujeto colectivo, es decir, un grupo de individuos en el que se pueden distinguir los intereses y voluntades individuales de aquellos propios del colectivo: el grupo es *algo más* que la mera suma de individualidades que lo componen o, dicho de otro modo, el grupo no puede ser reducido a sus miembros [entre otros, Laporta (1989: 124)].

Dos cuestiones principales merecen hallar respuesta. En primer lugar, se vuelve necesario determinar si los entes colectivos existen y, de ser así, qué tipo de existencia cabe predicar de los mismos. En segundo lugar, debemos averiguar si los grupos pueden ser titulares de derechos subjetivos y, en caso afirmativo, qué condiciones deben reunir para ello. Veamos detenidamente cada uno de estos interrogantes.

⁹⁸ Entre otros, Cruz Parceró (1998), García Inda (2001) y Jáuregui (2001: 56).

3.3.1.1 La existencia de los sujetos colectivos

Antes de responder de manera teórica a la pregunta acerca de la existencia de los sujetos colectivos, es necesario constatar una situación fáctica: tanto el Derecho internacional como los distintos ordenamientos internos reconocen derechos a sujetos colectivos. En el primer caso, hablamos de un sistema jurídico que ha sido creado por y para entes colectivos, los Estados, pudiendo afirmarse que, verdaderamente, la subjetividad individual representa la excepción. Para el Derecho internacional clásico, el Estado soberano es el sujeto primario y único⁹⁹, al que diversos textos normativos le atribuyen derechos: soberanía, integridad territorial, defensa, seguridad, independencia; un ejemplo que puede ser citado al respecto es la Convención americana sobre los derechos y deberes de los Estados de 1933. No obstante, suele fecharse en la creación de la ONU el comienzo de un nuevo paradigma en el Derecho internacional, que afectará decisivamente a la cuestión de la subjetividad jurídica: junto a los Estados, otros entes colectivos –minorías, pueblos, pueblos indígenas–, y los individuos serán ahora igualmente acreedores de personalidad jurídica internacional. Como ha afirmado Ferrajoli, tras la promulgación de la Carta de Naciones Unidas en 1945 se inicia una nueva era en el ordenamiento internacional que entierra el modelo de Westfalia vigente hasta ese momento; en el sistema que nace, “pasan a ser sujetos de derecho internacional no sólo los Estados, sino también los individuos –titulares frente a sus propios Estados de los derechos humanos que les confieren la Declaración de 1948 y los Pactos de 1966– y los pueblos –titulares del derecho de autodeterminación reconocido por el artículo 1 de esos mismos Pactos–” (2004: 145). En cualquier caso, admitamos o no la subjetividad individual en el Derecho internacional –asunto que no es del todo pacífico entre la doctrina internacionalista–, lo cierto es que, en palabras de López Calera, “el derecho internacional niega la negación de los derechos colectivos” (2000: 45).

⁹⁹ Mariño Menéndez ha subrayado una excepción parcial a la personalidad jurídica internacional exclusiva de los Estados en el sistema de Westfalia. Siendo el principio de efectividad, formulado por Alberico Gentili y Hugo Grocio, el “postulado teórico y metodológico de la ciencia internacionalista” (Ferrajoli 2004: 133), el Derecho internacional clásico reconoció a determinados grupos no estatales lo suficientemente poderosos como para enfrentarse a los Estados de “modo eficaz y sostenido” (Mariño Menéndez 2001: 80) la capacidad para manifestar una voluntad propia. En este sentido, las potencias europeas ayudaron a ciertos grupos oprimidos a conquistar la condición estatal, admitiendo la legitimidad de su lucha contra poderes opresores externos, lo que supuso la puesta en práctica del principio de las nacionalidades. Así fueron creados los Estados de Bélgica, Grecia, Italia o Alemania y se desintegraron los Imperios austrohúngaro y turco. Sin embargo, la “subjetividad jurídica internacional” de estos “grupos alzados *legítimamente* en armas (...) era parcial, provisional y limitada a quienes quisieran reconocerla hasta el momento en que, por un proceso *de facto*, alcanzaran la estatalidad” efectiva (2001: 81).

Por lo que respecta al Derecho interno, concretamente el español, también reconoce derechos colectivos. La Constitución de 1978 contiene numerosas referencias a sujetos no individuales: el pueblo español (artículo 1.2), la nación (artículo 2), las comunidades religiosas (artículo 16.1), la Universidad (artículo 27.10), los sindicatos (artículo 28.1), la familia (artículo 39.1), las Comunidades Autónomas (artículo 137) o los municipios (artículo 140) ostentan derechos. Igualmente, se alude a intereses, valores y fines de carácter colectivo: voluntad popular (artículo 6), orden público (artículos 16.1 y 21.2), asuntos públicos (artículo 23.1), interés general (artículos 30.3, 34.1 y 44.2), gasto público (artículo 31.2), función social de los derechos (artículo 33.2), utilidad pública o interés social (artículo 33.3), medidas de conflicto colectivo (artículo 37.2), salud pública (artículo 43.2), solidaridad colectiva (artículo 45.2), etcétera.

En el fondo, y aquí coincidimos con García Amado (2001: 179), apelar a los ordenamientos jurídico-positivos para justificar la existencia de los derechos colectivos carece de entidad teórica relevante. No debemos olvidar que las normas jurídicas responden a actos de voluntad del legislador, quien –ya Cruz Parcerlo lo advertía– “puede conferir arbitrariamente derechos *colectivos*” (1998: 101), sin que ello implique que la opción haya sido correcta desde un punto de vista técnico-jurídico. Acudiendo a las leyes positivas seguimos sin tener claro si los sujetos colectivos se diferencian de la mera suma de sus miembros.

Una mirada a la doctrina nos permite comprobar que el discurso jurídico-dogmático presenta una extensa “tradición colectivista”, particularmente notable en el ámbito privatístico (García Inda 2001: 45). La personificación de los sujetos colectivos se realizó en el Derecho privado a través de la figura de la persona jurídica, dotada de capacidad jurídica y de obrar. Con el antecedente medieval de la *persona ficta* o *repraesentata*¹⁰⁰ –en el sentido de persona simbolizada (*raffigurata*) por medio de un acto o *corpora* de nuestra mente (Orestano 1978: 198)–, la pandectística de los siglos XVIII y XIX desarrollará la noción de persona jurídica (García Inda 2001: 46-47). Dos teorías discuten acerca de la realidad de los sujetos de derecho: la teoría de la ficción y la teoría de la realidad. López Calera apunta que el conflicto entre ambas estriba en

¹⁰⁰ El concepto de *persona ficta* trató de ofrecer una solución práctica al problema de la responsabilidad de los entes colectivos. El dilema particular que se planteó fue si las *universitates* o *corpora* tenían responsabilidad delictual, esto es, “si podía castigarse a la ciudad que se rebelaba contra su soberano” (García Inda 2001: 46). La teoría de la ficción ofreció una respuesta negativa a la cuestión.

dilucidar “si hay *personas* o sujetos de derechos antes del derecho o de los derechos positivos y si hay un *derecho a ser persona* anterior a los *derechos de la persona o de la personalidad* que crean los sistemas jurídicos históricos” (2000: 122). La teoría de la *ficción* parte de postulados de tipo nominalista como los defendidos por Guillermo de Ockham en sus *Sentencias*: “todo ser es singularidad e individualidad, o es puro nombre” (cit. en López Calera 2000: 123). En ese sentido, considera que las personas jurídicas son una creación o invención del Derecho, pese a que algunos de sus partidarios reconozcan cierta realidad sociológica previa de los entes colectivos. Como representantes clásicos de esta tendencia pueden ser citados Friedrich Carl von Savigny y Georg Friedrich Puchta. Por su parte, la teoría de la *realidad* entiende que las personas jurídicas existen, son entes naturales, alcanzándose en algunos casos extremos organicistas. El Derecho ostenta un papel meramente declarativo en relación con los entes colectivos. Los representantes clásicos de esta tesis son Georg von Beseler y Otto von Gierke.

Tanto López Calera (2000: 128) como García Inda (2001: 47) y Ferrajoli (2007a: 348-349) señalan las insuficiencias de ambas teorías: los entes colectivos presentan una realidad determinada, pero diferente a la de los individuos. En opinión del primero, su existencia se desenvuelve “entre la ficción y la realidad: no son ni mera *construcción legal* ni simple *realidad sociológica o política* y mucho menos una sustancia en sí” (López Calera 2000: 128). Lo que requiere de una explicación más amplia.

A nuestro modo de ver, la existencia natural sólo puede ser predicada de los individuos de carne y hueso, aseveración que no implica negar toda realidad a los grupos. Los entes colectivos constituyen algo diferente a la mera suma de sus miembros: son ficciones jurídicas. Ello nos sitúa ante una realidad distinta y dotada de caracteres específicos. Ficción no es sinónimo de mentira o falsificación de la realidad: según ha señalado Martínez García, el lenguaje metafórico de la ficción “no pretende engañar a nadie” ni “falsear hechos naturales”, sino más bien construir una realidad diferente (1992: 106).

El lenguaje es el instrumento con el que construimos la realidad social de manera simbólica. Como nos advirtiera J.L. Austin, los enunciados lingüísticos no presentan únicamente una función descriptiva de la realidad circundante con respecto a la cual puedan ser verificados para constatar su verdad o falsedad. Existen enunciados – denominados *performativos* (o *realizativos*, según su traducción castellana)– dotados de

los siguientes caracteres: en primer lugar, no describen nada, por lo que no puede decirse que sean falsos o verdaderos y, en segundo lugar, “el acto de expresar la oración es realizar una acción”, mas la misma no se concibe normalmente “como el mero decir algo” (1962: 45, 47). Entre otros ejemplos de enunciados performativos, J.L. Austin propone la prestación de juramento por un testigo en un juicio: “cuando, con la mano sobre los evangelios y en presencia del funcionario apropiado, digo «¡Sí, juro!», no estoy informando acerca de un juramento, lo estoy prestando” (1962: 47). Según ha señalado Anderson, los grupos humanos de una cierta extensión cuyos miembros jamás llegarán a conocerse en persona requieren de actos colectivos de imaginación y sus discursos de afirmación comunitaria presentan este carácter performativo (1993: 23). Tal es el caso de la nación, de la que se hablará en el capítulo siguiente.

Searle ha subrayado el “papel crucial, aunque a menudo infravalorado, que juega la imaginación en la vida del hombre” (1979: 74). En el mismo sentido, Lakoff y Johnson han asegurado que “nuestro sistema conceptual ordinario, en términos del cual pensamos y actuamos, es fundamentalmente de naturaleza metafórica” (1998: 39), por lo que la importancia de semejante figura literaria excede los límites del lenguaje. Hoy en día, constituye un lugar común en las diversas ciencias humanas la reivindicación de una posición central para la imaginación en los procesos cognitivos¹⁰¹, por oposición al pensamiento tradicional que la relegaba a un lugar secundario (Martínez García 1992: 99).

El Derecho es una disciplina particularmente proclive a adoptar el punto de vista de la ficción para proceder a su análisis teórico. Al utilizar un lenguaje prescriptivo, el Derecho no puede ser verdadero o falso, por lo que parece sencillo encontrar aquí acomodo a las realidades ficticias: “las instituciones” –y el Derecho se encuentra plagado de ellas– “son el reino de la ficción porque son lugares de producción de verdades institucionales” (Martínez García 1992: 108).

Aquí se vuelve útil la distinción de Searle entre hechos brutos y hechos institucionales. Los *hechos brutos* son independientes de las preferencias, valoraciones, actitudes morales y opiniones de las personas (Searle 1997: 21) y se conocen a través de la “observación empírica que registra experiencias sensoriales” (1980: 59). El modelo

¹⁰¹ Por citar sólo algunos ejemplos relevantes, J.L. Austin (1962), Searle (1980) y Shotter (2001) apelan a la imaginación en el ámbito de la lingüística, Täjfel (1978), Turner (1984), Mills (1987) y Bourdieu (2000), en el campo de la sociología y Castoriadis (1983; 1989), en el terreno filosófico.

de conocimiento de los hechos brutos es el de las ciencias naturales. En cambio, los *hechos institucionales* “dependen del acuerdo humano” y su existencia requiere de instituciones humanas (1997: 21). Las instituciones son “sistemas de reglas constitutivas” (1980: 60), es decir, reglas que “no sólo regulan, sino que crean la posibilidad misma de ciertas actividades” (1997: 45), como las que rigen el juego del ajedrez¹⁰². Hay que advertir que los hechos brutos necesitan de una institución, el lenguaje, para ser enunciados, pero no para existir. Ilustraremos lo dicho tomando un ejemplo del propio Searle (1997: 21): un billete de cien euros (hecho institucional) tiene tamaño valor porque existe la institución del dinero; de lo contrario, únicamente hablaríamos de un pedazo de papel (hecho bruto)¹⁰³.

En este sentido, el Derecho es una institución, un sistema de reglas constitutivas que participa en la definición de la realidad: no sólo la regula, sino que la configura. Y es que, en palabras de Martínez García, “frente a un lenguaje del conocimiento del mundo, la ficción se erige en un lenguaje de la construcción” del mismo (1992: 105). Si el material jurídico se halla constituido por ficciones, los derechos subjetivos no son una excepción, tanto los de carácter individual como los colectivos. Del mismo modo, el sujeto de derechos consiste en una ficción, ya se trate de la persona física o jurídica¹⁰⁴.

¹⁰² A las reglas constitutivas se oponen las regulativas, que ordenan “actividades previamente existentes” (Searle 1997: 45) y, en ese sentido, independiente de las reglas. Para ilustrar este concepto, Searle recurre al ejemplo de las normas de circulación: la conducción existe antes de que el gobierno decida legislar para evitar accidentes, por lo que quien infrinja esas reglas estará conduciendo, aunque de manera temeraria. En cambio, aquel que no siga las reglas del ajedrez al desplazar sus piezas por el tablero no se puede decir que juegue al ajedrez.

¹⁰³ Una escena de la película *Good bye, Lenin!* (Alemania, Wolfgang Becker, 2003) escenifica brillantemente la distinción a la que estamos aludiendo. Tras la caída del muro de Berlín, el marco alemán se convirtió en la moneda oficial de la República alemana unificada. La madre del protagonista, a la que da vida la actriz Katrin Saß, había caído en coma en octubre de 1989 y, al despertar ocho meses después, no recordaba dónde había escondido los ahorros de toda su vida. Cuando finalmente recobra la memoria, ya había expirado el plazo establecido para cambiar los marcos de la República Democrática Alemana por los de la República Federal. La escena a la que nos referimos muestra al protagonista, Alex Kerner –interpretado por Daniel Brühl–, arrojando los billetes desde la azotea de un edificio, auténticos pedazos de papel carentes de valor económico.

¹⁰⁴ Determinar qué se entiende por persona en el caso de los derechos individuales resulta más sencillo que en el de los derechos colectivos, pero no se halla exento de dificultades. Puede que el aborto sea uno de los ejemplos más claros: la polémica que enfrenta a los abortistas y a los no abortistas gira en torno a la consideración del *nasciturus* como persona: para los primeros, no lo es, por lo que algunos se refieren al aborto como un derecho de la mujer a disponer de –y sobre– su cuerpo y otros estiman que, más que de un derecho, debiera hablarse de un *agere liquere* o de una acción *praeter legem* (similar al acto de mentir: no existe un derecho a la mentira, pero el ordenamiento jurídico no castiga al que miente –salvo en casos excepcionales, como el de un testigo en un juicio–). En opinión de los anti-abortistas, desde el momento de la concepción existe una persona, por lo que el aborto supone una modalidad de homicidio: se atenta contra la vida humana.

Por consiguiente, los sujetos colectivos existen y su existencia es ficticia o imaginada. En el caso concreto del pueblo o la nación, nos hallamos ante un hecho institucional. Pero ello no supone negar la correspondencia de esa ficción con determinados hechos brutos: se requiere la presencia de varios individuos que se identifiquen a sí mismos como miembros de esa nación, los cuales, normalmente, reúnen ciertos elementos objetivos propios de una nación y, además, son reconocidos externamente como nación. De otro modo, sería imposible mantener la cohesión requerida para predicar derechos de los pueblos: en palabras de López Calera, “la experiencia política manifiesta constantemente la presencia de nuevos sujetos colectivos que jurídicamente no están reconocidos como tales, pero sociológica y políticamente tienen protagonismo y altos niveles de eficacia. Estos sujetos nacientes se presentan con una personalidad colectiva fáctica (ningún sistema normativo vigente los ha reconocido todavía) o simplemente como colectivo de individuos que demandan derechos para el grupo al que dicen pertenecer. Esto es lo que sucede con las naciones y con los pueblos” (2000: 129). Por tanto, y como ha señalado Turner, un grupo se compone necesariamente de dos elementos: una realidad social y un proceso psicológico de autoidentificación colectiva (1984: 536). Lo que ocurre es que, según veremos posteriormente, el factor subjetivo prima decisivamente en la definición del grupo nacional.

3.3.1.2 La capacidad de los entes colectivos para ser titulares de derechos subjetivos

La segunda cuestión que nos habíamos propuesto dilucidar al inicio de este apartado aludía a la capacidad de los sujetos colectivos para ser titulares de derechos subjetivos. Como fue señalado anteriormente, dos teorías polemizan acerca del concepto de derecho subjetivo: la de la voluntad y la del interés. Si las aplicamos al tema que nos ocupa observaremos que los partidarios de la teoría de la voluntad deberán admitir que los entes colectivos son capaces de emitir una voluntad independiente de la de sus miembros individuales, que será expresada de algún modo válido para el Derecho, mientras que los epígonos de la tesis del interés exigirán a los grupos que posean ciertos intereses colectivos e indivisibles como condición para otorgarles derechos.

Debemos apuntar que los críticos de los derechos colectivos suelen acogerse a la tesis de la voluntad más que a su antagonista. A título ejemplificativo, podemos citar a Pérez Luño y a J. Pérez Royo. El primero entiende que, como el ejercicio de los derechos exige actos de voluntad y los entes colectivos carecen de ella, no pueden ser titulares de derechos subjetivos: son los miembros del grupo quienes ostentan esos derechos –individuales, por tanto–, puesto que a ellos corresponde la formación, expresión y representación de la voluntad del colectivo (Pérez Luño 2001b: 265). J. Pérez Royo, por su parte, asegura que “porque la voluntad es lo determinante, es por lo que los derechos colectivos no pueden existir. La voluntad colectiva no existe ni puede existir. La voluntad es patrimonio exclusivo del individuo. Y no hay manera de pasar de (...) las voluntades individuales a la voluntad colectiva”. En su opinión, incluso “la persona jurídica (...) es portadora de una voluntad individual” (1998)¹⁰⁵.

Afirmar que los grupos no son agentes morales porque no tienen capacidad de decisión y de ahí deducir que no pueden ser titulares de derechos subjetivos plantea algunos problemas. Si la autonomía moral es requisito indispensable para gozar de derechos, entonces habría que negárselos a los niños y a los discapacitados psíquicos, por no hablar de otros sujetos no humanos, como los animales o las plantas. Lejos de

¹⁰⁵ No compartimos el criterio de distinción que establece este autor entre “voluntad general” y “voluntad colectiva”: “la voluntad general, a diferencia de la voluntad colectiva, no sólo no suprime sino que exige las voluntades individuales” (J. Pérez Royo 1998). A nuestro modo de ver, la voluntad general también presenta un carácter colectivo o supraindividual –máxime si tenemos en cuenta la distinción que Rousseau estableció entre la *voluntad general* y la *voluntad de todos*, suma esta última de las voluntades particulares (1990: 60). En este sentido, resulta clarificadora la obra de Sabine, quien destaca como rasgos de la comunidad rousseauiana su personalidad propia colectiva (1986: 431): “la voluntad general representaba un hecho único respecto a una comunidad, a saber, que ésta tiene un bien colectivo que no es lo mismo que los intereses privados de sus miembros. En cierto sentido, vive su propia vida, realiza su propio destino y sufre su propia suerte” (1986: 432)–.

El artículo donde J. Pérez Royo diferencia ambas voluntades tiene como objetivo negar al pueblo vasco su capacidad para decidir. De ahí que primero se emplee el término voluntad general referida al pueblo vasco y al pueblo español en igualdad de condiciones: “reclamar una voluntad general vasca” –lo que propone el “ámbito vasco de decisión”– “independiente de la voluntad general española es legítimo” (J. Pérez Royo 1998). Pero, a continuación, se introduce el elemento diabólico: “lo que resulta perverso es su reivindicación a través de los derechos colectivos” (1998). De esa manera, continúa este autor, no se configura una voluntad general, sino colectiva, de carácter místico, irracional, territorial y excluyente. Acto seguido, echa mano de los ejemplos balcánicos y los contrapone al civilizado caso de Québec, al que recurre para explicar la voluntad general. En esta argumentación se enfrentan dos nacionalismos, el vasco y el español [“el ámbito vasco de decisión comporta (...) la negación, para los vascos, de la voluntad general constituida por el pueblo español” (1998)], y el segundo derrota al primero: como en el terreno de los hechos esto ya ha sucedido, J. Pérez Royo intenta que el triunfo se dé igualmente en el plano ético. Pero, a nuestro modo de ver, ni la dicotomía voluntad general / voluntad colectiva ni los ejemplos que propone –sin duda sugestivos– resultan suficientes para dotar automáticamente al nacionalismo español de rasgos cívicos y al vasco, de caracteres etnicistas. Son los discursos de afirmación nacional la sede adecuada para proceder al estudio de la tipología nacionalista (nacionalismo performativo). En el caso español, ello nos conduce a la Constitución, concretamente al artículo 2º (*infra* capítulo 8).

impedir que se erijan en titulares de derechos, los diversos ordenamientos jurídicos otorgan a los niños y a los incapaces derechos específicos en atención a su situación de especial vulnerabilidad¹⁰⁶. En este sentido, podemos citar la Convención de Derechos del Niño de 1989 o la Convención sobre Derechos de las Personas con Discapacidad de 2006, adoptadas en el seno de Naciones Unidas. A nivel interno, el artículo 39.4 de la Constitución española alude a la protección de los niños y el artículo 49 se refiere a la integración de los “*disminuidos físicos, sensoriales y psíquicos*” (pasemos por alto el lenguaje inadecuado y políticamente incorrecto que emplea nuestra Constitución –la cursiva es nuestra–).

Aún podría objetarse que existe una diferencia esencial entre los individuos anteriormente citados –dotados de cierta voluntad, aunque la misma haya de ser completada y expresada por medio de un representante– y los grupos. Pero entonces no se justifica la atribución de derechos a los Estados (independencia, defensa), a las Universidades (autonomía), a las comunidades religiosas (libertad religiosa y de culto) o a los municipios y Comunidades Autónomas (autonomía), por ejemplo.

Desde la atalaya de la teoría del interés, en cambio, los autores se muestran más proclives a defender la titularidad colectiva de los derechos. Es el caso de Raz, quien parte de dos postulados: el primero, que los intereses constituyen el fundamento de los derechos y, el segundo, que los derechos existen cuando son la condición necesaria y suficiente para imponer a otro un deber. A partir de ahí, deduce tres requisitos que deben cumplir los derechos colectivos: “en primer lugar, un aspecto del interés de los seres humanos justifica que alguna(s) persona(s) esté(n) sujeta(s) a un deber; en segundo lugar, nos referimos a los intereses de individuos como miembros de un grupo en relación con un bien público y al derecho a ese bien público; en tercer lugar, los

¹⁰⁶ Respecto a los derechos de la infancia, resultan reveladoras las reflexiones de MacCormick al respecto. El escocés plantea la cuestión a modo de disyuntiva: “o bien nos abstenemos de atribuir a los niños un derecho a recibir cuidado y alimento o abandonamos la teoría de la voluntad” (1990: 132). Otorgando prioridad a la voluntad o decisión del que detenta el derecho en una relación determinada, los menores carecen de derechos. Pero parece absurdo negar a los niños derechos como el alimento o los cuidados paternos. Por ello, la teoría de la voluntad añade: “es suficiente que B o cualquier otra persona C que actúa en su nombre tenga los poderes necesarios sobre el deber de A respecto de B” (1990: 130). MacCormick estima que semejante caracterización de los derechos confunde el “derecho sustantivo con medidas reparadoras subsidiarias”: “cuando por ley se aparta a un niño de la tutela de sus padres y se le deja al cuidado de otra persona” (1990: 131), la medida no persigue relevar a los progenitores de sus deberes –a quienes se castigará a continuación por el incumplimiento de los mismos– sino proteger los intereses del menor: “en interés del niño, (...) las funciones de cuidar y alimentar se consideran tan importantes, especialmente en la infancia, que se busca a otra persona para que asuma su realización como un deber sobre la base de que el padre (o la madre) está temporal o permanentemente incapacitado o no dispuesto a realizarlas” (1990: 131).

intereses de ningún miembro particular del grupo en el bien público son suficientes por sí mismos para justificar que otra persona sea sujeta a un deber” (1986: 208). Igualmente, MacCormick opina que la posesión de un derecho equivale a tener una razón necesaria y suficiente para imponer deberes sobre terceros. Esa razón justificativa se fundamenta en el bienestar o interés del titular del derecho (1977: 192). McDonald también defiende un concepto de derechos colectivos basándose en las premisas de la tesis del interés: los derechos colectivos se dirigen a proteger intereses que no pueden ser reducidos a los de los individuos que integran el grupo, sino que constituyen intereses del grupo en su totalidad (1991: 218).

A nuestro modo de ver, ambas teorías resultan adecuadas para sostener que los entes colectivos son sujetos de derechos. Si optamos por la teoría de la voluntad deviene preceptivo acudir a la figura de la representación –que será analizada con mayor detenimiento en el apartado dedicado al modo de ejercicio de los derechos colectivos–, puesto que la voluntad del ente colectivo deberá ser expresada por sus portavoces autorizados. Ello implica la existencia de un nivel organizativo cuya complejidad aumentará proporcionalmente al tamaño del grupo. De esta forma, la voluntad mayoritaria de sus miembros manifestada de una manera libre y a través de procedimientos democráticos se erigirá en la auténtica voluntad colectiva.

Desde los postulados de la teoría del interés, parece fácil imaginar la existencia de intereses propios del grupo y diferentes –o no necesariamente coincidentes– con los de algunos de sus miembros, sin que ello equivalga a sustancializar a los entes colectivos. Cuando hablamos de intereses colectivos nos referimos a intereses que afectan a bienes colectivos. Admitiendo que el ser humano es el centro básico de imputación moral¹⁰⁷, se vuelve necesario reconocer la dimensión social del mismo: lejos de constituir mónadas aisladas, los individuos son seres contextuales, productos sociales. Las personas aprenden a serlo en el marco de su propia comunidad, puesto que tanto los conceptos de hombre y de mujer como la idea de bien se forjan culturalmente y son recibidos traditivamente a través del proceso de socialización. Si la participación en diversos grupos representa una parte constitutiva del individuo, parece lógico que tenga interés en protegerla como una manera de defenderse a sí mismo. Ahora bien, el colectivo se

¹⁰⁷ Suscribimos las palabras de Jáuregui cuando afirma que “la titularidad colectiva de los derechos encuentra su punto de partida y su razón de ser en la única realidad que puede ser considerada como agente moral: el individuo” (2001: 63).

halla integrado por múltiples sujetos individuales, por lo que el interés en salvaguardarlo trasciende a cada uno de sus miembros. Incluso puede ocurrir que se produzca una disonancia entre los intereses particulares de algunos individuos y el interés general del colectivo. La tensión entre la socialidad y la individualidad del ser humano constituye una constante en el pensamiento político, lo que no significa que se opongan irremediablemente; al contrario, “los conceptos de sociedad y de individuo son mutuamente interdependientes (...), por lo cual la sociedad no se puede definir en función de los individuos” (Capella 1999: 257). Como ha señalado Galenkamp, las posturas teóricas que defienden cada uno de los extremos del binomio, el individualismo y el colectivismo metodológicos, incurren por igual en una reificación de un aspecto de la realidad, por lo que merecen ser rechazadas: ni la sociedad es únicamente el agregado de sus miembros ni un ente místico independiente de los individuos que la integran (1998: 89-90). Así, derechos colectivos e individuales representan “la doble cara de una misma moneda” (Jáuregui 2001: 64): sin derechos colectivos no hay derechos individuales, y viceversa. De ahí que, como tantos autores han advertido¹⁰⁸, carezcan de sentido las posturas que tienden a enfrentar de manera irreconciliable los derechos colectivos a los individuales, otorgando prevalencia a los segundos¹⁰⁹.

Un sector dentro del liberalismo político ha tratado de demostrar que el pleno desarrollo del individuo exige la implementación de determinados derechos colectivos¹¹⁰. Como veremos al hablar de la justificación de los derechos de grupo, lo que da sentido a los entes colectivos y a sus derechos es el valor de los individuos que los integran. El ideal liberal del individuo autónomo sólo puede alcanzarse en una sociedad igualmente autónoma, puesto que es en ella en la que las personas aprenden tal rasgo. Pero aunque los individuos sean la razón última de los derechos colectivos, tiene sentido atribuir la titularidad de los mismos a un sujeto colectivo. Pese a que la determinación de los intereses grupales deba hacerse por boca de algunos de sus miembros (los representantes), si el funcionamiento del grupo es democrático –

¹⁰⁸ Entre otros, Triggs (1988: 145, 156), MacCormick (1994: 67), Kymlicka (1996a: 72), Calsamiglia (2000: 129), Lacasta-Zabalza (2002: 81), X. Bastida (2002a: 149) y Pastor (2003: 109-110).

¹⁰⁹ Una opinión contraria a esta línea de pensamiento mayoritaria la encontramos, por ejemplo, en Tamir (1999: 164).

¹¹⁰ Sin carácter exhaustivo, Kymlicka (1989a; 1996a), McDonald (1991), MacCormick (1994), Jáuregui (1997), López Calera (2000), Calsamiglia (2000).

presupuesto del que partimos–, no expresarán sus opiniones particulares, sino las del ente colectivo. Como ha advertido López Calera (2000: 107), cuando “la voz del grupo es sustituida o anulada por la voz del individuo, puede decirse que el grupo no ha hablado o que (...) está secuestrado o ha sido incluso asesinado (dictaduras)”.

Además, y siguiendo a Raz, un individuo no tiene derecho a un bien colectivo, puesto que su solo interés en el mismo no justifica la imposición de deberes sobre otros. El caso de la autodeterminación palestina con el que ilustra su argumento nos parece del todo pertinente (1986: 207-208): Mahmud Abbas –nos tomamos la licencia de sustituir el nombre del difunto Yasser Arafat por el del nuevo líder de la Autoridad Nacional Palestina para evitar incurrir en el absurdo de postular intereses de una persona fallecida– no tiene derecho a la autodeterminación de su pueblo, aunque actúe como máximo representante de los intereses palestinos. Muchos de sus compatriotas comparten idéntico interés –no todos, puesto que la unanimidad es imposible en grupos de semejante tamaño–, por lo que puede decirse que el pueblo palestino –como conjunto de individuos– tiene derecho (colectivo) a determinar libremente su condición política –bien colectivo–.

Algunos autores todavía se plantean: ¿qué ocurre con los derechos de los individuos cuyos intereses particulares chocan en un momento dado con el interés colectivo? Ejemplificando con un caso cercano, ¿qué interés debe prevalecer: el del pueblo catalán que busca proteger y fomentar el uso de su lengua propia o el del propietario de un comercio de Tàrrega al que obligan a rotular su negocio en catalán? Si mantenemos una concepción liberal que no ignore el valor de los grupos para el desarrollo de la autonomía individual, la respuesta a semejante pregunta no puede plantearse en términos dicotómicos¹¹¹, sino que debería apostarse por un prudente

¹¹¹ Un planteamiento de este tipo lo encontramos en García Amado, quien asegura que existe una única alternativa: “o bien el grupo vale más que el individuo y eso hace que, como tal, sea titular de derechos superiores, pues el bien del grupo en sí vale más que cualquier bien individual; o bien el único titular del disfrute de bienes y derechos es el individuo. Pero en este último caso no se justifica la prevalencia de los (...) derechos colectivos salvo con el argumento (...) paternalista de que la libertad individual (...) no es el supremo bien del sujeto particular y que, por tanto, otros bienes para él mismo y de base grupal pueden imponérsele por vía social y aun contra su deseo o la posibilidad de pronunciarse” (2001: 189). Entre ambos extremos –colectivismo e individualismo radicales–, caben posturas intermedias que García Amado, por supuesto, no desconoce –cita a Javier de Lucas como ejemplo de un partidario de los derechos colectivos que respeta la autonomía individual (2001: 189)–; aún así, con su opción se decanta por una pureza intelectual que estimamos imposible: “ser colectivista consecuente o individualista consecuente no es fácil. Es mucho más cómodo el eclecticismo y la sensibilidad a los vientos que soplen” (2001: 193). Aunque compartimos su descalificación de lo segundo, discrepamos de su censura al eclecticismo: como ya comentamos, en el debate que nos ocupa los modelos puros no existen en la realidad y, de existir, nos conducirían hacia un trágico final (cfr. *supra* nota nº 76).

depende. Los derechos humanos no son absolutos, sino que se hallan sometidos a límites con el fin de proteger determinados bienes o intereses que se estiman valiosos –a modo de ejemplo, nuestra Constitución menciona el orden público, en el caso de la libertad ideológica y religiosa (artículo 16), la función social, en el caso de los derechos de propiedad privada y herencia (artículo 33.2) o el derecho de sindicación para las Fuerzas Armadas (artículo 28.1)–; pero además, los derechos pueden entrar en conflicto entre sí, lo que obliga a otorgar prioridad a uno en perjuicio del otro.

Los derechos colectivos no tienen por qué ceder necesariamente frente a los derechos individuales en todos los casos. López Calera habla de la existencia de una “paradoja constitutiva de los derechos colectivos”: su afirmación conduce a negar derechos individuales con el fin de protegerlos (2000: 108). Como ejemplo, cita la limitación de la libertad de expresión en nombre de la seguridad del Estado, de modo que el Estado pueda garantizar al individuo su seguridad. Pero en ningún caso se quiere justificar una absoluta prioridad de los derechos colectivos: la dialéctica entre la individualidad y la socialidad del ser humano nos obliga a ello.

De este modo, podemos afirmar que los entes colectivos pueden ser titulares de derechos subjetivos, tanto si nos decantamos por la teoría del interés como por la de la voluntad. En el caso del derecho de autodeterminación de los pueblos, y teniendo en cuenta la dimensión social del individuo, la autonomía colectiva representa un interés para los integrantes de la comunidad de que se trate, al ser condición necesaria para el disfrute de la propia autonomía personal. Pero ese interés no puede ser reducido a la mera suma de intereses individuales. En palabras de Capella, “ni la sociedad es un agregado de individuos ni los individuos la atomización de la sociedad” (1999: 258). Por tanto, cuando nos hallamos en presencia de intereses colectivos cabe predicar la titularidad colectiva de los derechos, sin que ello suponga incurrir en concepciones organicistas. Igualmente, cuando un pueblo expresa libre y democráticamente su voluntad en un sentido autodeterminista a través de sus representantes autorizados podría ocurrir que el ejercicio de su derecho implicase la imposición de ciertos límites a la libertad de otros pueblos o individuos; pero, por sí misma, esta circunstancia no invalidaría tal derecho. Por supuesto, en caso de voluntades contrapuestas –y como ningún derecho presenta un carácter absoluto– habrá que efectuar una ponderación de intereses y recurrir a la negociación, pero semejante contingencia también acompaña a los derechos individuales. En última instancia, podría decirse que el derecho colectivo

es una condición de posibilidad para la realización, bien de un interés colectivo, o bien de una voluntad del mismo tipo.

3.3.2 Objeto de los derechos colectivos

Podemos afirmar que el objeto de los derechos colectivos son los bienes de carácter colectivo. Como algunos autores sostienen, no existen derechos individuales sobre bienes colectivos [Raz (1984: 190), MacCormick (1990)] o, al menos, sobre cierto tipo de bienes colectivos –bienes participativos– (Réaume 1988: 1).

Según se explicó en páginas anteriores, en opinión de Raz los derechos colectivos versan sobre los intereses de los miembros de un grupo sobre bienes públicos (1986: 208). La teoría económica del sector público se ha ocupado de caracterizar a los bienes públicos de manera detallada, pudiendo decirse de forma sucinta que presentan dos rasgos principales: la no exclusividad y la no rivalidad en el consumo¹¹². El primero supone que “la provisión de cualquier cantidad de bien para un sujeto implica la provisión de la misma cantidad para un grupo de sujetos” (Peston 1975: 15); por su parte, la segunda característica se refiere a la imposibilidad de limitar el consumo del bien a determinados sujetos una vez que se ha procedido a la provisión del mismo. Algunos ejemplos de bienes públicos son un medio ambiente sano, la vida en una sociedad culta, la defensa nacional o las medidas sanitarias que controlen el contagio de una enfermedad altamente infecciosa y mortal.

La utilidad de la aplicación del modelo económico de los bienes públicos al análisis de los derechos colectivos es puesta en duda por Galenkamp (1998: 109), quien sugiere el establecimiento de tres límites. En primer lugar, no todos los bienes públicos pueden ser objeto de los derechos colectivos. Aquí nos parece perfectamente adecuada la restricción efectuada por Réaume, quien entiende que únicamente los denominados *bienes participativos* cumplen semejante papel. Veámoslo algo más detenidamente.

Réaume comienza exponiendo la teoría de Raz, para quien no existe un derecho individual sobre un bien colectivo porque el interés en presencia no reviste la importancia suficiente como para justificar la imposición de obligaciones sobre otros,

¹¹² Con relación a la no exclusividad, debemos hacer alusión a una distinción conceptual entre bienes públicos *intrínsecos* –aquellos de los que resulta lógicamente imposible excluir a nadie– y bienes públicos *contingentes* –aunque es lógicamente posible excluir a alguien, la restricción no resulta práctica por limitaciones adicionales y contingentes– (Réaume 1988: 21).

ya sea por el gran tamaño del grupo obligado o por la naturaleza especialmente onerosa de las cargas que conlleva la provisión del bien. Sin embargo, la autora canadiense critica este argumento. En su opinión, la objeción de Raz podría aplicarse a cualquier tipo de derecho, también a los individuales, por lo que no explicaría adecuadamente qué impide a los individuos ser titulares de derechos sobre bienes colectivos (1988: 6). Por tanto, Réaume propone distinguir entre la producción y el disfrute de un bien. En ese sentido, algunos bienes públicos son producidos colectivamente, pero pueden ser disfrutados de manera individual, mientras que otros requieren de un grupo tanto para su producción como para su disfrute (1988: 7). Un ejemplo del primer tipo sería el aire puro que, una vez producido, puede ser gozado por una persona de manera individual. Los bienes públicos del segundo tipo son los que Réaume denomina *bienes participativos*, entre los que puede citarse, a modo de ejemplo, una sociedad culta. Sobre los bienes participativos sólo pueden existir derechos colectivos o de grupo, pero no derechos individuales (1988: 11).

La segunda limitación subrayada por Galenkamp alude al carácter neutral con el que se conceptualizan habitualmente los bienes públicos (1998: 109). Ello no nos permite distinguir los bienes públicos de aquellos que pudiéramos denominar con mayor precisión *males públicos* en atención a sus negativos efectos –la contaminación atmosférica, las enfermedades infecciosas–. Por ello, la misma Réaume se ha encargado de señalar que la mayoría de los bienes públicos presentan un tenor contextual: se requiere delimitar con carácter previo el grupo para el que son públicos tales bienes (1988: 19). Se habla así de bienes públicos *parciales*¹¹³. La delineación de la comunidad que se toma como referencia puede apoyarse en hechos naturales o en reglas convencionales. Un ejemplo del primer tipo sería la preservación de los lagos de Covadonga en perfectas condiciones de salubridad e higiene; como muestra del segundo tipo podría citarse el sistema educativo bilingüe propio de una región con lengua autóctona, como por ejemplo Euskadi. Por el contrario, existen algunos bienes públicos *universales*, es decir, aquellos que presentan semejante carácter para cualquier individuo del planeta. El mantenimiento de la atmósfera en condiciones de no contaminación constituiría un ejemplo.

¹¹³ Alexy se refiere al “estatus normativo de los bienes colectivos”, es decir, a la necesidad de apelar a un determinado sistema jurídico para diferenciar entre “bienes y males públicos” (1992: 167).

Por lo que respecta a la autonomía nacional, nos hallamos ante un bien público parcial: en línea con la ejemplificación anterior, un vasco estimará, por lo general, que la facultad de su pueblo para regir su destino colectivo constituye un bien público, mientras que para un individuo no-vasco el mismo objeto puede representar un mal o, incluso, resultarle indiferente¹¹⁴. Además, se encuadraría dentro de los denominados por Réaume bienes participativos, puesto que no puede disfrutarse individualmente: el valor del bien radica en la participación política de los ciudadanos, quienes deben encontrarse suficientemente informados de los asuntos públicos y mostrarse dispuestos a tomar parte en las decisiones que afecten a su comunidad. Más aún, la producción y el consumo del bien se hallan intrínsecamente unidos, formando parte de un mismo proceso (Réaume 1988: 15): así, no es posible gozar de los beneficios que reporta la vida en una sociedad autónoma si no se participa en la producción de la misma.

Por último, la tercera limitación que presenta la aplicación del modelo económico de los bienes públicos al debate sobre los derechos colectivos consiste en que únicamente aquellos bienes que aludan a intereses de la mayor importancia podrán ser objeto de los derechos colectivos (Galenkamp 1998: 109). Como Galenkamp estima que los derechos colectivos genuinos son los que se predicen de las naciones, minorías y pueblos indígenas (1998: 103) –al reunir las dos características que, en su opinión, deben ser exigidas a los titulares de derechos colectivos, a saber, encontrarse en una situación de desventaja potencial que requiera protección y ser una *comunidad constitutiva*¹¹⁵ (1998: 94-95)–, concluye afirmando que su objeto es el bien común de la

¹¹⁴ Sería asimismo posible que alguien que pertenezca a una nación distinta a la vasca considere que la autonomía de cualquier pueblo constituye un bien, también la del pueblo vasco. Aún así creemos que en este caso aumentan las probabilidades de que la valoración que reciba la autonomía nacional sea negativa: de ahí que la incluyamos entre los bienes públicos parciales o dependientes del contexto.

¹¹⁵ Una *comunidad constitutiva* equivale a la *Gemeinschaft* (comunidad) *tönniesiana* en la que los miembros se hallan unidos por un tipo de solidaridad mecánica, usando la terminología de Durkheim, y donde la identidad de los individuos se encuentra determinada por su pertenencia a la misma (Galenkamp 1998: 67-68). Para Galenkamp, sólo en el seno de una comunidad constitutiva puede hablarse de una verdadera identidad grupal distinta de las identidades de sus integrantes (1998: 95), con lo que únicamente surgirán verdaderos derechos colectivos en ese contexto comunitario cerrado. Sin embargo, los modelos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (asociación) constituyen arquetipos ideales inexistentes en estado puro. Para Tönnies, comunidad y asociación no son categorías que se excluyan mutuamente, sino que entre las mismas se establece una tensión dialéctica constante: según señalan Giner y Flaquer en el prólogo a la obra *tönniesiana* *Comunidad y asociación*, “sin comunidad no hay moralidad pero sin asociación no hay progreso. La situación perfecta sería aquella (...) en la que se plasmaran ambas de un modo armónico” (Tönnies 1979: 14). De ahí que estimemos más adecuado el concepto de *cultura societal* de Kymlicka (1996a), ya que posibilita la compatibilidad entre el liberalismo y los derechos colectivos, poniendo igualmente el acento en los grupos nacionales como titulares de derechos colectivos. Una cultura societal es habitualmente una cultura nacional y es ella la que proporciona a sus miembros las opciones significativas que hacen posible la autonomía individual, otorgándoles además su identidad

comunidad, es decir, la protección de la identidad del grupo: el conjunto de características que le son específicas, ampliamente valoradas por sus miembros y que la convierten en la comunidad que es (1998: 115).

En conclusión, el objeto de los derechos colectivos son siempre bienes de carácter colectivo, pero no todo bien colectivo puede ser objeto de un derecho de este tipo. En el caso del derecho de autodeterminación de los pueblos, el objeto del mismo es un bien participativo –la autonomía y desarrollo del pueblo de que se trate–, parcial –puesto que fuera de sus fronteras no será percibido como un beneficio– y dirigido a la protección de la identidad colectiva de ese pueblo en concreto¹¹⁶.

3.3.3 Modo de ejercicio de los derechos colectivos

Según el modo de ejercicio, podríamos decir que los derechos colectivos son aquellos que se ejercen de manera conjunta, requiriendo de la acción concertada de un grupo de individuos.

La combinación de la titularidad de los derechos y su modo de ejercicio da lugar a la siguiente tipología, como señalan Jáuregui (2001: 57) y García Inda (2001: 113):

TIPOLOGÍA DE LOS DERECHOS	TITULARIDAD	MODO DE EJERCICIO
Derechos individuales	Individual	Individual
Derechos específicos de grupo	Individual (en función de la pertenencia a un grupo)	Individual (en un ámbito colectivo)
Derechos especiales (o de grupo)	Individual (en función de la pertenencia a un grupo)	Individual o colectivo
Derechos de grupo o derechos asociativos	Individual	Colectivo
Derechos colectivos	Colectiva	Colectivo

personal. Wall, por ejemplo, también toma como base la delimitación grupal de Kymlicka para ocuparse de los derechos de autonomía colectiva (2007: 236).

¹¹⁶ Llegados a este punto, cabe plantear dos preguntas: ¿por qué deben ser protegidos los grupos y su identidad?; ¿por qué hay que hacerlo utilizando el discurso de los derechos colectivos? Intentaremos dar respuesta a ambos interrogantes en el apartado siguiente, dedicado a la justificación de los derechos colectivos, puesto que los mismos exceden el ámbito conceptual en el que nos hallamos.

Ejemplificando, *derechos individuales* serían los incluidos tradicionalmente en la denominada primera generación –derechos de libertad negativa–; los *derechos específicos de grupo* abarcarían todos aquellos que protegen a los miembros de colectivos especialmente vulnerables o desfavorecidos y que recogen distintos preceptos de nuestra Constitución –niños (artículo 39), juventud (artículo 48), disminuidos [sic] físicos o psíquicos (artículo 49), ancianos (artículo 50), consumidores y usuarios (artículo 51)–; hablaríamos de *derechos especiales o de grupo* cuando se atribuyan a los individuos en función de su pertenencia a un determinado grupo y para que los ejerzan individual o colectivamente –derecho a utilizar la lengua propia de la Comunidad Autónoma (artículo 3.2)–; los *derechos de grupo o asociativos* se encuentran ligados a la participación política y social –derecho de reunión (artículo 21), de asociación (artículo 22), libertad sindical (artículo 28.1), derecho de huelga (artículo 28.2)¹¹⁷–; por último, son *derechos colectivos* el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones (artículo 2), los derechos históricos de los territorios forales (Disposición Adicional 1ª), el derecho a la negociación colectiva (artículo 37.1) y, fuera de la Constitución, el derecho de autodeterminación de los pueblos.

Pese a que algunas veces se emplee el término derechos colectivos en sentido lato para referirse a los derechos específicos de grupo y a los derechos de grupo, reservaremos el concepto únicamente para los derechos colectivos en sentido estricto, es decir, aquellos cuyo titular es un sujeto colectivo que los ejerce de manera colectiva y que tienen como objeto un bien colectivo. Como ya ha sido apuntado, el derecho de autodeterminación de los pueblos encaja perfectamente en esta taxonomía.

¹¹⁷ El derecho de huelga presenta algunos problemas de clasificación. Tanto la jurisprudencia (STC 11/1981, de 8 de abril y STS de 23 de octubre de 1989 y de 6 de julio de 1990) como la doctrina laboralista mayoritaria [entre otros, García Blasco (1983: 28), Molero (1996: 640-642), Ojeda Avilés (2003: 515), Alonso Olea y Casas Baamonde (2006: 1129), Martín Valverde *et al.* (2010: 398) y Montoya Melgar (2010: 740)], configuran la huelga como un derecho de titularidad individual y ejercicio colectivo. No obstante, un sector doctrinal minoritario entiende que se trata de un derecho de titularidad colectiva y ejercicio individual [Alarcón Caracuel (1991: 261) y, con algunas dudas, Castro Argüelles (1994: 268)], mientras que hay quienes hablan de un derecho de titularidad diferenciada, individual o colectiva, en función del contenido [Palomeque López (1992: 358) y Sánchez Martínez (1997: 197)]. Las razones alegadas para cuestionar la opinión dominante aluden al Derecho comparado, donde varios ordenamientos jurídicos configuran la huelga como un derecho de titularidad colectiva atribuido a los sindicatos (Alemania, Reino Unido, Estados Unidos, Suecia, entre otros), al hecho de que “sumarse o no a una huelga siempre es una opción personal del trabajador” (Castro Argüelles 1994: 268) y a la imposibilidad tanto de que un “trabajador singular convoque una huelga” como de que “un sindicato pueda abstenerse de acudir al trabajo” (Alarcón Caracuel 1991: 261). En palabras de Alonso Olea, “la *huelga* de un único trabajador *no* es tal huelga, sino un incumplimiento contractual” (2006: 1129).

Al explicarse la teoría de la voluntad, ya fueron puestos de manifiesto algunos de los problemas que emergen cuando se exige autonomía moral para ostentar la titularidad de los derechos subjetivos: los niños, los discapacitados psíquicos, los animales y los grupos quedan descartados, puesto que la emisión de su voluntad requiere necesariamente del concurso de representantes. El ejercicio indirecto de los derechos plantea dificultades siempre, no sólo en el caso de los sujetos colectivos, puesto que cabe la posibilidad de que el representante no exprese adecuadamente los deseos e intereses de su representado. Pero semejante contratiempo no equivale a abjurar automáticamente de la noción de derechos colectivos: habrá que establecer mecanismos de control sobre los representantes. De otro modo, y como ha señalado López Calera, deberíamos renunciar a la democracia –preciada conquista–, puesto que su ejercicio directo resulta prácticamente inviable, salvo en grupos muy reducidos y simples¹¹⁸: “una sociedad compleja no puede (...) evitar constituirse en democracia representativa” (2000: 140).

Representar a alguien significa actuar en su nombre. Tratándose de grupos, se necesita un nivel de organización mínimo para que esa representación sea auténtica. Además, sólo una institucionalización democrática convierte en legítima la representación (López Calera 2000: 140-141). La voluntad colectiva que debe expresar

¹¹⁸ El Movimiento 15-M constituye un buen ejemplo de lo dicho. Albergaba a colectivos e individuos muy heterogéneos a los que, en principio, les unía solamente la indignación frente al sistema político y económico imperante. En las distintas plazas donde se reunían, adoptaron un sistema de toma de decisiones asambleario adecuado para grupos reducidos pero que, a medida que crecía el número de *indignados*, se volvía tremendamente inoperante. A modo de ejemplo, ocurría a veces que en una asamblea destinada a organizar el día a día del campamento –limpieza, procura de víveres, turnos de tareas, difusión y propaganda, seguridad, etcétera– tomaba la palabra un exaltado –que incluso puede que ni siquiera estuviese acampado, sino que simplemente pasase por allí en aquel instante, ya que no se controlaba el quórum– y se lanzaba a proponer medidas para nacionalizar la banca europea. Además, cuando los medios entrevistaban a sus portavoces, recalcan constantemente que no representaban al movimiento –nadie lo hacía–, sino que hablaban a título particular, en nombre de la acampada de esa ciudad concreta o, en el mejor de los casos, de la plataforma *Democracia Real Ya*, la agrupación que cobró más protagonismo y a la que quizá pueda atribuirse la paternidad del movimiento, pero que no integraba a todos los indignados. De cualquier modo, lo apuntado no debe entenderse como una descalificación moral hacia la iniciativa del 15-M, sino simplemente como un ejemplo de las limitaciones que entraña la puesta en práctica de medidas de democracia asamblearia y espontánea para la toma de decisiones en el seno de grupos de cierto tamaño y complejidad. En este sentido, resumía Santos sus críticas al movimiento de los indignados: “primero, (...) las asambleas en donde se toman decisiones por consenso (...) pueden ser totalmente paralizantes, pues una pequeña minoría puede impedir cualquier decisión (...). Segundo, [e]l sistema de gran autonomía individual que manejan (cada uno decide cuándo entra y cuándo se va, por ejemplo) [...] es más semejante al neoliberalismo de lo que piensan. Un movimiento no se construye con autonomía individual, sino con autonomía colectiva. Y no la tienen. Tercero, (...) tiene más legitimidad quien se queda más tiempo acampado en la plaza. No tienen en cuenta que hay gente que es muy buena, pero que tiene que ir a trabajar o (...) a casa a atender a los niños. (...) Permanecer más tiempo en una plaza no es un criterio de legitimidad democrática” (cit. en Pardo de Vera 2013).

el representante, particularmente en el caso del pueblo, consistirá en la voluntad mayoritaria de sus integrantes, “seres racionales que dialogan” (2000: 145). Y la construcción de semejante voluntad colectiva atenderá a las reglas internas del grupo, que deberán respetar los principios democráticos para revestirse de la necesaria legitimidad. Más aún, será el propio pueblo el que se otorgue a sí mismo esas normas de funcionamiento: tal es el sentido griego del término *autonomía*.

Por tanto, si la representación es constitutiva de los derechos colectivos y nos preocupa que los portavoces de los grupos expresen verdaderamente la voluntad colectiva y no la suya particular, la democracia se convierte en requisito *sine qua non* del ejercicio de las actuaciones en nombre del ente grupal¹¹⁹; de ese modo, y como ha acertado a señalar López Calera, los problemas que plantea la representación de los derechos colectivos a nivel conceptual y práctico coinciden con los que la teoría de la democracia representativa debe enfrentar (2000: 154).

3.4 La justificación de los derechos colectivos

Una vez que ha quedado demostrado que hablar de derechos colectivos no equivale a un disparate teórico, veamos si ha de predicarse la indeseabilidad de los mismos por encarnar —en expresión de J. Pérez Royo— la “antesala de la barbarie” (1998). En este punto, y siguiendo a Galenkamp (1998: 115), trataremos de responder a dos cuestiones que ya fueron adelantadas: en primer lugar, como se ha dicho que el objeto de los derechos colectivos estriba en la protección de la identidad grupal, habría que preguntarse cuál es la razón por la que los grupos deben ser protegidos. En segundo lugar, tendríamos que determinar si para proteger a los grupos es necesario recurrir a la estrategia de los derechos colectivos o si, por el contrario, basta con el adecuado implemento de los derechos individuales.

Nos centraremos especialmente en la justificación del derecho de autodeterminación de los pueblos, aunque algunos argumentos pudieran extrapolarse a otros derechos colectivos. Y es que, según han señalado Galenkamp (1998: 121) y

¹¹⁹ El propio Habermas incidía en este extremo pocos días después de la caída del muro de Berlín, refiriéndose a la reunificación alemana: sin “la instauración de un procedimiento democrático (...) no sería posible la autodeterminación de los ciudadanos de la República Democrática” (1996a: 228).

Bauböck (1999: 134), las razones que sostienen un determinado derecho colectivo no tienen por qué servir para la defensa de otro.

Más específicamente, Bauböck asegura que las minorías étnicas y nacionales disfrutan de derechos de grupo más sólidos y amplios que, por ejemplo, “los jugadores de ajedrez o las personas de ojos verdes” porque en el contexto de nuestras sociedades y Estados la pertenencia étnica representa un valor superior para los individuos, en virtud de la decisiva influencia que ejerce sobre sus oportunidades (1999: 134). Por tanto, al hablar de grupos nos estaremos refiriendo a los que pueden ser sujeto del derecho de autodeterminación.

3.4.1 Razones para proteger a los grupos y su identidad

Tradicionalmente, la teoría liberal se ha mostrado contraria a los derechos colectivos¹²⁰. Según habíamos explicado al comienzo de este capítulo, uno de los rasgos del liberalismo clásico es el individualismo. Pese a que el mismo se halla sometido a terribles contradicciones que le forzaron a reconocer sujetos y derechos colectivos desde el inicio, lo cierto es que el individualismo pone el acento en el individuo y sus derechos, a los que otorga prioridad sobre el cuerpo social. La primacía es moral, puesto que para la teoría liberal el agente moral o centro de imputación básico de los derechos y deberes contenidos en las normas es el individuo. Pero además, se entiende que las personas se forman con independencia de la sociedad e, incluso, antes que ella, siendo la misma el resultado de una negociación entre individuos que buscan el logro estratégico de sus fines particulares: el *pactum societatis* sella el compromiso alcanzado. De este modo, la comunidad carece de sustantividad propia y no juega papel alguno en la configuración de la identidad de los individuos ni de sus concepciones del bien. En palabras de Mulhall y Swift, “el liberal reduce la sociedad a una cooperación entre individuos, que se asocian de forma esencialmente privada y cuyos intereses

¹²⁰ Kymlicka ha señalado que el olvido de los derechos de las minorías (algunos articulados en forma colectiva, aunque no todos) en que incurre la teoría liberal contemporánea (por ejemplo, Rawls y Dworkin), o incluso la actitud hostil con que tantos liberales responden a las demandas de derechos articuladas por las minorías (1989a: 3-4), son un fenómeno reciente, ausente de la tradición liberal clásica: “los derechos de las minorías fueron una parte importante de la teoría y la práctica liberal en el siglo XIX y entre las guerras mundiales” (1996a: 78). Y cita las obras de Dewey, J.S. Mill, Green y Hobhouse. No obstante, creemos que los ejemplos que pone Kymlicka responden más bien a excepciones que a una tendencia generalizada dentro de la teoría liberal clásica.

fundamentales se definen al margen de la comunidad a la que pertenecen pues, en cierto sentido, son anteriores a ella” (1986: 45).

Como reacción al liberalismo, los autores comunitaristas, formados todos en una tradición liberal, mantienen una concepción del *yo* contextualizada. Así, entienden que el individualismo metodológico incurre en un doble error: en primer lugar, yerra en el plano ontológico, puesto que el individuo abstracto y descarnado al margen de todo tiempo y lugar –como decía Joseph de Maistre– no existe en la realidad. Los recursos conceptuales que permiten al sujeto concebirse a sí mismo –el lenguaje y el pensamiento, fundamentalmente– son proporcionados por la comunidad en el proceso de socialización y son ellos los que configuran su identidad y valores. Por tanto, y como sugiere Taylor, “vivir en sociedad constituye una condición necesaria del desarrollo de la racionalidad”, en el sentido de convertirnos tanto en agentes morales, como en individuos responsables y autónomos (1990: 110). En segundo lugar, el error sustantivo cometido por el atomismo estriba en menospreciar el valor de los bienes comunitarios. El sentido del grupo no reside exclusivamente en la consecución de bienes individuales que requieren de la acción colectiva para su garantía –seguridad y prosperidad económica–, sino que existen también bienes de carácter colectivo que sólo pueden ser disfrutados en comunidad. Por ejemplo, y como señala Sandel, la participación en el ámbito político ayuda al individuo a desarrollar y delimitar el sentimiento de su propia identidad (Mulhall y Swift 1996: 105).

Una vez esbozadas las concepciones extremas que subyacen a cualquier valoración de los derechos colectivos, vamos a tratar de responder a la primera cuestión que nos habíamos planteado: ¿es necesario proteger a los grupos?

Desde posiciones individualistas, varios autores han respondido negativamente apelando, tal y como señala García Inda (2001: 127), a la *tesis del riesgo*¹²¹. En este sentido, opinan que estimular el desarrollo de grupos intermedios entre el individuo y el

¹²¹ Al hablar de la justificación de los derechos colectivos, García Inda recurre a las “retóricas de la intransigencia” (2001: 123) empleadas por Hirschman para analizar las posturas reaccionarias frente al Estado del bienestar. Las críticas vertidas contra los derechos colectivos pueden agruparse en tres tesis: riesgo, futilidad y perversidad (Hirschman 1991: 17-18). La tesis del riesgo “afirma que el cambio propuesto, aunque acaso deseable en sí mismo, implica costos o consecuencias de uno u otro tipo inaceptables” (1991: 97). Según la tesis de la futilidad, “la tentativa de cambio es abortiva”, ya que de alguna manera “todo pretendido cambio es, fue o será en gran medida (...) ilusorio, pues las estructuras profundas de la sociedad permanecen intactas” (1991: 55). Finalmente, para la tesis de la perversidad no sólo “un movimiento o una política errará su meta o provocará costos inesperados o efectos secundarios negativos; más bien, se entiende que *la tentativa de empujar a la sociedad en determinada dirección resultará, en efecto, en un movimiento, pero en la dirección opuesta*” (1991: 21).

Estado conduce a la fragmentación de este último –concebido como Estado nacional–; pero, además, una amenaza todavía mayor se cierne sobre el individuo y sus derechos: la posibilidad de ser tiranizados por el grupo al que pertenecen.

Ya habíamos hecho mención a la situación de crisis que vive el modelo de Estado-nación, sometido a ataques externos –proceso de mundialización económica– e internos –reivindicaciones nacionalistas y étnicas–. No haremos demasiado hincapié en este punto, ya que no nos parece que la crítica que en él se sustenta revista demasiada entidad. No obstante, apuntaremos que el paradigma del Estado nacional merece una redefinición para adaptarse a las nuevas realidades históricas: pocos Estados actuales responden verdaderamente a ese modelo. Más aún, desacreditar los derechos colectivos sobre la base de su potencialidad destructora de la unidad estatal equivale a reducirlos al derecho de secesión y, como hemos visto, ni siquiera el derecho de autodeterminación de los pueblos puede interpretarse de esa forma tan limitada. Finalmente, y aunque la protección de los grupos fuese muy dañina para la supervivencia del Estado-nación, quienes se acojan a este argumento deberán probar que el Estado nacional representa un bien de superior valor. Porque una cosa es defender la estabilidad del Estado –mientras no surja otra entidad que lo sustituya, constituye la organización política básica, el centro de imputación del poder por excelencia– y otra muy distinta postular que éste debiera necesariamente adoptar la forma uninacional.

De mayor enjundia estimamos la segunda objeción: proteger a los grupos significa arriesgar a (o atentar contra) los individuos. Tamir plantea la cuestión en términos dicotómicos: o se está con la comunidad o con sus miembros individuales disidentes. Quienes suscriben la noción de derechos colectivos se sitúan, a sabiendas o no, en el bando de la comunidad (1999: 159). Para el caso de la autodeterminación nacional, Peces-Barba advierte que “supone la difuminación de los derechos individuales, aplastados por ese derecho colectivo que no tiene en cuenta a los miembros de esa entidad” (2010). Farrell, a su vez, afirma de manera tajante que “cuando se habla de derechos comunitarios lo que quiere decirse es que algunos derechos individuales han sido restringidos” (1995: 89), concretamente los de aquellos “individuos que no integran el grupo protegido” (1995: 90). En su opinión, al enfrentar el problema de la diversidad cultural, el Estado liberal debe mantenerse neutral, concediendo iguales derechos a todos los individuos (1995: 83-84); de lo contrario, los principios de libertad, igualdad y solidaridad se verían afectados. Así, como ha puesto de relieve Kymlicka, se

establece con frecuencia una analogía entre la actitud liberal frente a la religión y frente a la cultura (1996b: 7)¹²². Ambas pueden ser cultivadas libremente en el ámbito privado, pero el Estado no debe tomar parte ni para fomentarlas ni para desincentivarlas: si no existe una religión oficial, tampoco debe haber una cultura oficial. Incluso autores comunitaristas como Walzer estiman que el liberalismo representa un claro divorcio entre Estado y etnicidad (1993: 139, 144). En atención al uso tan extendido de este símil que equipara religión y cultura a ojos del Estado liberal, dedicaremos unas líneas a explicarlo.

La teoría liberal, se dice, exige que el Estado se mantenga al margen de las distintas concepciones del bien de sus ciudadanos, absteniéndose de legislar para promover unas o desalentar otras; de esta manera, su tarea se reduce a garantizar el marco adecuado en el que todos puedan libremente efectuar su elección y éste no puede ser otro que un marco de neutralidad. Por tanto, desde instancias gubernamentales se respeta la diversidad cultural existente, pero no se interviene económicamente ni de cualquier otra forma para evitar la desaparición de cultura alguna. Así, y a juicio de J.S. Mill, las naciones minoritarias cuentan con dos opciones: la asimilación forzada a una nación mayor o la desaparición (1987: 284). Pero en ningún caso está justificada la ayuda estatal a la cultura en peligro de extinción con el fin de salvarla de su aciago final.

Para J.S. Mill, la absorción presenta claras ventajas para la cultura más débil, lo cual expresa de una manera etnocéntrica: “nadie puede suponer que no es más benéfico para un bretón o para un vasco de la Navarra francesa, el que lo atraiga la corriente de ideas y sentimientos de un pueblo altamente civilizado y cultivado, el ser un miembro de la nacionalidad francesa, que se beneficia, en una condición igualitaria, con todos los privilegios de la ciudadanía francesa, y comparte las ventajas de la protección, la dignidad y el prestigio del poder de Francia, que adorar en su propio pequeño mundo las

¹²² Un ejemplo de lo dicho puede hallarse en Martínez Gorriarán (2008: 67) y en Ovejero (2008a: 70). Bauböck, por el contrario, emplea la similitud entre cultura y religión para defender el reconocimiento de derechos colectivos (1999: 144). Ello se debe a la personal interpretación que efectúa de la consideración que le merece la religión al liberalismo: si para Marx representaban alienación y falsa conciencia, para muchos liberales, en cambio, las convicciones religiosas de los ciudadanos ejercen un impacto positivo en sus deberes cívicos, siempre que se mantenga una estricta separación entre el poder político y las autoridades eclesiales y que las distintas confesiones demuestren actitudes de tolerancia mutua. En nuestra opinión, y aunque existan liberales que compartan esta visión, el liberalismo clásico mantiene una actitud de recelo hacia la religión en el ámbito público, lo que lleva a postular la neutralidad estatal en esta materia. Más aún, la prostitución ideológica que actualmente aqueja al término *liberalismo* –particularmente en nuestro país– nos predispone a desconfiar de los “liberales” religiosos, una etiqueta que, en multitud de ocasiones, identifica a militantes de partidos de derechas que postulan la libertad únicamente en el terreno económico.

reliquias medio salvajes de tiempos pasados, girar en su pequeña órbita mental sin tener ninguna participación o interés en el movimiento general del mundo” (1987: 284).

En cualquier caso, el Estado liberal no comete injusticia alguna si se abstiene de intervenir en el proceso natural de selección darwiniana que condena a las culturas más débiles a la muerte o absorción por otra más fuerte: en palabras de Savater, “la historia está llena de caídos, pero el hecho de que hayan caído no es motivo suficiente para desear que ahora se levanten” (1990a: 33). Esta actitud parte del entendimiento de que los sistemas culturales presentan un funcionamiento análogo al de cualquier organismo vivo: nacen, se desarrollan y, llegado el momento, fenecen¹²³. Si bien el nacimiento en una determinada tradición cultural no puede ser elegido, sí lo es en cambio el seguimiento de la misma. El individuo, en uso de su libertad, puede abandonar su cultura y adoptar una diferente. No obstante, la integración en otra cultura debe cumplir dos condiciones, apuntadas por Farrell, para evitar cualquier daño a los individuos: que se produzca de manera voluntaria y que el trato dispensado a los individuos asimilados sea equivalente al otorgado a los nacionales, es decir, que no se les considere “ciudadanos de segunda clase” (1995: 80). Mediante la concesión de derechos individuales, puede lograrse el cumplimiento efectivo de ambos requisitos.

Dando un paso más allá, Waldron rechaza la compartimentación de las culturas en sistemas independientes y cerrados (1992). En realidad, las culturas se hallan en conexión recíproca, lo que le lleva a postular el ideal de ciudadanía transcultural o universal: la mezcla de rasgos culturales de distintas tradiciones se traduce en un enriquecimiento personal para los individuos, que podrán optar por lo mejor de cada una. Más aún, los individuos no necesitan *su* cultura, contra la opinión de Herder, sino que pueden desarrollarse en un ambiente cosmopolita, por lo que no se justifica la ayuda estatal a las culturas minoritarias¹²⁴. A lo sumo, podrán reclamar los derechos negativos frente a la intervención estatal que corresponden a los grupos religiosos.

¹²³ Martínez Gorriarán decía lo siguiente a propósito de la lengua, aunque resulta extrapolable al caso que nos ocupa: “de modo similar a las especies vivas, (...) las lenguas naturales aparecen y desaparecen de la escena con sorprendente rapidez” (2008: 62). Bajo este punto de vista, el fin de una lengua no merece duelo alguno, ya que responde al libre arbitrio de los hablantes, y el Estado democrático liberal debe respetar tal decisión soberana sin intervenir políticamente (2008: 67), so pena de incurrir en comportamientos perfeccionistas.

¹²⁴ Una lectura de la compatibilidad entre el cosmopolitismo y la ideología nacional puede encontrarse en Summers (2005: 327).

No obstante, podemos encontrar a autores liberales que defienden la necesidad de proteger a los grupos para hacer efectiva la autonomía individual. En este sentido, Kymlicka afirma que “el respeto a los derechos de las minorías puede ampliar la libertad de los individuos, porque la libertad está íntimamente vinculada con –y depende de– la cultura” (1996a: 111). El concepto de cultura que maneja el canadiense equivale al de *cultura societal* o nacional (1996a: 117), definida por él mismo como “aquella cultura que proporciona a sus miembros unas formas de vida significativas a través de todo el abanico de actividades humanas, incluyendo la vida social, educativa, religiosa, recreativa y económica, abarcando las esferas pública y privada” (1996a: 112)¹²⁵. Las culturas societales se concentran territorialmente y se basan en una lengua y unas instituciones sociales comunes.

Cultura y libertad mantienen así una conexión esencial, ya que “la libertad de elección tiene determinados prerrequisitos culturales” (1996a: 112). Es la cultura societal la que otorga al individuo las diversas opciones en las que ejercitar su libertad, dotándolas de significación (1996a: 120). Por tanto, para Kymlicka la cultura presenta un valor instrumental: “las culturas son valiosas, no en sí y por sí mismas, sino porque únicamente mediante el acceso a una cultura societal las personas pueden tener acceso a una serie de opciones significativas” (1996a: 121).

Sin embargo, la aseveración anterior no explica por qué las culturas minoritarias deben ser protegidas. Si la pertenencia cultural es una cuestión electiva y, como decía Waldron, una vida cosmopolita resulta “posible y plena” (1992: 762), las opciones significativas no tendrían necesariamente que provenir de la cultura propia, sino que podrían ser halladas fuera de ella. En ese sentido, lo que habría que garantizar sería el acceso en igualdad de condiciones a la cultura mayoritaria, pero no la supervivencia de las culturas en peligro. El mismo Kymlicka rechaza este planteamiento por considerar que el cambio de una cultura a otra es un proceso en gran medida imposible y, en cualquier caso, sumamente costoso (1996a: 123-124). Resulta algo ingenuo pensar que porque salgamos a cenar a un restaurante chino, hindú, italiano o libanés en nuestra propia ciudad, a algunas salas lleguen películas suecas, húngaras, iraníes y alemanas en

¹²⁵ El concepto de cultura societal se aproxima mucho al de *grupo incluyente* (*encompassing group*) de Margalit y Raz (1990: 448): aquel colectivo donde el individuo encuentra una cultura que en gran medida da forma a sus gustos y oportunidades, otorgando una base sólida a su autoidentificación y la certeza de una pertenencia estable y natural. Como Kymlicka, Margalit y Raz sostienen que los objetivos y relaciones de los sujetos presentan una determinación cultural: es la cultura la que dibuja “las fronteras de lo imaginable, los límites de lo posible” (1990: 449).

versión original, las academias de idiomas ofrecen clases de holandés, árabe, portugués, japonés y ruso y recorrer el mundo esté al alcance de cualquiera con sólo reservar un vuelo de bajo coste, nos hayamos convertido en individuos cosmopolitas. A juicio de Kymlicka, lo anterior no significa haberse trasladado a otra cultura societal, sino “disfrutar de las oportunidades que ofrecen las diversas culturas societales” desde la plataforma que ofrece la cultura propia (1996a: 124).

Gellner asegura que la transculturalidad sólo se da en el nivel de las elites (1994: 56): el resto de la población tiene grandes probabilidades de fracaso al tratar de integrarse en otra cultura, especialmente si se produce una disparidad entre los idiomas de la cultura materna y la de adopción, ya que la capacidad de aprender otras lenguas es limitada¹²⁶. Por tanto, la imposición de una lengua determinada reduce las posibilidades de elección de todos aquellos para los que resulte extranjera. Calsamiglia lo ejemplifica muy gráficamente: si para lograr la igualdad se decidiese el establecimiento como lengua de cultura de la que cuente con un número de hablantes más elevado, deberíamos elegir el chino. A partir de ese momento, quienes no dominasen ese idioma se hallarían en “inferioridad de condiciones y sus planes de vida quedarían reducidos al analfabetismo o a trabajos que exijan” una competencia lingüística muy rudimentaria. Y es que “la mayoría de los individuos sólo pueden florecer si hablan en *su* lengua y viven en *su* ámbito cultural” (2000: 117)¹²⁷.

No debemos olvidar, y en esto hemos de dar la razón al comunitarismo, que los seres humanos somos “individuos contextuales” (Tamir 1993a: 33), es decir, productos

¹²⁶ Una de las razones que explican el *boom* económico irlandés que se produjo a partir de mediados de los años noventa del pasado siglo y hasta 2007, conocido como *Celtic Tiger*, es la lengua. El idioma oficial de la República de Irlanda, el inglés, ostenta el tercer lugar en lo que a número de hablantes se refiere, por detrás del chino y el español. Sin embargo, el inglés es la lengua en la que se cierran los negocios, en la que los poderes político y económico toman sus decisiones y en la que se expresa el imperio. De ahí que las empresas norteamericanas prefiriesen establecer su sede europea en Irlanda antes que en otros países del viejo continente con salarios moderados, reducida protección laboral de los trabajadores y bajo nivel de tributación para las sociedades de capital, como España o Portugal.

¹²⁷ Ya Herder, el primero en relacionar íntimamente nacionalidad, cultura y lengua, lo había anunciado: “todo idioma tiene su carácter nacional definido y, por consiguiente, la naturaleza nos obliga a aprender solamente nuestra lengua materna, que es la más apropiada a nuestro carácter y la más adecuada a nuestra manera de pensar. Quizás me sea posible imitar (*nachlallen*) los idiomas de países extranjeros, sin penetrar, sin embargo, en la médula de su carácter. Con muchos sudores, tal vez pueda aprender las lenguas muertas valiéndome de sus monumentos, pero se me escapará su espíritu” (cit. en Kohn 1949: 361). Haciendo abstracción del determinismo orgánico que destilan sus palabras, lo que sí resulta cierto es la enorme dificultad que encierra la tarea de aprender otra lengua, así como el terrible despliegue de medios que nos obliga a invertir: tiempo, dinero, esfuerzo, estancias en el extranjero, etcétera. Y todo ello para, en el mejor de los casos, imitar pobremente los sonidos y expresiones de los nativos. Raramente alcanzaremos a dominar el otro idioma, eterno extranjero con el que nos vemos obligados a convivir y, tantas veces, a luchar.

sociales que, en palabras de MacCormick, “tenemos conciencia de nosotros mismos por el modo en que hemos aprendido a ser nosotros mismos en nuestro contexto” (1994: 67). Como la persona aprende a serlo en el seno de su sociedad y se estima que la autonomía representa un valor digno de protección y fomento, entonces una sociedad autónoma es requisito indispensable para la autonomía individual [Tamir (1993a: 36), MacCormick (1994: 67)].

Por consiguiente, si la cultura determina hasta tal punto las opciones y planes de vida de los hombres (libertad) y si la pertenencia cultural no es un asunto electivo –al menos para el grueso de la población– parece que existen buenas razones que apoyan la necesidad de proteger a los grupos culturales minoritarios, pese a que ello implique algunos costes para la sociedad¹²⁸. Se debe dejar abierta la posibilidad de que quien lo desee abrace nuestra cultura y se asiente en nuestra sociedad, pero no parece razonable exigir tal comportamiento, habida cuenta de la dificultad que entraña la tarea.

En lo que toca al primer punto –libertad para adoptar otra cultura y asentarse en un territorio distinto al del nacimiento–, la mayoría de los liberales discrepan de nuestra posición. La libertad que reclama el liberalismo busca ejercerse dentro de los límites estatales, pero resulta extraña la reivindicación de la libre circulación y la abolición de las fronteras en boca de autores liberales. Según fue definida por T.H. Marshall, la ciudadanía es el “estatus que se concede a los miembros de pleno derecho de una comunidad” (1998: 37) y al que se asocian *ex lege* todos los derechos: civiles, políticos y sociales. Compartimos la crítica de Ferrajoli acerca de la extensión excesiva en que incurre la anterior definición, puesto que invade y anula parte del espacio que la teoría política reserva al concepto de persona (2004: 98-99)¹²⁹. Sin embargo, hemos de señalar

¹²⁸ En este sentido, Calsamiglia afirma que un Estado plurinacional debe afrontar costes adicionales a un Estado uninacional. El precio de los mismos, desde un punto de vista liberal, debiera pagarlo “aquel que no vea reducidas sus posibilidades de elección de una forma más dramática” (2000: 126-127), lo que se traduce en proteger a las culturas minoritarias sobre las hegemónicas. Frente al criterio de la mayoría, Calsamiglia propone el criterio de la integración: todas las culturas merecen idéntico respeto por parte del gobierno porque ello supone tratar con igualdad a los ciudadanos. Su conclusión es que, en Catalunya, no es justo que la enseñanza se imparta íntegramente en catalán, excepto la asignatura de castellano. Ahora bien, si hablamos de perfecta igualdad entre las lenguas oficiales del Estado para lograr la de los individuos, un catalán que resida en Madrid debería poder elegir la educación de sus hijos en catalán, al igual que se reivindica el derecho de un madrileño residente en Lleida de optar por un modelo educativo en castellano.

¹²⁹ Igualmente, Kymlicka apunta que “en casi todas las teorías liberales [teorías que invocan el inherente valor moral de las personas], hay una sutil pero profunda inversión en la terminología. Generalmente, lo que comienza como una teoría sobre la igualdad moral de las *personas*, termina siendo una teoría de la igualdad moral de los *ciudadanos*. Los derechos básicos que el liberalismo confiere a los individuos resultan finalmente estar reservados sólo para algunos individuos, principalmente a quienes

que las democracias liberales –y en esto España no constituye una excepción– han consagrado el concepto de Marshall en su legislación. Una de las facultades del Estado es la libertad para determinar las condiciones de adquisición de la ciudadanía y de acceso a su territorio, es decir, las políticas de nacionalidad y extranjería. Como ha puesto de relieve Kymlicka, “la ciudadanía (...) es inherentemente una noción específica de grupo (...). La distribución de los derechos y beneficios sobre la base de la ciudadanía equivale a tratar a la gente de forma diferenciada sobre la base de su pertenencia a un grupo” (1996b: 27). Por ello, la atribución de derechos distintos en función de ostentar la membresía de un colectivo determinado no resulta desconocida para el liberalismo¹³⁰.

Excepcionalmente, algunos autores liberales se han mostrado partidarios de una ciudadanía universal¹³¹ que entrañaría la abolición de las fronteras¹³². El tema reviste

son ciudadanos del Estado. Únicamente los ciudadanos tienen el derecho a circular libremente dentro de un país, o a ganarse la vida, o a participar en el autogobierno colectivo” (2006: 36).

¹³⁰ Nos gustaría precisar que esta afirmación se limita a constatar un dato, pero no alberga pretensiones de valoración moral.

¹³¹ A modo ejemplificativo, podemos citar a King (1983), Carens (1987) y Bader (1995).

¹³² A juicio de Kymlicka, el corolario lógico de los principios del liberalismo igualitarista sería la defensa de la apertura de fronteras: “aunque los Estados puedan conservar sus límites territoriales, éstos no deben constituir obstáculos para la movilidad” (2006: 37). No obstante, y como él mismo reconoce, “una política de fronteras abiertas supondría un distanciamiento muy radical de la práctica actual de las democracias liberales, (...) tan radical que, a excepción de algunos filósofos académicos, nadie la toma en serio. El mero hecho de mencionarla significa autotildarse de ingenuo sin remedio. Puesto que los liberales igualitaristas desean ser tomados en serio, y típicamente se conciben a sí mismos como articuladores de las normas y valores básicos de la cultura política existente, más que como creadores de un sistema utópico de valores que nada tiene que ver con las convicciones de la gente, son reticentes a promover la cuestión de la apertura de fronteras. El resultado es una conspiración silenciosa sobre la función de las mismas en el seno del igualitarismo liberal” (2006: 38). Por tanto, parece que la defensa de las fronteras, con la consiguiente restricción de derechos que las mismas implican, suponen un correctivo fáctico al liberalismo teórico que la mayoría de los autores –también Kymlicka (2006: 64)– acepta.

Kymlicka trata de salvar este inconveniente argumentando que si los grupos en la posición original *rawlsiana* pudieran elegir acerca de las fronteras no optarían por un sistema de fronteras abiertas, sino que “preferirían ser libres e iguales dentro de su propia nación, aun cuando esto significara una menor libertad para trabajar y votar en otro lugar, más que ser ciudadanos del mundo libres e iguales, en caso de que esto provocara la imposibilidad de vivir, trabajar y participar políticamente en su propio idioma y cultura” (2006: 71). Claro que esto requiere necesariamente “que no haya una excesiva desigualdad económica entre las naciones” (2006: 70). Bajo esas condiciones, estaríamos de acuerdo con Kymlicka.

Ahora bien, como en el mundo real sí existen grandes diferencias de riqueza entre naciones, muchas personas se ven forzadas a la movilidad, no la eligen –de ahí que, por ejemplo, algunos autores (Alba Rico 2005, Romero 2010) reclamen el *derecho a la inmovilidad* como forma de proteger de manera más eficaz los derechos de las personas, en un sistema capitalista globalizado en el que las virtudes de la libertad de circulación han sido mitificadas por exigencias del modo de producción–. Quizá una solución preferible a la apertura de fronteras fuera la aplicación de un impuesto redistributivo que asegurase a todos los hombres un nivel de vida digno en su país de origen (Kymlicka 2006: 77-78), pero si las fronteras abiertas le parecen utópicas al filósofo canadiense (2006: 64), el establecimiento de un impuesto global sobre los recursos para equilibrar las economías estatales –que él propone– merecería idéntica

una gran importancia en el marco del debate acerca de los derechos que corresponden a los inmigrantes en las sociedades de acogida. En consonancia con lo que hemos afirmado anteriormente, la importancia de la cultura propia para desarrollar plenamente el plan de vida personal convierte a la inmigración en una experiencia negativa que debería evitarse. Los inmigrantes no eligen serlo, sino que se ven forzados a ello por el sistema económico capitalista¹³³. Razones de justicia entre el norte y el sur exigen la implementación de un modelo económico alternativo, más humano. Por otra parte, la coherencia con los principios liberales impone el reconocimiento de los derechos de libre circulación y residencia a todas las personas. Según apuntaba Ferrajoli, la definición de ciudadanía de Marshall confunde el *status personae* y el *status civitatis*: los derechos civiles, entre los que se incluye la libertad de residencia y circulación, corresponden al primero, mientras que sólo los derechos políticos pueden restringirse a los ciudadanos¹³⁴ (Ferrajoli 2004: 99). Además, la flexibilización de los requisitos de

estima. Ante semejante situación, el liberalismo no puede hacer otra cosa, a nuestro modo de ver, que tratar a todos los hombres como seres morales con igual valor, lo que se traduce en que los derechos humanos se apliquen sin excepción a todos los individuos, sean ciudadanos o no. Ello requiere un sistema de fronteras abiertas que permita a cualquier hombre, independientemente de su lugar de nacimiento, establecerse y trabajar en el lugar al que la necesidad le haga huir. Una vez allí, deberá integrarse en la cultura nacional del Estado de acogida, al menos hasta un cierto grado: por ejemplo, habrá de aprender el idioma para incorporarse al mercado laboral del Estado receptor y relacionarse con sus nuevos vecinos. Incluso a los efectos de adquirir la nacionalidad se le puede exigir que demuestre un nivel de integración suficiente en la cultura nacional (tiempo de residencia, dominio del idioma, etcétera). Pero esas medidas de protección de la identidad nacional no se hallan reñidas con el respeto de la condición humana del inmigrante. En este punto, echamos en falta en la obra de Kymlicka una distinción lo suficientemente nítida entre ambos extremos (2006: 76-77). Una cosa es que a los recién llegados se les pida que respeten la cultura del Estado que los recibe y otra muy distinta que se establezcan filtros para limitar o impedir su llegada (cupos de visados de trabajo, exigencia de renta mínima, etcétera). La defensa de los derechos humanos, que el liberalismo patrocina, se muestra manifiestamente incompatible con la clasificación de los seres humanos en *extranjeros en situación irregular*, por un lado, y *ciudadanos* o *extranjeros con permiso de residencia y trabajo*, por otro. Si los Estados no son capaces de redistribuir equitativamente los recursos entre todos los habitantes del planeta, el liberalismo no debiera pasar por alto el problema de las fronteras y, tomándolas como un dato previo, articular su teoría de la justicia para los miembros de la comunidad liberal. Si así lo hace, además de convertirse en una teoría defensora del *statu quo*, debe renunciar a sus pretensiones de objetividad moral universal.

¹³³ Mantener una concepción forzada y no electiva de la inmigración nos conduce a rechazar la consideración de los inmigrantes como insensatos que emprenden un viaje suicida para descubrir con dolor que el paraíso soñado no era más que una quimera. Pero nos parece igualmente falsa la imagen romántica que los erige en héroes de la edad presente, puesto que, como dijera Steinbeck, “no se necesita coraje para hacer lo único que se puede hacer” (1974: 192).

¹³⁴ A nuestro modo de ver, el derecho de sufragio activo debería otorgarse a los inmigrantes que cumplan ciertos requisitos de permanencia en el territorio (un determinado número de años de residencia) y no a los emigrantes que lo incumplan (un determinado número de años residiendo fuera del territorio). El criterio de residencia, por encima del de nacionalidad, debería ser el que guiase la concesión de este derecho para que se cumpliera de la manera más fiel posible aquello de que los que soportan las leyes sean los que elijan a los llamados a elaborarlas y aplicarlas. Y es que, como ha señalado Presno, “el fundamento de la participación de los individuos en la adopción de las decisiones políticas relevantes de la comunidad radica en que son, precisamente, los destinatarios de las mismas” (2011: 68): de ahí que se

acceso a la ciudadanía, potenciando el criterio subjetivo sobre el objetivo, ayudaría a que los extranjeros que desearan abrazar una nueva cultura no se viesen relegados a una condición jurídica inferior.

Por consiguiente, la preservación de la autonomía individual es inseparable de la protección de las culturas para que sus miembros no vean reducidas dramáticamente sus posibilidades de elección, al ser forzados a integrarse en otra cultura¹³⁵. No obstante, si los individuos quieren o tienen que abrazar otra cultura, merecen iguales derechos legales que los miembros nativos de la misma: la libertad de residencia y circulación les corresponde por su condición humana y la nacionalidad debiera vincularse más estrechamente a su voluntad de vivir e integrarse en la comunidad de acogida.

Otra razón que, desde las filas liberales, se esgrime en favor de la defensa de los grupos es su contribución a la identidad y dignidad individuales. Como han señalado Margalit y Raz (1990: 446), la pertenencia a una *cultura societal* o *grupo incluyente* constituye un rasgo esencial para entender quiénes somos, para identificarnos personalmente y para que los demás nos reconozcan como miembros del grupo. Y el sentimiento de identidad, de pertenencia, contribuye decisivamente al bienestar del individuo (1990: 447). Más aún, la autoestima de un hombre se encuentra directamente relacionada con la consideración que merezca su grupo: su dignidad y amor propio requieren que la cultura a la que pertenece no sea objeto de “burlas, odio, discriminación o persecución” (1990: 449). López Calera lo expresaba así: “los individuos (...) quieren que los derechos de su grupo estén respetados y realizados, porque es una forma de serlo y de estarlo ellos también” (2000: 165).

Algunos especialistas subrayan las insuficiencias del modelo liberal de igualdad abstracta para proteger de manera efectiva a los miembros de los grupos minoritarios. Como ha apuntado, entre otros, Galenkamp, las diferencias que existen en la realidad no son significativas para el ordenamiento jurídico y, mediante un ejercicio de abstracción que resalta lo común y desdeña lo disímil, se configura al sujeto titular de derechos: el individuo (1998: 123). Y es que, según fue mencionado, el individualismo considera las

postule la necesidad de que sean los residentes en el espacio geográfico sobre el que tales decisiones se proyectan quienes intervengan en su aprobación.

¹³⁵ Por supuesto, nos referimos siempre a culturas que respetan la autonomía individual.

diferencias culturales como rasgos contingentes o, incluso, irrelevantes para los sujetos, quienes se definen al margen de la sociedad¹³⁶.

Galenkamp ha señalado que el modelo individualista igualitario se apoya en la presunción de que la situación de inferioridad que padece un grupo minoritario puede ser corregida mediante la concesión de iguales derechos a todos los individuos: si gozan de los mismos derechos que los integrantes de los grupos hegemónicos no será necesario que se preserve su particularidad étnica (1998: 123-124). Sin embargo, la implementación de un sistema semejante ha sido acusada de provocar la marginación de los grupos minoritarios o su asimilación forzada (Kymlicka 1996b: 13). En palabras de Young, “la asimilación siempre implica incorporarse al juego cuando éste está ya empezado, después de que las reglas y criterios han sido establecidos” por “los grupos privilegiados” (2000: 277). Más aún, “su privilegio conlleva el no reconocer estos criterios como cultural y experiencialmente específicos”, sino como un ideal de humanidad neutral y universal (2000: 277).

Pese a que ciertos autores equiparaban cultura y religión para defender la neutralidad del Estado liberal en ambas materias, lo cierto es que el Estado liberal es

¹³⁶ El sistema de protección de las minorías diseñado en el período de entreguerras respondía a este modelo: queriendo preservar la personalidad exclusiva del Estado, a las minorías no se les reconocían derechos, sino a sus miembros individuales. En opinión de Jáuregui (1997: 70), la no concesión de derechos a la minoría como tal constituyó uno de los factores que explican el fracaso del modelo de protección de minorías de la Sociedad de Naciones. Tras la II Guerra mundial, el panorama no varió sustancialmente. Con carácter general, los derechos se conceden a las personas en lugar de a las minorías (Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, artículo 27 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos de 1966). Bea Pérez señala que en los últimos años han comenzado a otorgarse derechos a las propias minorías (2001: 97): a modo ejemplificativo, cita la Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales, Étnicas, Religiosas o Lingüísticas de 1992, que reconoce a las minorías los derechos a la existencia y a la propia identidad, mientras que la Convención europea para la protección de las minorías nacionales de 1994 les confiere el derecho a ser protegidas contra cualquier actividad que pueda amenazar su existencia, así como el derecho al respeto, salvaguardia y desarrollo de su identidad étnica, religiosa o lingüística (2001: 102-103). No obstante, la opinión mayoritaria niega el carácter colectivo a los derechos de protección de minorías: son “derechos individuales *especiales*” (García Inda 2001: 65) de ejercicio frecuentemente colectivo (2001: 61). Mientras no se reconozca personalidad jurídica internacional a la minoría como tal, no tiene sentido hablar de derechos colectivos (Bokatola 1993: 764). Según el parecer de García Inda, “la interpretación de los derechos de las minorías” ha sido limitada a “la protección *dentro* del Estado-nación” (2001: 64) por dos razones: la primera, porque la preocupación por las minorías y sus derechos se ha vinculado tradicionalmente al principio de no discriminación en el seno de un Estado con varios grupos culturales; la segunda, porque se ha intentado excluir el derecho de autodeterminación de los pueblos del concepto de derechos de las minorías con la intención de evitar la utilización del primero en contra de la integridad territorial de aquellos Estados que habitualmente se conducen de conformidad con los derechos humanos. Así, se configura la autodeterminación como un derecho compensatorio (*remedial right*), reconocido únicamente en ausencia de otros derechos, lo que no deja de resultar paradójico. Ya hemos tenido ocasión de criticar esta tesis en el capítulo anterior, por lo que remitimos a lo dicho en aquel momento. Ahora sólo nos gustaría lanzar el siguiente interrogante: si un Estado respeta los derechos humanos, ¿por qué no debiera también hacer lo propio con el derecho de autodeterminación de los pueblos?

perfeccionista “porque interviene protegiendo determinados planes de vida” (Calsamiglia 2000: 133). En palabras de Kymlicka, “la idea de un Estado culturalmente neutral es un mito” (1996b: 11). Si Walzer afirmaba la neutralidad del Estado norteamericano en materia etnocultural (1993: 142), el canadiense procede a refutarle: “los Estados Unidos han promovido deliberadamente la integración en (...) una *cultura societaria* basada en la lengua inglesa” (Kymlicka 1996b: 8), y lo mismo han hecho el resto de los Estados. Semejante operación forma parte del proceso de construcción nacional (*nation building*) moderno en el que se embarcaron todas las democracias occidentales, siendo la lengua un factor determinante en ese proceso (1996b: 9): la supervivencia de una cultura pasa casi necesariamente por que su lengua se convierta en lengua gubernamental, es decir, que sea utilizada en el ámbito público (escuela, administración, justicia, medios de comunicación, Parlamento, etcétera) y no sólo en el círculo más íntimo y familiar. Gellner señalaba que la sociedad industrializada había propiciado el surgimiento del nacionalismo (1988: 60), siendo la nación la unidad básica para la teoría liberal, donde se realizan los principios de libertad e igualdad. La sociedad industrial requiere de una educación general, estandarizada y genérica (1988: 46) que sólo puede proporcionar el Estado (1988: 56), lo que explica la relación necesaria entre cultura y Estado (1988: 57). Por tanto, la coincidencia entre la lengua materna y la de la escuela supone una ventaja para el individuo (1994: 57). *A sensu contrario*, en aquellos lugares donde existe un fenómeno de diglosia (el bilingüismo perfecto es una rareza filológica), la lengua que no sea pública se encuentra en una situación de inferioridad, lo que se traduce en una desventaja para sus hablantes. Teniendo en cuenta que la política gubernamental no puede ser neutral en materia lingüística, en algunas Comunidades Autónomas se plantea conceder a ambos idiomas una presencia igual en el sistema educativo o, en el paroxismo liberal, reconocer a los individuos la posibilidad de elegir en qué lengua se educarán sus hijos. No obstante, hay quien señala la necesidad de prestar atención al contexto socio-histórico concreto para no incurrir en viejas injusticias: la discriminación inversa es, en ocasiones, la única medida justa para lograr la igualdad. X. Bastida nos ofrece el ejemplo del Proyecto de decreto sobre el plurilingüismo del gobierno de Núñez Feijoo para Galicia, que cristalizó finalmente en el Decreto 79/2010, de 20 de mayo, para el plurilingüismo en la enseñanza no universitaria de Galicia. Si el objetivo final es que los alumnos adquieran un dominio paritario del castellano y el gallego, quizá sea necesario incrementar el porcentaje de horas lectivas en gallego, habida cuenta de las desigualdades

sociolingüísticas que históricamente han caracterizado a esta región. La igualdad formal que proponen los populares “implica consolidar la desigualdad de la que parte el gallego” (X. Bastida 2010: 100). Por otra parte, la libertad de elección de los hablantes se halla condicionada por años de represión y confinamiento del gallego al ámbito privado: “en Galicia familias gallego hablantes se dirigen a sus hijos en castellano y desean que se les eduque” en este idioma porque lo asimilan “a un futuro prometedor, a la importancia social, al prestigio”. Ello se debe a que “históricamente se ha impedido que el gallego se incorpore a la educación, al funcionamiento de las instituciones públicas y privadas y al poder público en general. (...) Desear lo mejor para tus hijos implica en este caso intentar educarlos en una lengua que los convierta en mejores” (2010: 101).

Por consiguiente, estimamos que existen buenas razones para defender a los grupos culturales minoritarios por el valor que presentan para la autonomía e identidad individuales. Teniendo en cuenta que la pertenencia cultural determina en gran medida las opciones y planes de vida de los individuos, que los Estados no pueden ser neutrales en materia cultural, que los no integrantes de la cultura estatal se verán en una situación de clara desventaja y que la integración en otra cultura resulta prácticamente imposible para la mayoría de los individuos, un Estado plurinacional tiene un deber *prima facie* de evitar la muerte de las culturas que conviven dentro de sus fronteras¹³⁷.

3.4.2 Razones para recurrir a la estrategia de los derechos colectivos

Una vez reconocido el valor de los grupos culturales y la necesidad de su protección, se vuelve necesario responder a una pregunta adicional: para acometer esa tarea de salvaguardia, ¿son necesarios los derechos colectivos o bastaría con el adecuado implemento de los derechos individuales?

Muchos autores liberales rechazan la necesidad de los derechos colectivos. Volviendo a las denominadas “retóricas de la intransigencia” de Hirschman, se apela en algunos casos a la *tesis de la futilidad* (1991: 55-56): los derechos colectivos no son

¹³⁷ Quisiéramos señalar un límite a esa necesidad de preservar las culturas: el respeto a la autonomía individual. Si el reconocimiento y la protección se otorgan a la cultura como forma de reconocer y proteger a los individuos que la integran, debe tratarse de una cultura que verdaderamente promueva la autonomía de sus miembros.

imprescindibles si se articulan adecuadamente los mecanismos de aplicación y garantía de los derechos individuales.

En este sentido, Habermas asegura que “no se necesita (...) que la coexistencia en igualdad de derechos de los distintos grupos étnicos y sus formas de vida culturales se asegure por medio de derechos colectivos, que llegarían a sobrecargar una teoría de los derechos cortada a la medida de las personas individuales. Incluso si tales derechos de grupo pudieran ser admitidos en un Estado democrático, no sólo serían innecesarios, sino también cuestionables desde un punto de vista normativo. La protección de las tradiciones y de las formas de vida que configuran las identidades debe servir (...) al reconocimiento de sus miembros; no tiene de ningún modo el sentido de una protección administrativa de las especies” (1999b: 210). Igualmente, Buchanan considera que los derechos individuales constituyen la mejor opción para proteger a las comunidades, puesto que al permitir el pluralismo en su seno y el cambio pacífico para adaptarse a nuevas circunstancias y necesidades, posibilitan el desarrollo de expresiones comunitarias alternativas y mejores (1989: 862)¹³⁸. Además, el liberalismo y sus derechos representan el mayor enemigo del totalitarismo, que, a su vez, supone la amenaza más importante que se cierne sobre las comunidades (1989: 858). Ello le conduce a postular que, pese al riesgo (no demasiado importante, en su opinión) de fragmentación social que entraña la facultad individual de modificar las comunidades existentes, debe privilegiarse la libertad de elección (1989: 863), argumento al que también se acoge Habermas (1999b: 210).

Creemos que es posible concluir, con carácter general, la primacía de la capacidad de elección individual, sin que por ello haya necesariamente que abjurar de la categoría de los derechos colectivos.

En el caso de que verdaderamente los derechos colectivos fueran redundantes e inútiles, existirían buenas razones para defender su supresión del lenguaje jurídico-político –aquí discrepamos ligeramente del parecer de García Inda (2001: 125-126)–: a saber, la precisión, la claridad, la eficacia, la economía de medios. Poniendo un ejemplo constitucional, si consideramos que el Senado es un cámara de segunda lectura que únicamente sirve para alargar el proceso legislativo, amén de suponer un gasto adicional para las arcas del Estado, pero que no desempeña la función de representar a los

¹³⁸ Aún así, Buchanan no rechaza la existencia de derechos colectivos, optando más bien por una teoría liberal mixta que incluya ambos tipos de derechos: individuales y colectivos (2013: 147).

territorios que le encomienda el artículo 69.1 de la Constitución, parece que sólo caben dos opciones: o se propugna su supresión, abogando por un sistema unicameral como el de la segunda República, o se propone su reforma en un sentido federal¹³⁹. Pero argüir que su inocuidad no constituye una razón para criticar el papel de la Cámara Alta resulta erróneo: las instituciones obsoletas deben modificarse o morir.

No obstante, creemos que los derechos colectivos no se limitan a repetir el contenido de los de carácter individual. Si habíamos reconocido la dimensión dual del ser humano, individual y colectiva, parece ser que los intereses colectivos se protegen de forma más adecuada recurriendo a la estrategia de los derechos colectivos. Aunque hablar de derechos de las lenguas, de los bosques o del medio ambiente no sea más que una metáfora, como reconoce X. Bastida (2010: 98) –y ya se mencionó que el Derecho operaba continuamente con ficciones, esto es, entidades metafóricas–, lo cierto es que el efectivo disfrute individual de los bienes colectivos requiere que se reconozcan derechos de este tipo: “para que podamos ejercer el derecho a hablar en nuestro idioma necesitamos (...) que se proteja al idioma como tal” (2010: 98)¹⁴⁰.

El fracaso del sistema internacional de protección de minorías de la Sociedad de Naciones nos ofrece un magnífico ejemplo de lo dicho: si los derechos se otorgan a los individuos y no se reconoce personalidad jurídica a la minoría como tal, el Estado encargado de su protección ostenta un gran poder a la hora de delimitar las propias fronteras de la minoría, así como sus intereses. Y no olvidemos que uno de los aspectos más problemáticos de los derechos de grupos *difusos* como las minorías o los pueblos radica precisamente en la definición de sus titulares. Si el derecho se concede al individuo, deberá enfrentarse al Estado en solitario y, si no está conforme, la opción que le queda es acudir al Derecho internacional. En este ámbito, los individuos no han sido reconocidos jurídicamente hasta época muy reciente, aunque el hecho resulta más bien anecdótico. Y es que, pese a todos los avances, los sujetos privilegiados en este ordenamiento continúan siendo los Estados: los pueblos, por ejemplo, presentan unos derechos mucho más reducidos. En cualquier caso, estamos hablando de un

¹³⁹ *Vide* los estudios doctrinales realizados con motivo de la propuesta de reforma constitucional planteada con ocasión del segundo embarazo de la princesa Letizia y que fueron reunidos en un volumen colectivo, junto con el informe emitido por el Consejo de Estado a petición del gobierno (Rubio Llorente y Álvarez Junco 2006).

¹⁴⁰ Discrepa en este punto Habermas, para quien “el punto de vista ecológico de la conservación de las especies no puede trasladarse a las culturas” (1999b: 210).

ordenamiento hecho por y para grupos, con lo que los derechos de las minorías gozarían de mayor protección en el supuesto de que a las mismas se les reconociese personalidad jurídica y, en consecuencia, sus miembros pudiesen ejercer esos derechos de una manera efectiva.

Desde los postulados de la denominada por Hirschman *tesis de la perversidad* (1991: 21-54) se niega igualmente la necesidad de apelar a los derechos colectivos, puesto que la retórica de los mismos, se dice, produce en realidad el efecto contrario al perseguido.

Tamir constituye un ejemplo de lo dicho. A su juicio, todos los derechos pueden justificarse en términos individuales. Además, y aquí su crítica no se limita al ámbito de los derechos colectivos, incluyendo el discurso de los derechos en general, no todas las políticas socialmente deseables deben adoptar el lenguaje de los derechos, sino que en ocasiones hay que hablar de acuerdos políticos. De lo contrario, estaríamos debilitando la fuerza de los derechos (1999: 158). Idéntica tesis había sido ya defendida en nuestro país por Laporta, para quien eficacia y número de los derechos mantienen una relación inversa: “cuanto más se multiplique la nómina de los derechos menos fuerza tendrán como exigencia y cuanta más fuerza moral o jurídica se les suponga más limitada ha de ser la lista de derechos que la justifiquen adecuadamente” (1987: 23). En su opinión, la efectividad de los derechos exige que no se banalice su uso, apelando a los mismos indiscriminadamente.

La distinción de Calsamiglia entre aspiraciones y derechos parte de esta misma idea. Hasta tal punto le preocupa la inflación de los derechos que incluso llega a afirmar: “tener un derecho (...) es una auténtica bomba” (2000: 139). Aspiraciones y derechos se diferencian, no por su reconocimiento formal, sino en función de su garantía e institucionalización, así como por el tipo de criterios de resolución de conflictos (2000: 146). De ahí que, pese a la positivación de determinados “derechos”, particularmente los de segunda y tercera generación, no podamos hablar de auténticos derechos jurídicos, sino únicamente de *aspiraciones* legítimas: el derecho de autodeterminación de los pueblos constituiría un ejemplo de esto último, puesto que el Derecho internacional se ha limitado a declararlo, sin proceder a su protección efectiva (2000: 146). Así, únicamente los derechos individuales de la primera generación merecerían el calificativo de *derechos* en sentido fuerte, lo que implica que sobre ellos no se negocia, imponiendo un límite infranqueable a la democracia (2000: 139), con la

consecuente transferencia de poder a los jueces: son ellos los que, en última instancia, deciden quién tiene derecho y quién no (2000: 145).

La negociación, en cambio, desempeña un papel necesario en el caso de los derechos sociales y culturales. Con respecto a los primeros, Calsamiglia estima que el criterio de la mayoría debiera ser el modo de resolución de conflictos (2000: 142), puesto que en un mundo con escasez de recursos se necesita establecer una priorización del gasto gubernamental. Por consiguiente, mientras los recursos escaseen, los derechos sociales no podrán alcanzar el mismo estatus que los civiles y políticos (2000: 142). En el caso de los derechos culturales, confiar al criterio mayoritario la resolución de conflictos no parece justa, habida cuenta de que los problemas que se plantean a este nivel consisten frecuentemente en la discriminación de las minorías por parte de grupos mayoritarios. De ahí que Calsamiglia proponga el criterio de la mayoría integradora: se impone la decisión mayoritaria, pero sin excluir a nadie (2000: 147). Pese a que el filósofo catalán no lo explica, intuimos que ese límite al poder de la mayoría lo establecerán los derechos de la minoría: en otra parte de su obra, y refiriéndose al tema lingüístico, afirma que el sistema de la mayoría integradora “se traduciría en una política de la lengua que tratara a las dos lenguas del mismo modo desde el punto de vista oficial” (2000: 127). Cuestión distinta es que la justificación última de esos derechos lingüísticos estribe en su contribución a la autonomía y bienestar individuales, pero la barrera que se establece a la capacidad negociadora de la sociedad democrática es el derecho a la propia lengua de un grupo minoritario que, de seguirse el criterio mayoritario puro, no podría utilizar su lengua materna en el ámbito público.

Quisiéramos detenernos en las razones que aduce Calsamiglia para rechazar la utilización del discurso de los derechos en el caso de la libre determinación de los pueblos. En primer lugar, considera que si el Derecho interviene para zanjar las disputas otorgando la razón a una parte en perjuicio de otra, la vencida –despechada– recurrirá a la violencia con mayor probabilidad (2000: 146-147). Semejante argumento supone negar al Derecho su capacidad para resolver conflictos en cualquier circunstancia: el trabajador cuya reclamación por despido improcedente no fuera estimada judicialmente, podría esperar a su jefe a la salida de la oficina y propinarle una paliza. ¿Deberíamos por ello abolir la jurisdicción social? Y si un juez decreta el desahucio de un individuo y éste, ante lo desesperado de su situación, decide destrozarse la vivienda para vengarse de su casero, ¿tendríamos un argumento sólido con el que defender la ineptitud del

Derecho civil como sistema de resolución de conflictos? Más bien al contrario: el Derecho surge para evitar el recurso a la violencia privada como instrumento de solución de los problemas, para que no se imponga siempre la ley del más fuerte, como medida de protección del débil. Porque existe el Derecho, la utilización de la fuerza por parte de los particulares constituye una excepción.

En el particular caso que nos ocupa –las disputas entre Estados y naciones minoritarias–, aunque el derecho de autodeterminación de los pueblos ha sido declarado por los Pactos de 1966, prácticamente ningún Estado ha procedido a su constitucionalización. En ausencia de norma, y como la práctica internacional nos muestra, el recurso a la vía de hecho para ejercer la autodeterminación no constituye una rareza, empleándose en algunos casos la violencia. Pero, no lo olvidemos, ese uso de la fuerza *para legem* responde a situaciones donde ni se respeta el derecho del pueblo para decidir su destino ni se negocia.

Si acudimos al contexto español, la Constitución prohíbe el derecho de autodeterminación de las nacionalidades. Pero, además, es el Estado quien se niega a negociar, no las naciones periféricas que se sienten titulares de tal derecho. Por tanto, el reconocimiento constitucional de la autodeterminación sería una buena manera de forzar al Estado a esa negociación. La única barrera que cabe imponer al poder de la mayoría –nación española– es el derecho de la minoría –nacionalidades– a su autodeterminación. Suscribimos completamente las palabras de García Inda: “el reconocimiento como derechos –colectivos– de determinadas aspiraciones no quiere decir que no pueda existir una posible ponderación en la resolución de los conflictos que puedan darse entre los grupos o entre los individuos y los grupos. Podríamos afirmar que, paradójicamente, es precisamente la existencia de un derecho jurídicamente reconocido lo que *obliga* a esa ponderación –o (...) negociación–, que de otro modo quedaría supeditada al triunfo de los grupos dominantes o las mayorías reconocidas. Lo que ocurre es que esa negociación se lleva a cabo en y a través de (o con las condiciones y los límites) del discurso jurídico y no sólo en el ámbito de la política” (2001: 135).

La segunda razón que esgrime Calsamiglia en contra de la consideración de la autodeterminación como derecho orbita en torno al peligro de que los conflictos entre derechos individuales y colectivos aumenten si el número de los segundos lo hace, riesgo que se exagera debido a la inexistencia de un criterio último de resolución de tales conflictos (2000: 147). Pero también este argumento admite réplica: por lo mismo,

podríamos propugnar la disminución de los derechos individuales, extremo que no parece conveniente, o de cualquier tipo de derecho, puesto que no existen criterios últimos que resuelvan las colisiones entre derechos, ya sean individuales o colectivos. Podemos consentir en la necesidad de no banalizar la nómina de derechos, pero no en rechazar los colectivos sobre la base de su potencial conflicto con los individuales¹⁴¹.

Verdaderamente, la propuesta de Calsamiglia de negociar la autodeterminación nos parece un avance muy importante con respecto a lo que existe actualmente. No obstante, creemos que al configurar la autodeterminación como derecho se lograría una mayor protección de las naciones minoritarias. Y ello por dos razones principales. En primer lugar, porque así se establecería un límite al poder de la mayoría, extremo que ya ha sido analizado. En segundo lugar, por la fuerza emotiva del término: no debemos olvidar que los derechos (y, particularmente, los derechos humanos) actúan como auténticas creencias en nuestra sociedad¹⁴². De este modo, son aceptados de manera acrítica, no se cuestionan y tampoco se discute racionalmente sobre los mismos: basta con apelar a ellos para inclinar la razón de nuestra parte. La tarea filosófica exige diseccionar las creencias que operan socialmente y el reconocimiento de la falta de garantías y mecanismos de protección de los derechos que efectúan algunos autores, como Calsamiglia, se sitúa en esa línea. Aún así, estimamos que, si bien el planteamiento de la cuestión resulta adecuado, las consecuencias que de ello se extraen no tienen necesariamente que conducirnos por la senda de la justificación del *statu quo*: cabe igualmente la subversión del mismo¹⁴³. Para el caso de los derechos sociales, si los recursos son escasos, es cierto que deben establecerse prioridades políticas; pero ello no significa privilegiar necesariamente los derechos individuales –cuya garantía también exige desembolsos económicos, no lo olvidemos– bajo cualquier circunstancia. Entre el derecho a la seguridad –primera generación– y el derecho a la sanidad –segunda

¹⁴¹ Makinson considera que, en realidad, el riesgo de conflicto del derecho de autodeterminación de los pueblos –que aquí nos ocupa– y los derechos individuales es mínimo (1988: 85). Realmente, sólo entiende potencialmente problemática la posibilidad que establece el artículo 1 de ambos Pactos de Derechos Humanos de 1966 de que los pueblos establezcan “libremente su condición política”, lo que podría resultar en la implantación de un régimen político que desconociese derechos individuales básicos (1988: 86). *A sensu contrario*, parece que la elección de un sistema democrático de derecho evitaría cualquier conflicto entre derechos.

¹⁴² Conviene aclarar que el término creencia se utiliza en este texto con el sentido conferido al mismo por Ortega y Gasset (1994). Las sucesivas referencias al concepto se entenderán de tal modo.

¹⁴³ En este sentido, Bulygin considera que si somos conscientes de la fragilidad de los derechos humanos, procuraremos cuidarlos y protegerlos con especial esmero para no perder semejante conquista del hombre (1987: 84).

generación— no tiene que prevalecer siempre el primero; por ejemplo, en una situación de recesión que imponga la realización de recortes, la partida presupuestaria destinada a Defensa podría ser reducida en mayor medida que la que se destina a Sanidad, entendiéndose que en un Estado social el disfrute de un servicio sanitario gratuito y universal constituye una prioridad irrenunciable. Si atendemos a los derechos culturales, la alteración del *statu quo* pasa, en primer término, por proceder a su constitucionalización. Si la autodeterminación de los pueblos se incluyese en nuestra norma suprema, la opinión pública iría progresivamente evolucionando en un sentido menos centralista y, con el tiempo, el debate autodeterminista perdería tonos de dramatismo y ganaría en racionalidad y sosiego. La razón que explica este cambio radica en la fuerza santificante de la ley, otra creencia: si Hegel afirmaba que lo real es racional, podríamos nosotros añadir que en nuestra sociedad se cree que lo legal — particularmente lo constitucional— es moral. Por tanto, lo que la Constitución prohíbe, ni siquiera es digno de ser discutido, so pena de incurrir en pecado mortal.

Defender la constitucionalización del derecho de autodeterminación de los pueblos no significa que un proceso autodeterminista se pueda llevar a cabo sin una negociación con el Estado: la alteración del *statu quo* por tantos siglos mantenido requiere acuerdos, pero la decisión última sobre el destino del pueblo le compete únicamente al propio pueblo¹⁴⁴. Lo contrario supone dejar la decisión en manos de la

¹⁴⁴ Por esta razón, no estamos de acuerdo en conceder el derecho al sufragio a todo el pueblo español en un supuesto referéndum autodeterminista que tuviese lugar en Euskadi o Catalunya. Algunos autores discrepan de nuestra postura sobre la base de que todo ciudadano español, como copropietario de esta “finca mediterránea” que es el Estado español, tendría interés en decidir el futuro de cualquiera de los territorios sobre los que ejerce su dominio. Savater, por citar un ejemplo, decía que “aquí no hay tal parcelación en pueblos, sino cuarenta millones de ciudadanos españoles, todos los cuales tienen voz y voto sobre lo que se hace y se deshace en su país” (2005). En esta misma línea, Ovejero aseguraba que “el territorio político es un proindiviso, no una sociedad anónima. No es un contrato entre partes. Sevilla es tan mía como de un sevillano. O tan poco. (...) Se decide en ese espacio jurídico, no se decide ese espacio. (...) Se vota dentro de las fronteras, no las fronteras” (2012). Y para el caso particular de Catalunya, se pronunciaba Peces-Barba en idéntico sentido: “pensar en la independencia de Cataluña es una creencia legal, si se aborda sin violencia y desde los valores y los procedimientos democráticos. Supone una reforma de la Constitución para hacer posible la secesión. Pero no es sólo un tema de los ciudadanos de Cataluña, sino de los de toda España que también tendrán algo que decir, y seguramente muy mayoritariamente en contra” (2009). Igualmente, Catalunya inspiraba a De Carreras estas palabras: “el Gobierno de la Generalitat debe saber que no existe el derecho a decidir entendido en el sentido de que la voluntad de los ciudadanos catalanes, expresada mayoritariamente en las urnas, sea vinculante para el resto de los españoles en cuestiones que afecten a estos. (...) Que Catalunya se separe de España, por múltiples razones, me afecta también a mí y al resto de los españoles. Yo añadiría, incluso, a todos los europeos” (2013a). Recientemente, el presidente del gobierno se hacía eco de esta opinión, al decir: “cada catalán, como cada valenciano, es copropietario de toda España, que es un bien indiviso (...). Los habitantes de cada comunidad autónoma (...) no tienen ningún derecho a decidir qué hemos de hacer con España. Eso no se decide ni en Cádiz, ni en Barcelona, ni en Valladolid. Se decide en toda España” (Rajoy 2014: 5).

mayoría y, como hemos visto, se trata de una mayoría que obtura la vía de la negociación. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que la negociación requiere de una igualdad de poder entre las partes, quienes han de reconocerse mutuamente como interlocutores válidos. Ninguno de estos requisitos concurre en España. Sin embargo, creemos que la atribución constitucional del derecho de autodeterminación contribuiría a aumentar el poder negociador de las minorías nacionales, lo que coadyuvaría al logro de la segunda premisa. En definitiva, el derecho contribuye a aumentar la visibilidad y capacidad de maniobra de las naciones periféricas.

Nuestro desacuerdo con esta argumentación se apoya en varios motivos. En primer lugar, y pese a que tanto vascos, como murcianos o andaluces ostenten la nacionalidad española, no es menos cierto que también son ciudadanos europeos, junto con franceses y alemanes. Sin embargo, no por ello se escuchan voces que exijan la participación de los ciudadanos españoles en las elecciones generales de Francia o Alemania, aunque, en términos globales, las decisiones que se tomen en ambos países nos afecten tremendamente, teniendo en cuenta la posición hegemónica que ostentan en el conjunto de la Unión Europea y el volumen de las competencias nacionales transferidas *ad extra*. Más aún, los que reclaman la participación de todo el *demos* español en un eventual referéndum sobre la autodeterminación catalana, ¿también estarían dispuestos a conceder el voto a los ciudadanos de la Unión Europea? En segundo lugar, si Francia decidiese permitir a los tres departamentos que componen Iparralde ejercer su autodeterminación, ¿exigiríamos igualmente los españoles votar en el referéndum que se orquestase? En tercer lugar, y si por intereses nos guiamos, a una persona que –por poner un ejemplo– esté empadronada en Gijón, pero trabaje en Oviedo, los asuntos referentes a la capital asturiana le interesan bastante: el signo político del Ayuntamiento, el estado y funcionamiento de los servicios públicos, las políticas sociales, etcétera. No obstante, sólo puede votar en las elecciones municipales gijonesas. Finalmente, cuando se habla de intereses conviene tener en cuenta que existen intereses legítimos y otros que no alcanzan tal categoría. Como ha señalado Wellman, “no cabe duda que todos los ciudadanos del Estado se verían afectados si se disolviese el vínculo político que los mantiene unidos, pero lo importante es determinar si los compatriotas partidarios de conservar la unión poseen no únicamente intereses, sino *intereses legítimos* en que el Estado permanezca intacto” (2003: 254). El ejemplo que cita para explicar lo que se entiende por interés legítimo es sumamente ilustrativo: “si me enamoro locamente de Madonna, me interesará que no se case con otra persona, pero es de suponer que ése no fuera un interés legítimo. Es decir, mi interés no generaría razones morales para que Madonna se abstuviese de contraer matrimonio” (2003: 267). En sentido parecido, Buchanan afirma que para que la restricción de la libertad que implica la secesión esté justificada hay que demostrar que los secesionistas causarían un daño moralmente relevante, entendiendo por tal el “obstáculo a un interés que constituye la vulneración de un derecho” (2013: 73).

4. LOS SUJETOS DEL DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN

Una *nación* no es un objeto acabado, una figura estereotipada, una imagen definitiva. Sin embargo, no es tampoco un no-ser, una realidad por crear. Yo la compararía más bien al bloque de mármol sin el cual la obra del escultor no existiría. Pero la obra, en su perfección, en su belleza definitiva, no sería nada sin el trabajo del escultor, que es, en esta comparación, el pueblo.

Pierre Vilar, *A los organizadores del coloquio de Bilbao*

No es lo mismo que el Poder emane del pueblo, que resida en el pueblo, y aún menos –cosa imposible– que lo ejerza el pueblo.

Manuel Tuñón de Lara, *Historia y realidad del poder*

4.1 El concepto de pueblo

La ambigüedad y confusión que acompañan a los derechos colectivos de grupos *difusos* son una muestra de la imprecisión con que se define a su titular. Si no hay problema en reconocer que los Estados o las sociedades anónimas son sujetos de derechos, el asunto se torna más controvertido cuando se trata de predicar derechos de los pueblos –como sería la autodeterminación– o de las minorías. En estos casos, se dice, carecemos de un concepto claramente delimitado: a nivel internacional, no existe una definición unánimemente aceptada de pueblo o de minoría. Por el contrario, la pertenencia a las Naciones Unidas es el criterio que determina la estatalidad¹⁴⁵ e,

¹⁴⁵ Quisiéramos precisar que, además del reconocimiento *inter pares*, para ser Estado se necesita un requisito adicional: la eficacia en el monopolio de la violencia sobre un territorio. Desde un punto de vista sociológico, y en la línea de Weber y Kelsen, se podría decir que este último elemento nos ofrece la clave para identificar al soberano. En ese sentido, la admisión en la ONU representa la *conditio sine qua non* de la estatalidad. No obstante, como ya tuvimos ocasión de señalar, la práctica de esta organización resulta desconcertante y contradictoria. Así, en el caso de la independencia de Bangladesh las Naciones

igualmente, podemos acudir a las leyes mercantiles para averiguar los requisitos que debe reunir una sociedad anónima (particularmente, al Real Decreto Legislativo 1/2010, de 2 de julio, de las Sociedades de Capital).

En los dos Pactos de Derechos Humanos de 1966 se procedió a positivizar el derecho de autodeterminación en los siguientes términos: “todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación” (artículo 1.1). Por tanto, el sujeto titular de este derecho es el pueblo.

Llegados a este punto, surgen las dudas. En primer lugar, debemos preguntarnos qué es un *pueblo*. Al no existir ninguna definición legal de este concepto, se vuelve necesario acudir a la teoría política en busca de auxilio. Y en esa labor de búsqueda de una definición adecuada, habrá que proceder a un desbroce del término para depurarlo de significados que ha adquirido con el uso y que lo equiparan a otros conceptos afines.

Pueblo es un concepto escurridizo, lábil, difícil de aprehender y, a juicio de Amengual, carece por sí mismo de “verdadero contenido semántico”, siéndole atribuido éste por el contexto (1982: 88). Dentro de esa variabilidad contextual, se aprecia una utilización del término *pueblo* cada vez más frecuente y, en ocasiones, errada. Zernatto nos advierte que las palabras de moda, debido a su gran uso, se “gastan” y pierden su fuerza denotativa, volviéndose tan equívocas que resulta complicado recurrir a ellas en una discusión técnica que requiera significados muy precisos (1944: 363): tal es el caso de *pueblo*. Por tanto, y como sugiriera Tamir para la definición de nación –concepto íntimamente conectado con el de pueblo, como a continuación se verá–, empecemos por determinar lo que un pueblo *no* es con carácter previo a la precisión de lo que sí *es* (1993a: 58).

4.1.1 Pueblo y nación

A menudo los vocablos *pueblo* y *nación* se utilizan indistintamente. Así, de manera especial la literatura anglosajona suele hablar de un derecho de

Unidas cedieron ante la fuerza de los hechos, admitiendo un miembro nuevo que se había impuesto con éxito sobre otros poderes rivales en un territorio dado, lo que vendría a corroborar el carácter *sine qua non* del referendo de este organismo internacional. Sin embargo, el escenario colombiano nos ofrece un ejemplo a favor del tenor *per quam* de la aceptación por las Naciones Unidas de los nuevos Estados: pese a que el gobierno de Juan Manuel Santos no ejerce el monopolio de la violencia en todo el territorio de Colombia, puesto que ciertas zonas se hallan controladas por grupos guerrilleros –auténticos soberanos en esos lugares–, oficialmente sólo existe un Estado: el que reconoce la ONU.

autodeterminación *nacional* (*national self-determination*)¹⁴⁶, en lugar de un derecho de autodeterminación de los *pueblos* (*self-determination of peoples*). La pregunta que nos asalta es: el derecho de autodeterminación nacional, ¿encuentra amparo en el artículo 1 de los Pactos de 1966? Dicho de otra manera, ¿son lo mismo *pueblo* y *nación*?

Muchos autores tienden a identificar total o parcialmente los dos términos¹⁴⁷. En este sentido, Ruiloba afirma que debido a la enorme carga convencional que revisten ambos conceptos en su sentido técnico, las eventuales diferencias que los separen “sólo podrán perfilarse acudiendo al contexto histórico y jurídico en el que aparecen y se desenvuelven” (1979: 311). Y es que, según ha señalado Máiz, para captar el sentido presente de cualquiera de estos vocablos es necesario proceder a un análisis del “bagaje semántico decantado por los usos y experiencias pasados. Así, el concepto de nación disponible, con toda la sobrecarga histórica que conlleva, es aplicado a contextos sociales y coyunturas políticas diferentes en los que, junto a los requerimientos impuestos por las circunstancias cambiantes, reorienta su sentido sin perder su herencia originaria. He ahí el doble juego de la intertextualidad inseparable al discurso nacionalista: la sobresignificación que en cada momento reviste la idea de nación hace que ésta se convierta en un suerte de *significante flotante* que se modula parcialmente con nuevos significados añadidos a los que aportaron los anteriores” (1997: 13-14).

Por lo que respecta a la *nación*, concepto “de más antiguo abolengo doctrinal e histórico” (Ruiloba 1979: 305), dos teorías principales se disputan la datación de su origen: el modernismo y el primordialismo. El primero considera a las naciones como productos de la modernidad, empleando como hito relevante la Revolución francesa o el industrialismo generador de nuevas relaciones sociales¹⁴⁸. Por su parte, el primordialismo estima que las naciones son tan antiguas como la historia de la humanidad o, en todo caso, su origen se remonta a épocas pre-modernas, manteniendo frecuentemente una concepción naturalista y orgánica de las mismas¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Sin carácter exhaustivo, podemos citar a Margalit y Raz (1990), Tamir (1993a; 1993b), Miller (1997), Moore (1997; 1998a), Gans (2000) y Norman (2007).

¹⁴⁷ Vide Ruiloba (1979: 313), Amengual (1982: 88), De Obieta (1985: 48), Viciano (1991: 151), Habermas (1992: 12-13), Solozábal (1993: 75), Wellman (1995: 147), Summers (2005: 326) y Vicens (2008: 25).

¹⁴⁸ Representantes de esta tendencia, la mayoritaria entre los especialistas, serían Gellner (1988: 53), Hobsbawm (1992: 23), Anderson (1993: 29) o Breuilly (1994).

¹⁴⁹ Exponentes de esta teoría encontramos a Geertz (1963), Smith (1976; 2004: 79) —a pesar de que él mismo se califique de “etnosimbolista”, parámetro adicional que opone al resto de categorías por

Smith habla de cuatro paradigmas que intentan dar razón de la génesis de las naciones: modernismo, perennialismo, primordialismo y etnosimbolismo¹⁵⁰. Consideramos, sin embargo, que el perennialismo –corriente que sitúa el surgimiento de las comunidades nacionales con anterioridad al siglo XVIII, pese a que niegue su carácter natural y orgánico¹⁵¹, y a la que, fundamentalmente, se adscriben historiadores– puede ser reconducido al primordialismo como una variante, si se quiere, del mismo, mientras que etnosimbolistas son tanto autores modernistas como primordialistas, puesto que su característica central es la primacía de los elementos simbólicos y socioculturales subjetivos en la definición nacional¹⁵² (2004: 79).

La diferencia más notable entre ambas teorías y la razón por la que –a pesar de Smith– nos decantamos por una clasificación bimembre, reside en la consideración de que es el nacionalismo el que crea, construye, inventa o imagina la nación, según sostiene el modernismo, frente a la idea de la nación como algo dado, previo y que otorga un fundamento *a priori* al nacionalismo, postura de los primordialistas.

A lo largo de este trabajo, seguiremos la primera orientación, bajo la premisa de que, si bien ha sido un problema sempiterno el de la legitimación de la comunidad

centrarse en los elementos subjetivos del nacionalismo–, Armstrong (1982), Seton-Watson (1977: 6) y Hastings (2000: 14-25).

Por las consecuencias que acarrea para la suerte del derecho de autodeterminación de las nacionalidades de las que habla el artículo 2º de la Constitución española, nos parece particularmente significativo el dato, señalado por Núñez Seixas, de que gran parte de los nacionalistas españoles –tanto de la derecha como de la izquierda política– defienden un discurso en el que se define a la nación –España– en términos primordialistas y esencialistas (2004: 56 y ss.). Como ejemplos paradigmáticos cita a García Trevijano (1994), Bueno (1999: 77) o Moa (2005: 200).

¹⁵⁰ En un trabajo anterior, se refería a tres categorías únicamente: modernistas, perennialistas y posmodernistas (Smith 1995: 18). Allí optaba por una explicación de carácter posmoderno, al entender la nación como “una *narrativa* que debe ser recitada, un *discurso* que ha de ser interpretado y un *texto* que merece ser deconstruido” (1995: 7). Así, “aunque las naciones sean modernas y constituyan el producto de las condiciones culturales modernas, los nacionalistas que quieran divulgar el concepto de la nación harán un uso liberal de los elementos procedentes del pasado étnico, donde parece que responden a las necesidades y preocupaciones del presente. El presente crea el pasado a su propia imagen. De este modo, los intelectuales nacionalistas modernos seleccionarán, inventarán y mezclarán tradiciones libremente en su búsqueda de la comunidad política imaginada” (1995: 18).

¹⁵¹ En opinión de Máiz, el organicismo es la clave para distinguir las tendencias primordialistas y perennialistas. La concepción primordialista concibe a la nación como un hecho objetivo, “fraguado de una vez por todas y susceptible tan sólo de una mayor o menor exteriorización política de su esencia natural” (1994: 103), con lo que presenta un tenor organicista. Por el contrario, el perennialismo no hace tanto hincapié en que “los datos objetivos que conforman una nación (...) sean naturales y eternos, sino en que resultan decisivos para la configuración posterior (...) del nacionalismo edificado a partir de” ellos (1994: 103).

¹⁵² No obstante, aclara Smith, “los elementos subjetivos no deben sobreestimarse. Las etnias (...) constituyen realidades sentidas y actuadas, no formaciones primariamente discursivas” (2004: 179). De ahí que le incluyamos en la teoría primordialista.

política, las soluciones que al mismo se han dado presentan variaciones históricas: una muestra es el concepto novedoso de nación¹⁵³. Y es que, si bien el término “nación” ya se empleaba en textos antiguos y medievales, su contenido semántico difería del que se le adjudicará en época moderna. Derivado del latín *nascor*, el vocablo hacía referencia al nacimiento u origen. En época romana, las naciones se hallaban conformadas por extranjeros –se hablaba de un *populus Romanum*, pero no de una *natio Romanorum*–, lo que hizo que la palabra adquiriese connotaciones negativas o despectivas (Zernatto 1944: 352-353). En las Universidades medievales, los alumnos, según su lugar de procedencia, se clasificaban en naciones, las cuales llegaron a convertirse en grupos de representación de intereses al estilo de los actuales sindicatos¹⁵⁴: *natio* ya no era

¹⁵³ Algunos autores señalan aciertos y errores en ambas teorías. Miller, por ejemplo, afirma que tanto modernistas como primordialistas “sólo están en lo cierto a medias. No hay una súbita ruptura conceptual ni invención de una forma radicalmente nueva de pensar acerca de las comunidades humanas”. Si bien la idea de nación viene de antiguo –como aseguran los primordialistas–, hay dos aspectos novedosos que surgen en la modernidad: el primero, “la creencia de que las naciones pueden considerarse como agentes políticos activos, los portadores del poder último de la soberanía. Esto, a su vez, está conectado con una nueva forma de pensar, la idea de que las instituciones y (...) las políticas pueden entenderse como algo que expresa la voluntad nacional o popular” (1997: 49). La segunda novedad radica en “la dependencia de nuestras identidades nacionales respecto de los medios de comunicación de masas. (...) Lo que sostiene unida una nación son creencias, pero estas creencias no pueden transmitirse excepto a través de artefactos culturales a disposición de todos aquellos que pertenecen a ella –libros, periódicos, panfletos y (...) medios electrónicos–” (1997: 50).

X. Bastida, por su parte, considera que modernismo y primordialismo no constituyen doctrinas “antitéticas, sino complementarias” (2002a: 112). Y es que “el modernismo acierta en las premisas –la nación no es un fenómeno natural que se encuentre agazapado en la Historia– y yerra en la conclusión –la nación no es la representación de unas relaciones materiales específicas que surjan como consecuencia de la modernidad–. El primordialismo, muy al contrario, parte de postulados falsos –las naciones no son realidades naturales e incontinentes que permanecen larvadas a la espera de una *toma de conciencia* que las haga descapullar– para llegar a una conclusión correcta –las naciones encarnan un tipo de relación objetiva que va más allá de su aparición como concepto político–” (2002a: 114-115). No obstante, concluye asegurando que la idea de nación sufre un cambio sustancial en época Moderna: su “idealización absoluta”. La nación, dirá, aparece como una “comunidad ideal –idealizada– de ciudadanos” (2002a: 118).

En cualquier caso, lo que nos interesa resaltar es el cambio que el concepto de nación, ya existente, experimenta en la modernidad, cuya importancia es tal que trastocará tanto su contenido (Villanueva 1991: 236) como su función dentro de la teoría política. Por ello, al efectuar el beneficio de inventario que X. Bastida (2002a: 115) nos sugiere, creemos que al primordialismo sólo correspondería la estricta legítima, acrecentando las mejoras y el tercio de libre disposición el patrimonio del modernismo en todo caso.

¹⁵⁴ Según señala Zernatto (1944: 355), la Universidad de París se hallaba conformada por cuatro naciones: la *nation de France* incluía a quienes hablaban lenguas romances –franceses, italianos, españoles...–; la *nation de Picardie* se componía de holandeses; los que procedían del nordeste de Europa se incardinaban en la *nation de Normandie*; por último, ingleses y alemanes se agrupaban en la *nation de Germanie*. Como puede observarse, no existe correspondencia alguna con las naciones actuales ni con los Estados. A juicio de Zernatto, la unión espiritual que representaba la cristiandad en la Edad Media hacía imposible el surgimiento de cuestiones étnicas o nacional-culturales similares a las que conocemos actualmente. Nos parece esencial un aspecto que destaca este autor italiano a la hora de distinguir la *natio* medieval y la nación moderna: las naciones sólo tenían sentido en la Universidad, donde estudiantes de diversos lugares necesitaban “unirse, hablar en su propia lengua –téngase en cuenta que, en estas instituciones eclesíásticas, las clases eran impartidas en latín, el idioma oficial de la Iglesia–, disfrutar de

únicamente una comunidad de origen, sino también de opiniones y fines (1944: 354). Igualmente, a partir del Concilio de Lyon (1274) los obispos y cardenales se agrupaban por naciones, presentando un sentido similar a las que surgieron en las Universidades: el sentido de la palabra *natio* no era aún sinónimo de “pueblo, Estado o masa” (1944: 358), pero sí se consolidó su acepción como “cuerpo representativo” (1944: 361), aludiendo a una elite de aristócratas y clérigos, en oposición a la *plebs*. Con esta connotación utiliza la palabra *nación* Montesquieu en *Del espíritu de las leyes* (1845: 238) y en idéntico sentido se entiende la división de los Estados generales de Francia en seis naciones (Zernatto 1944: 361-362).

No será hasta la Edad Moderna cuando el término adquiera un sentido político para aludir al gobierno o comunidad política. En el momento en que decae la fundamentación monárquico-divina de la autoridad, la nación surgirá para cumplir idéntica función: similitud teleológica en la diversidad conceptual. Según nos explican De Lubac (1944), Ladner (1947: 414-415) y Kantorowicz (1951: 484-485; 1985: 190-192), fue san Pablo el que introdujo la metáfora del *corpus Christi* para referirse a la Iglesia o sociedad cristiana (1Co 12,12-27). En época carolingia, se suscitó una polémica teológica acerca de la Eucaristía que acabó por reconocer a Jesucristo una corporeidad dúplice: el *corpus verum* o *corpus naturale* –cuerpo físico que murió en la cruz–, y el *corpus mysticum* –concepto que, aunque carecía de tradición bíblica, fue introducido para designar a la hostia consagrada–. No obstante, en la segunda mitad del siglo XII tuvo lugar una particular transferencia de significados entre ambos conceptos. Para responder a distintas herejías que intentaban espiritualizar el sacramento eucarístico, la Iglesia decidió enfatizar la presencia real, no mística o espiritual, del cuerpo de Cristo en la Eucaristía. De este modo, el pan consagrado pasó a denominarse *corpus Christi*, *corpus naturale* o *corpus verum*, elevándose posteriormente (1215) a dogma la transustanciación, mientras que el *corpus mysticum* comenzó a designar al cuerpo político de la Iglesia, la común unión de todos los cristianos. Así, la expresión “cuerpo místico” mudó su sentido litúrgico original para adoptar una connotación sociológica: la Iglesia es la “sociedad cristiana compuesta por todos los creyentes pasados, presentes y futuros, reales y potenciales” (Santo Tomás, *Summa Theologica*

la comida de su tierra y preservar sus costumbres” (1944: 354). De vuelta en casa, ningún egresado hubiese siquiera pensado en continuar “jugando” a ser miembro de una nación (1944: 355).

III, cuestión VIII, a. 3). Con el tiempo, el concepto de *corpus mysticum* se trasladó del ámbito eclesial al secular y comenzó a aludir a cualquier cuerpo político (Kantorowicz 1951: 485-487; 1985: 200). Al operar los planteamientos teológicos medievales como base para la teoría política del Estado¹⁵⁵ (1951: 486-487; 1985: 201) –necesitado de una exaltación cuasi-religiosa–, el *corpus mysticum* pasó a designar al reino y el *corpus naturale* a la persona del monarca (1951: 491). Posteriormente, la legitimación monárquica decayó y, al mismo tiempo que se derrocaban reyes de carne y hueso, desaparecía el *corpus naturale*: únicamente perduró el *corpus mysticum*, desvinculado de cualquier sujeto físico real, identificándose ahora con la nación¹⁵⁶ (1951: 487). Así, podemos concluir, con X. Bastida, que “la Idea de nación (...) hay que entenderla (...) como la evolución del concepto de *corpus mysticum*” (2002a: 117).

En sentido similar, Smith considera que la nación desempeña hoy en día el papel que anteriormente estaba reservado a la divinidad: “el nacionalismo es mucho más afín a una *religión política* que a una ideología política” (2004: 52)¹⁵⁷. Este autor maneja el

¹⁵⁵ La paternidad de la idea se la debemos a Schmitt, quien en 1922 escribía: “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología” (2009: 37).

¹⁵⁶ En este sentido, Varela afirmaba que al hablar de nación, “se habla de un *sujeto incorpóreo, carente de toda realidad empírica*. Se trata de una ficción a la que recurre la teoría liberal o liberal democrática para fundamentar el Estado y para estructurarlo internamente (1983: 191).

¹⁵⁷ Estimamos conveniente la aclaración que introduce X. Bastida en lo que se refiere a las conexiones entre nacionalismo y religión: “ésta es la verdadera relación entre la religión y la nación –el ser vehículos de cohesión– y no (...) el que ambos conceptos sean un nicho de pensamiento metafísico en el que yacen la superchería, el fundamentalismo, la violencia y la intolerancia” (2002b: 215-216). Y es que la matización resulta del todo pertinente debido a que no resulta infrecuente encontrar en obras especializadas esta identidad entre nacionalismo y religión con el objetivo de deslegitimar al primero. En este sentido, Peces-Barba aseguraba que las naciones periféricas en España, a las que atribuye un carácter etnicista, por oposición a la nación española de tipo cívico-liberal, “vinculaban sus particularidades y su lengua propia con la necesidad de un Estado propio. Son decisiones naturales de la raza humana que reciben de Dios su carácter propio y diferente” (2010). Igualmente, Vargas Llosa decía que “el nacionalismo no es una doctrina política sino una ideología y está más cerca del acto de fe en que se fundan las religiones que de la racionalidad que es la esencia de los debates de la cultura democrática” (2013). Más aún, en España resulta frecuente la negación de la existencia del nacionalismo español, limitado únicamente a reductos nostálgicos del régimen franquista y que se identificaba “con el Altar y el Trono” (De Blas 1992-1993: 66). Ello resulta particularmente adecuado a la hora de denostar el nacionalismo de la periferia –el único con cuño oficial–, pudiendo adjudicársele los mismos rasgos totalitarios e irracionales que acompañaban a la dictadura. No obstante, y como analizaremos detenidamente en el capítulo 8, no es posible negar la existencia del nacionalismo español, cuya idea nacional aparece consagrada en la Constitución de 1978. Más aún, la unidad de la nación del artículo 2º constituye una herencia histórica que los constituyentes se vieron obligados a introducir –con mayor o menor reticencia, según los casos– para asegurar el futuro de la Constitución misma [en este sentido,

mismo concepto de religión que empleara Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, quien la definió como “un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas” (2007: 42). Como la religión, el nacionalismo presenta sus ritos y ceremonias particulares, dirigidos a asegurar la continuidad de la conciencia colectiva: en el caso español, podemos señalar la festividad del 12 de octubre, con sus despliegues militares televisados en directo, o la celebración de las victorias deportivas de la selección y de los deportistas españoles, elevadas a la categoría de gestas nacionales. A través de esas ceremonias rituales, “el grupo reunido toma conciencia de su existencia, de su fuerza, de su número, y da testimonio de todo ello frente a terceros” (Payero 2009: 108).

Entendiendo la nación como sustituta de la religión, es posible afirmar, con X. Bastida, que “la nación es un concepto nuevo –moderno– que reformula un problema viejo” (2002a: 115): el de la cohesión de la comunidad política. El momento histórico que suele tomarse como referencia para explicar este cambio de principio aglutinante es la Revolución francesa: si hasta el siglo XVIII la fidelidad al monarca constituía el nexo de unión de la comunidad política –y ello con independencia de la diversidad sociológica y cultural de sus habitantes–, la Revolución resquebrajó el elemento de cohesión que legitimaba el Antiguo Régimen, por lo que fue necesario buscar una nueva fuente de justificación de la soberanía: la nación o el pueblo¹⁵⁸ (Jáuregui 1986: 8, 15). Así se sustituyó la vieja fidelidad mítica al rey por una fidelidad no menos mítica a la nación (1986: 50).

Si queremos rastrear el origen del término *pueblo*, Amengual nos propone tres fuentes históricas que dotan de significado al concepto: la Revolución francesa, el romanticismo y el movimiento obrero (1982: 88). La Revolución francesa construye el sentido jurídico-político de la noción de pueblo, entendido como un término *nivelador*

resulta sumamente ilustrativa la anécdota que narra Solé Tura a propósito de la génesis fáctica del artículo 2º (1985: 99-100)].

¹⁵⁸ El contraste entre el Estado prenatal y el Estado nacional lo podemos apreciar mejor leyendo las siguientes observaciones. En el siglo XVIII “el Estado es concebido como patrimonio del monarca, patrimonio que le corresponde en virtud del título de propiedad detentado por su dinastía; de ahí que ese título pudiera adquirirse mediante la unión personal entre los miembros de dinastías diferentes” (Jáuregui 1986: 15). Sin embargo, la Revolución francesa ve nacer un proceso de construcción nacional donde el pueblo –soberano– adquiere el protagonismo absoluto. A partir de ese momento, se debe movilizar a los hombres y mujeres para que tomen parte en la política, convirtiéndose en ciudadanos políticamente conscientes y activos (Smith 2004: 63-64).

que actúa en el marco de los límites geográficos nacionales y pone fin a las diferencias estamentales del Antiguo Régimen. *Pueblo* servía para aludir a la clase social entonces emergente, la burguesía –o, en el caso de Sieyès, al tercer estado–, que una vez que triunfa extiende tal denominación a todos: la soberanía ya no residirá en la persona del monarca, sino en el pueblo o la nación (1982: 89). El sentido cultural de la noción de pueblo se debe al romanticismo y se encuentra cargado de connotaciones étnicas. Con un tenor ciertamente naturalista, el pueblo resulta anterior a la organización política a la que sirve de base y, a diferencia de ésta, presenta un espíritu propio que dota de una identidad particular a sus miembros (1982: 91-94). Por último, la ideología marxista hablará de pueblo como sinónimo de masas populares (los trabajadores y explotados), aquellos que habían quedado fuera del sistema por carecer de propiedades y a los que las libertades burguesas no aprovechaban (1982: 98-100).

No debe perderse de vista el hecho de que la Constitución francesa de 1791 proclama la soberanía de la nación, lo cual no significa que identifique a ésta con la realidad sociológica del pueblo. Como han señalado algunos autores, la nación no es más que una metáfora (Villanueva 1991: 242), una abstracción (Amengual 1982: 89). La igualdad jurídica consagrada en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano encubre una profunda desigualdad material y política, puesto que la separación entre ciudadanos activos y pasivos restringe el derecho de voto a los propietarios varones (sufragio censitario).

Zernatto es aún más radical en su valoración de la Revolución y llega a negar el que los revolucionarios franceses se refirieran a sí mismos como “pueblo”. Partiendo de la connotación elitista del término *nación*, los burgueses pretendieron establecer distancia con las masas populares (*populus* o *plebs*), incluidas también en el tercer estado, y codearse con los estamentos privilegiados de antaño (1944: 365). De ahí que proclamasen que la soberanía residía en la nación, a la que pertenecían todos los ciudadanos –propietarios– y que denominasen Asamblea y luego Convención Nacional –y no Popular– al órgano que los representaba: su objetivo real no consistía en igualar en derechos a la plebe y los aristócratas, sino en imprimir una pátina aristocrática a la flor y nata del tercer estado (la burguesía), aumentando así el número de los privilegiados. La identificación entre pueblo y nación se producirá, a su parecer, en el siglo XIX, en el momento en que la ciudadanía se extienda a las masas populares, perdiendo la nación su carácter exclusivo (1944: 366). Creemos que lleva razón

Zernatto al señalar la incapacidad de la Revolución para igualar materialmente a la población, puesto que, al margen de que dentro de la Revolución puedan distinguirse varias etapas y tendencias opuestas –que serán analizadas en páginas posteriores–, lo cierto es que el resultado de la misma favoreció principalmente a la clase burguesa. No obstante, las bases para la evolución democrática posterior estaban sentadas: el principio de que el gobierno debe contar con la aquiescencia de los gobernados, que nace en este momento, es el fundamento de la legitimidad política en la actualidad.

Una vez instaurado el sufragio universal, el sentido jurídico-político de pueblo –del que hablaba Amengual (1982)– se ve modificado por el populista: la ciudadanía ya no está supeditada al nivel económico, por lo que el principio rousseauiano de “soberanía popular” hará su estreno en la realidad política. A juicio de Miller, el concepto de soberanía popular –la idea de que el pueblo es la fuente última de la autoridad política– que se anuda a la nacionalidad constituye lo verdaderamente moderno de la nación: pese a que, en su opinión, el nacionalismo premoderno ya presentaba implicaciones políticas, en él no aparecía “la idea de un cuerpo político capaz de actuar colectivamente y, en particular, de conferir autoridad a las instituciones políticas” (1997: 48-49). Aún así, seguirá siendo útil la acepción de pueblo en el sentido de *plebs* o *populus* para referirse a los excluidos de la dirección de la sociedad, aquellos que no forman parte de la elite rectora.

Por consiguiente, podemos afirmar que cuando la voz *pueblo* se emplea en sus sentidos jurídico-político o cultural es sinónima de *nación*, correspondiéndose, respectivamente, con los tipos político/cívico y cultural/étnico de nación que serán analizados seguidamente. En cambio, allí donde pueblo significa *masas populares* no puede sustituirse por nación. A lo largo de estas páginas se emplearán indistintamente ambos términos al hablar del sujeto del derecho de autodeterminación, puesto que el pueblo al que alude el artículo 1 de los Pactos equivale a los dos primeros significados explicados por Amengual (1982). No obstante, existen autores que diferencian de alguna manera los conceptos de pueblo y nación, punto sobre el que volveremos más adelante.

4.1.2 Pueblo/nación y Estado

En el ámbito del Derecho internacional resulta habitual la utilización de la voz *pueblo* como sinónimo de *Estado*. La Carta de Naciones Unidas, por ejemplo, comienza diciendo: “nosotros, los pueblos de las Naciones Unidas”; asimismo, se alude en ocasiones a los “pueblos no alineados”. Por lo que respecta a la *nación*, también es frecuente su empleo en lugar del vocablo Estado. El propio nombre de las Naciones Unidas debiera modificarse por el de *Estados Unidos*, puesto que se trata del organismo internacional que integra a todos los Estados, pero no a todas las naciones: España es miembro de la ONU, pero no Catalunya, por ejemplo. Igualmente, el ordenamiento que tiene como sujetos privilegiados y primarios a los Estados debiera denominarse *Derecho interestatal* y no internacional, pese al magisterio de Mancini –en el Derecho internacional, “la *nación*, y no el *Estado*, representa la unidad elemental” (1985: 42)–. Igualmente, en el ámbito privatístico sería más preciso decir empresas *transestatales* que *transnacionales*, puesto que el criterio que las define es el número de Estados en los que desarrollan su actividad económica.

Siguiendo a Weber, el Estado es “la comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (...) reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima” (1984: 83); el Estado representa, por tanto, el centro de imputación del poder. La nación y el pueblo en sus acepciones política y cultural constituyen el instrumento de legitimación del poder del Estado. Si, en cambio, tomamos el concepto de pueblo en su acepción populista, equivaldría a la población del Estado, uno de los elementos que Kelsen señala como conformador de la institución estatal (2007: 292). En cualquiera de ambos casos, la conclusión es idéntica: constituye un error la identificación del Estado con la nación o el pueblo¹⁵⁹.

La frecuente confusión entre Estado y nación se explica mejor acudiendo a la figura del Estado-nación. El Estado nacional consiste en un particular tipo de Estado que se generalizó en la modernidad y en el cual los límites del Estado y de la nación coinciden. A juicio de Jáuregui, el Estado-nación requiere la concurrencia de dos elementos: uno sociológico y otro de tipo organizativo-institucional. El factor

¹⁵⁹ Por lo mismo, no compartimos la distinción entre pueblo y nación que propone Dinstein. A su juicio, la nación está formada por la ciudadanía de un Estado, por lo que podría decirse que “en cada Estado hay una nación” (1976: 104). De ahí que Estado y nación resulten términos prácticamente intercambiables. Los pueblos, en cambio, definidos mediante la conmixión de rasgos objetivos y subjetivos, conviven en el seno de un Estado multinacional, que no es más que una nación compuesta de varios pueblos.

sociológico implica que el Estado posee la capacidad de “mantener su *auctoritas* dentro de un territorio” y que existe en su seno un “sentimiento uniforme de solidaridad nacional” (1997: 57). Por lo que se refiere al factor organizativo-institucional, es necesario que el poder político sea unitario, lo cual resulta compatible con un sistema de descentralización administrativa, pero no federal¹⁶⁰ (1997: 58).

¹⁶⁰ Jáuregui estima que el federalismo es radicalmente opuesto al Estado nacional: el primero propugna la diversidad o heterogeneidad, mientras que el segundo impone la homogeneización (1985: 163). Por el contrario, Villoro opina que el federalismo constituye una variante dentro del proyecto de construcción del Estado-nación moderno: las fronteras del Estado federal, lejos de corresponderse con las de los diferentes “pueblos que integraban a la nación (...), son el producto de intereses políticos locales o intentan dar solución a conflictos de poder circunstanciales” (1997: 70). Y, más adelante, sentencia: “el federalismo es una expresión más del ideal de una patria unida, constituida no por culturas diversas, no por pueblos diferentes, sino por individuos uniformes, iguales entre sí. Por eso, la República federal (...) asesta un golpe mortal a las comunidades” (1997: 71). En sentido similar, González Casanova estima que “los matices diferenciadores del Estado unitario y del Federal no son, como suele creerse, sustancialmente diferentes. La pretendida distinción reside, no tanto en el Derecho constitucional como en el proceso histórico de su formación como tales Estados: en unos, la unión estatal se produjo por *unificación* y dio como resultado el *Estado unitario*, y en otros, la unión estatal se realizó por *federación* y dio como fruto el *Estado federal*” (1980: 223).

El desacuerdo de Jáuregui con respecto a Villoro y González Casanova reside en que manejan acepciones diferentes del concepto de federación. Una federación podría definirse como el resultado de un pacto entre entes soberanos (o que se consideran y son reconocidos como tales) cuyas relaciones pasan a regirse por normas de Derecho constitucional (normas internas). En atención al grado de pluralismo nacional existente en el seno del Estado creado mediante el acuerdo federal, se distinguen dos tipos de federaciones: territoriales o monistas y multinacionales o pluralistas. Una federación *territorial*, a la que se refieren Villoro y González Casanova, se concibe como un “mecanismo de construcción nacional, de alumbramiento de un Estado-nación” (Máiz 2006: 67). Este Estado nacionalizador, al igual que un Estado centralista, se encuentra al servicio de una nación mayoritaria, por lo que las diversidades etnoculturales son borradas mediante políticas gubernamentales uniformadoras. Su principal objetivo es la reunión de entidades políticas separadas en el seno de una única, proponiendo el trato idéntico de todos sus ciudadanos (Gagnon 2009: 52). Además, suele reconocer un poder constituyente único. En cambio, en una federación *multinacional* –que es a la que hacía referencia Jáuregui– se afirma explícitamente la pluralidad nacional de la federación. Esto supone que, aparte de atender a la división vertical de poderes, se regula el reconocimiento de las diferencias culturales y las asimetrías políticas que de ello se derivan. Su objetivo principal es “mantener entidades políticas que contienen grupos (...) nacionales propios” (Gagnon 2009: 52), por lo que suele aparecer en contextos de diversidad cultural, étnica o nacionalitaria para lograr un equilibrio más estable del que resultaría de la coordinación vertical del federalismo territorial. Se entiende que el poder constituyente es “*plural y compartido* entre varios sujetos (co)constituyentes: el pueblo de la federación y los pueblos singulares de cada (...) estado federado” (Máiz 2006: 61). Aunque las federaciones territoriales habitualmente presentan una mayor estabilidad política, cuando se enfrentan al reto de la diversidad cultural y las demandas de autogobierno, fracasan. En tales casos, como ha señalado Máiz, incentivan “estructuralmente el recurso estratégico” a una de estas dos opciones: “1) o bien el centralismo y recentralización del sistema, o bien 2) la deslealtad a la federación y las amenazas unilaterales de (...) secesión” (2006: 68). Por tanto, el federalismo monista constituye un fuerte acicate para los nacionalismos de Estado y contra el Estado.

Por otro lado, la diferencia fundamental entre un régimen federal y otro de descentralización administrativa radica, no en el nivel competencial que asuma cada parte, sino en la noción de *subordinación*. En este sentido, “si los gobiernos autónomos se hallan subordinados al gobierno central, el régimen sigue siendo unitario” (Jáuregui 1985: 164). Tal es el caso de España donde, pese al alto grado de competencias transferidas a las Comunidades Autónomas, éstas se hallan sometidas a la administración general del Estado.

Pocos Estados cumplieron alguna vez los requisitos anteriores (Portugal, Japón o Islandia son algunos de los ejemplos que normalmente se señalan), siendo mucho más habitual la presencia de Estados plurinacionales, es decir, Estados dentro de cuyas fronteras puede distinguirse más de un grupo nacional¹⁶¹. Y es que, tal y como ha señalado Rosales, “la idea de que existe una correspondencia entre nación y Estado refleja más bien el *desideratum* de una argumentación nacionalista que el proceso real de encuentro y de antagonismo entre las naciones en la formación de los Estados” (2001: 29-30). Semejante discordancia se da en España, donde la indivisible e indisoluble nación española no concita la lealtad unánime de todos los habitantes del Estado, aunque la Constitución así lo recoja (artículo 2º). Por tanto, se produce una falta de congruencia entre la forma jurídica de estructuración del Estado (Estado-nación) y su realidad sociológica efectiva (Estado heterogéneo o plurinacional). No obstante, el Estado-nación manifiesta una inclinación hacia la homogeneización de todas las comunidades étnico-culturales existentes en su seno: “en la heterogeneidad de la sociedad real debe establecer la uniformidad de una legislación general, de una administración central y de un poder único, sobre una sociedad que se figura formada por ciudadanos iguales” (Villoro 1998: 26). A juicio de Jáuregui, el Estado-nación presenta una naturaleza “tendencialmente totalitaria, expresada por la unicidad de lengua, por la uniformidad de costumbres y de cultura (1986: 221).

El Estado-nación surgió para dar respuesta a las necesidades generadas por la sociedad industrial y, tras la Revolución francesa, se fue extendiendo por Europa y el resto del mundo, hasta generalizarse como forma de estructuración del poder político. Su importancia alcanzó tal punto que Smith no ha dudado en asegurar que, como forma de organización política prototípica de la modernidad, “constituye la base casi indiscutida del orden mundial, el objeto principal de las lealtades individuales, el definidor más importante de la identidad del hombre” (1976: 27). Sin embargo, en la actualidad se habla de la crisis que aqueja al Estado-nación¹⁶², manifestada en una

¹⁶¹ Un ejemplo de Estado plurinacional es España. Sin embargo, hay quien predica su carácter uninacional. Es el caso de Solozábal, para quien, pese a las modificaciones introducidas por el modelo autonómico, “la organización política actual española sigue siendo (...) un Estado nacional, el Estado nacional correspondiente a esa comunidad de historia y de vida futura que llamamos España” (1993: 70-71).

¹⁶² Como ya fue mencionado en el capítulo anterior, resulta frecuente cifrar en dos las principales amenazas que se ciernen sobre el Estado nacional [Jáuregui (1986: 198), García Inda (2001: 25-27), Smith (2004: 152), Villoro (1998: 51)], a saber: la globalización económica (ataques externos) y las reivindicaciones nacionalistas e identitarias que le dirigen grupos minoritarios que alberga en su seno (ataques internos). El resultado de ambas agresiones ha consistido en “una crisis de legitimación e,

pérdida de legitimidad y fuerza. Así, de ideal que guiaba las reivindicaciones nacionalitarias en otro tiempo –*cada nación un estado; sólo un estado para cada nación*, rezaba el principio de las nacionalidades–, ha pasado a un plano secundario en la agenda de muchos partidos nacionalistas. La creación de un Estado independiente no constituye por fuerza el horizonte político de estos grupos, que ensayan otras posibles salidas: el federalismo, la libre asociación con otra u otras naciones en un Estado único¹⁶³ o la integración en una unidad estatal o supraestatal ya existente son algunos de los contenidos que pueden darse al ejercicio del derecho de autodeterminación. Distanciándonos del parecer de Hobsbawm (1992: 18), creemos que sí tiene sentido hablar de nación y de nacionalidad más allá del marco proporcionado por el Estado-nación. Y es que, en palabras de Jáuregui, “lo esencial a las naciones, desde una perspectiva política, no es la constitución de un Estado nacional en sí, sino la obtención de un poder político suficiente para decidir su propio destino y, en definitiva, para estructurar su convivencia interna y regular sus relaciones externas con otras naciones o colectividades” (1986: 211).

Por tanto, debemos concluir diciendo que los conceptos de pueblo y nación no pueden emplearse como sinónimos de Estado en ningún caso. La confusión reinante en este punto se debe con mucha probabilidad a la generalización del Estado-nación como forma de articulación política en la que se pretende hacer coincidir los límites del Estado con los de la nación, aunque ello suponga ignorar o violentar la realidad sociológica realmente existente. Aún en las escasas situaciones en que la confluencia antedicha concurra, deben diferenciarse ambos términos: nación o pueblo alude a la comunidad humana con vocación autodeterminista, mientras que el Estado es la

incluso (...) en una disminución real de la capacidad de poder económico y político” de esta institución, “al tener que ceder parte de sus competencias, bien a órganos supranacionales, o bien a órganos o entes infranacionales” (Jáuregui 1986: 199). No obstante, conviene subrayar la diferencia entre las nociones de Estado y Estado-nación antes apuntada para comprender que la crisis que acompaña al segundo no se traduce en una “crisis del poder en sí mismo considerado [Estado], sino [en] una crisis de credibilidad del sistema político (...), [en] una crisis de credibilidad de que las actuales formas de estructuración del poder político sean realmente adecuadas a las necesidades de la sociedad actual” (1986: 205). Y es que debido a “las profundas mutaciones operadas en la sociedad actual (tecnológicas, económicas, culturales, etcétera)”, el Estado nacional “se manifiesta incapaz de constituir un sistema adecuado de organización política en el momento” presente (1986: 206).

¹⁶³ En ello consistía la propuesta de nuevo Pacto Político para la Convivencia presentada por el anterior *Lehendakari* ante el Parlamento Vasco en octubre de 2003 y que popularmente se denominó “Plan Ibarretxe”.

articulación jurídico-institucional de la misma¹⁶⁴. Villoro asegura que la nación y el Estado difieren tanto en lo concerniente a la pertenencia a los mismos, como en lo atinente a las necesidades básicas a las que dan respuesta: “la pertenencia a una nación se define por una autoidentificación con una forma de vida y una cultura”, siendo “parte de la identidad de un sujeto”; por el contrario, lo que determina “la pertenencia a un Estado” es la “sumisión a una autoridad y al sistema normativo que establece”, aunque la misma no compromete a “una elección de vida” (1998: 18). Si atendemos a las necesidades que intentan resolver, “la nación satisface el anhelo de todo hombre de pertenecer a una comunidad amplia y de afirmar su identidad en ella”, mientras que el Estado se encarga de procurar la seguridad y el orden (1998: 18). X. Bastida lo expresa de la siguiente forma: “lo que la nación es a la comunidad política lo es el Estado (el poder organizado) a la comunidad jurídica” (2002a: 118).

4.2 Criterios de delimitación del pueblo

Una vez que hemos definido negativamente la noción de pueblo, pasaremos a delimitar este concepto de manera positiva. Veremos, en definitiva, lo que un pueblo *sí* es de la mano de sus adalides: los movimientos nacionalistas.

Tradicionalmente, se emplean dos criterios a la hora de definir el concepto de pueblo y el de nación: uno de tipo objetivo y otro de carácter subjetivo. Algunos especialistas incluso los combinan, lo que da lugar a un tercer criterio mixto. Analicemos detenidamente cada uno de ellos.

4.2.1 El criterio objetivo

Cuando se proponen ofrecer una definición de pueblo o nación, determinados autores recurren a un método empírico consistente en la observación de la realidad para, a partir de ella, deducir los elementos materiales u objetivos que confieren a cada pueblo su carácter específico. La concurrencia de esa o esas características particulares demostraría de manera automática la existencia objetiva de un pueblo. Algunos de estos

¹⁶⁴ En este sentido, Makinson sostiene que los conceptos de pueblo y Estado corresponden a “niveles de abstracción diferentes. Un pueblo es una clase de colectivo o grupo de seres humanos; un Estado es un tipo de aparato administrativo y de gobierno” (1988: 73).

rasgos son la lengua, el territorio, la historia¹⁶⁵, la religión, la raza o el folklore. En razón de esa objetividad, resulta habitual la consideración de la nación como algo natural y orgánico, aunque pudiera no concurrir alguno de los elementos antedichos: el criterio decisivo es el destierro de la voluntad de los miembros que integran el grupo a la hora de proceder al diseño del mismo o, en palabras de Del Real, “la *negación* del principio del libre consentimiento de la población” (2007: 245).

Los orígenes teóricos del paradigma objetivo de construcción nacional pueden encontrarse en el romanticismo alemán¹⁶⁶, razón por la que algunos autores han bautizado el producto resultante del empleo de este criterio delimitador con el nombre de nación de tipo germano¹⁶⁷. Existe acuerdo en interpretar el nacionalismo romántico alemán y su producto teórico supremo –la nación cultural– como el resultado de la reacción frente a la Revolución francesa y su criatura nacional –la nación política–. Según ha apuntado Villanueva, la mayor “contribución del romanticismo alemán a la formación de la conciencia nacional” no consiste tanto en sus innovaciones, sino en “agrupar y politizar, extremándolas, las tesis nacionales de Herder y Fichte” (1991: 279).

Comenzando con el primero, el pensamiento de Herder supone una reacción contra ciertos aspectos de la Ilustración, particularmente su universalismo uniformizador a imagen y semejanza de Francia, frente a lo que propone “otra

¹⁶⁵ No obstante, Solozábal sitúa a la historia dentro del criterio subjetivo de construcción nacional (1980: 274) con el fin de calificar a la nación española –que basa su cohesión principalmente en este rasgo– como una nación política, por oposición a las naciones de la periferia, de carácter cultural. Su argumento se asienta sobre una interpretación de la obra de Renan y Ortega en clave subjetivista (1980: 268; 1993: 78) que no compartimos. Como veremos más adelante, ambos autores apelaban a la voluntad de las poblaciones afectadas de una manera retórica, puesto que la misma era siempre corregida por criterios objetivos –particularmente, la historia–.

¹⁶⁶ Renaut critica la improcedencia de identificar este modelo de nación con la tradición germana, por oposición al modelo subjetivo que se atribuiría a la tradición francesa: “lamento (...) que se tienda demasiado (...) a reducir pura y simplemente la alternativa entre las dos ideas de nación a dos aprehensiones culturalmente determinadas, una francesa y otra alemana, de la identidad colectiva” (1993: 47). Y cita ejemplos que desmienten tal identidad automática: Barrès y Maurras, franceses, se adhirieron al paradigma objetivo, mientras que Kant y Bernstein, tudescos, se movieron en el terreno del subjetivismo (1993: 47-48). Villanueva comparte también esta apreciación, mostrándose partidario de abandonar la clásica dicotomía entre las versiones francesa y alemana de nación. Y ello debido tanto a la existencia de excepciones particulares a la igualación del nacionalismo francés con el voluntarismo y el nacionalismo germano con el organicismo, aspecto ya señalado por Renaut, como a la necesaria implicación entre lo individual y lo colectivo en el seno de la nación, extremo obviado por una concepción excluyente y absolutamente antagónica de los modelos nacionales anteriores (1991: 285).

¹⁶⁷ Las denominaciones varían en función de los autores: nación romántica, primordialista, oriental, étnica, súbdita, obligatoria, genio... son algunas de las posibilidades ensayadas. No obstante, en nuestro país ha triunfado el término nación cultural.

concepción de lo universal, de lo cosmopolita, basada en la variedad, en la peculiaridad” (Jáuregui 1986: 40). Cada pueblo es una realidad viva y diferenciada, una manifestación de lo divino, dotada de un alma propia, de un espíritu que lo define (*Volksgeist*¹⁶⁸). El espíritu particular de cada pueblo se manifiesta en su historia, sus tradiciones y, particularmente, su lengua: “cada nación habla según piensa y piensa según habla” (Herder 1982: 213). Y es que para el alemán, “el lenguaje expresa la experiencia colectiva del grupo” (Berlin 2000: 218). Es, pues, Herder quien establece esa íntima conexión entre lengua, cultura y pueblo que será utilizada por tantos movimientos y teóricos nacionalistas posteriores: un pueblo es una comunidad de cultura con identidad de lenguaje. Y esa comunidad presenta un carácter orgánico y natural¹⁶⁹.

Los especialistas no se ponen de acuerdo acerca de la valoración que merezca la obra herderiana. Las posturas oscilan entre aquellos que lo sitúan dentro del pensamiento ilustrado y universalista –pese a las matizaciones que efectuó a la línea francesa– y quienes, por el contrario, entienden que representa el punto de ruptura del romanticismo con la Ilustración. Kohn describe a Herder como “un hijo verdadero de la Ilustración, un liberal humanitario, un cosmopolita racional” (1949: 374) y un

¹⁶⁸ No obstante, y como subraya Villanueva, no debe confundirse el concepto herderiano de *Volksgeist* con el uso que posteriormente le darán los románticos alemanes. Junto al sustrato común presente en ambos –una esencia popular subsistente a través de los cambios y de las sucesivas generaciones, ya señalada por Meinecke (cit. en Villanueva 1991: 80)–, existen dos grandes diferencias. La primera reside en que, “mientras el concepto herderiano tiene un alcance universal, válido para todos los pueblos, en los románticos predomina un acento ensimismado en lo alemán” (1991: 80). La segunda se traduce en que, “frente al contenido dogmático, metafísico, intemporal y rígido que le dan éstos, Herder (...) concibe un espíritu del pueblo mudable, en un perpetuo devenir, y no aislado, sino influido e influente con respecto a otras culturas” (1991: 80).

¹⁶⁹ Según nos apunta Kohn, el concepto de naturaleza manejado por Herder presenta un tenor metafísico y moral, no biológico y científico (1949: 359). De ahí que su *nacionalismo* –De Blas lo denomina “prenacionalista” (1994: 38), en oposición a Cobban, quien lo bautiza como el “padre del nacionalismo” (1969: 118)– deba entenderse “dentro del contexto conceptual del humanitarismo ilustrado y la moralidad racional” (Kohn 1949: 359): buen hijo del siglo de las Luces, el influjo de la civilización universal fue decisivo y constante en la obra herderiana (1949: 300). En ese sentido, Herder propugnaba una “alianza de todas las naciones civilizadas” (1949: 364), entendiendo el nacionalismo como una fuerza ética y cultural (1949: 367): “¿acaso no hay suficiente espacio en el mundo para todos? ¿No hay países que existen pacíficamente, el uno junto al otro? (...) Las patrias (...) existen pacíficamente las unas junto a las otras y, como ocurre en las familias, se ayudan entre sí” [Herder, cit. en Kohn (1949: 367)].

La traslación política de su pensamiento, que conducirá a un nacionalismo orgánico opuesto a esa civilización universal de Occidente, se efectuará a título póstumo de la mano de sus discípulos. No obstante, en el pensamiento de Herder ya puede hallarse la semilla del panteísmo, “no tanto de la naturaleza como de la historia” (Kohn 1949: 357): la divinidad se manifiesta en cada nacionalidad, razón por la que todas merecen protección debido a su carácter sacro. Además, la vaguedad de su pensamiento propiciaba interpretaciones de signo diverso, incluso opuesto: liberal cosmopolita, nacionalista progresista, romántica... Si bien “a menudo acentuaba la importancia de los contactos culturales entre las naciones, su colaboración en una herencia común, otras veces mostraba una fuerte hostilidad contra las influencias extranjeras” (1949: 370).

demócrata enemigo de todo despotismo (1949: 373). Igualmente, Smith considera que “el pensamiento humanitario de la Ilustración impregna las actitudes de Herder” (1976: 255). Para Caminal, “Herder no se opuso a las corrientes liberales, sino que las filtró a través de las nociones de primacía y variedad de las culturas nacionales” (2006: 176). Renaut, por su parte, incluso pone en cuestión que Herder ejerciera de precursor del romanticismo alemán: “la noción de *Volksgeist* nunca aparece expresamente en Herder, el cual, como bien había demostrado Isaiah Berlin [2000: 204-205], sigue siendo universalista y concibe las naciones sobre un fondo de comunidad del género humano. Realmente, la génesis de la idea romántica de nación induce la descomposición de este horizonte universalista que subsistía en Herder” (Renaut 1993: 46). En el bando opuesto, De Blas estima que Herder evitó “la condena del despotismo” para primar el historicismo y el relativismo cultural (1994a: 38). En línea semejante, Del Real opina que Herder efectuó una “*rectificación particularista sobre el universalismo y cosmopolitismo de la Ilustración*” (2007: 117) “ante la imposibilidad (...) de que pueda crearse una cultura mundial, que en tal caso no sería sino una cultura *sin espíritu* alguno, que además aminoraría o incluso arrasaría *las culturas nacionales*” (2007: 117).

En cualquier caso, y como observó Berlin, “el nacionalismo de Herder nunca fue de tipo político” (2000: 232). Será Fichte quien, posteriormente, otorgue al concepto de pueblo un contenido político, elevándolo a la categoría de mito. Marcado por la derrota del ejército prusiano en Jena en 1806¹⁷⁰, echará mano del pensamiento de Herder para defender la regeneración de la conciencia nacional tudesca, particularmente en sus *Discursos a la nación alemana*, pronunciados en Berlín en el invierno de 1807-1808.

Sus tesis nacionales pueden ser resumidas del modo que sigue. En primer lugar, Fichte define el pueblo con base en dos elementos: la continuidad y el carácter nacional.

¹⁷⁰ En opinión de Villanueva, este acontecimiento resultará decisivo para comprender adecuadamente el alcance del pensamiento nacional fichteano (1991: 56): “cuando Fichte escribe sus *Discursos a la nación alemana* ya no es el jacobino esperanzado con la Revolución francesa, sino el hombre desilusionado por la transformación de aquella en el imperio napoleónico. Y sobre todo es el filósofo que sustituye la ilusión francesa por la ilusión alemana. El motivo de su reflexión no es la nación en general, ni siquiera la condición nacional alemana en particular, sino su pretensión de que el pueblo alemán debe encarnar la realización social y política del ideal tras el fracaso de la experiencia francesa. (...) Las proposiciones expuestas, referidas al pueblo alemán exclusivamente y a la motivación pedagógica por su parte de infundirle dicha misión, pueden quedar desfiguradas si se les da un alcance más general” (1991: 60). Más, sin embargo, pese a mencionar el influjo que las circunstancias políticas adversas vividas por su nación ejercieron sobre las ideas de Fichte, subraya que la evolución que, a su juicio, experimenta el pensamiento fichteano a partir de 1800-1804 encuentra sus raíces en el propio desarrollo argumental de su teoría de juventud (1997: 63): “la humillación de Prusia va a proporcionar el contexto exterior adecuado para que, lo que se encontraba *in nuce* en su teoría política y de la historia desde 1800, se desenvuelva ya con total plenitud” (1997: 102).

En el discurso octavo leemos: pueblo es “el conjunto total de hombres que conviven en sociedad y que se reproducen natural y espiritualmente de *manera continuada*, que está sometido en su totalidad a una determinada ley especial del desarrollo de lo divino a partir de él” (Fichte 1977: 207). Semejante ley especial “une a esta multitud en un todo natural y consciente de sí mismo, (...) determina por completo y consume lo que se ha dado en llamar el *carácter nacional* de un pueblo” (1977: 207-208) y puede ser entendida a través de “las manifestaciones de tal pueblo” (1977: 207) –las cursivas son nuestras–.

En segundo lugar, la lengua constituye el criterio más importante para determinar la nacionalidad, por encima de otros factores como el territorio [“lugar de residencia” (Fichte 1977: 125)] o la raza [“linaje germánico” (1977: 125)]. De este modo, la conexión entre lengua, cultura y pueblo introducida por Herder resultará instrumentalizada políticamente en la obra de Fichte. Un pueblo es “un grupo de hombres que viven juntos, que sufren las mismas influencias externas en su órgano de fonación y que continúan desarrollando su lengua en comunicación permanente” (1977: 127), afirmará en el discurso cuarto. Más aún, la existencia de una nación deviene un hecho natural que debe guiar el trazado del mapa político mundial, según postula en el discurso decimotercero: “las fronteras primeras, originarias y realmente naturales de los estados son (...) sus fronteras internas. Quienes hablan la misma lengua están unidos entre sí por una serie de lazos invisibles, simplemente por naturaleza, y mucho antes de cualquier artificio humano; se entienden entre sí y son capaces de entenderse cada vez con mayor claridad, pertenecen al conjunto y constituyen por naturaleza un todo único e inseparable (...). Como consecuencia de esta frontera interior levantada por la naturaleza espiritual del hombre mismo, resulta la frontera exterior del lugar donde se habita” (1977: 301-302). Su delimitación del espacio nacional destila tal esencialismo que excluye la posibilidad de cualquier mixtura entre pueblos: “un pueblo (...) no puede querer admitir en su seno a otro pueblo de distinto origen y de distinta lengua ni mezclarse con él sin desorientarse y perturbar enormemente el desarrollo equilibrado de su formación” (1977: 301-302). Y es que la libertad de un pueblo consiste en “continuar decidiendo sus asuntos de manera independiente y originaria de acuerdo con su propio espíritu” (1977: 215), siendo la esclavitud –su opuesto– “el desprecio y (...) la opresión a la peculiaridad de un pueblo originario” (1977: 213). El hombre noble es aquel que pone su esperanza tanto en la “permanencia eterna del pueblo” (1977: 208) como en su

particularidad, “sin mezcla ni corrupción de nada extraño ni de algo que no pertenezca al cuerpo total de esta legislación” (1977: 208).

En tercer lugar, la continuidad de la nación alejada de influencias extranjeras se asegura mediante la educación popular, una obsesión que acompaña toda su vida a Fichte, quien la concibe como un instrumento esencial de transformación social (Villanueva 1991: 55). Ello le conduce a propugnar una profunda reforma del sistema educativo vigente en aquel tiempo, la denominada “vieja educación” (Fichte 1977: 86). En su discurso noveno dirá: “hay que educar a la mayoría de los ciudadanos en esta mentalidad patriótica. (...) Solamente la educación (...) puede salvar la independencia alemana” (1977: 227), puesto que a través de ella se forma “el valiente defensor de la patria y el ciudadano pacífico y auténtico” (1977: 230); en el discurso undécimo añadirá: “el estado que implante en su territorio la educación nacional propuesta por nosotros, no necesitará ningún ejército especial. (...) Cada individuo estará perfectamente entrenado para cualquier posible utilización de su fuerza corporal y soportar todo tipo de esfuerzo y fatiga; (...) en su ánimo vivirá el amor al todo del cual es miembro, al Estado y a la patria” (1977: 266). Basándose en el sistema pedagógico desarrollado por J.H. Pestalozzi, defiende la extensión de la educación pública –esto es, organizada y sufragada por el Estado– nacional a las masas populares, eliminando las diferencias entre clases (Fichte 1977: 232) –“hemos hablado, no de educación del pueblo en contraposición a la de las clases superiores, ya que no deseamos tener por más tiempo pueblo en el sentido de plebe baja y común, ni su existencia puede ser permitida por más tiempo dentro de los asuntos nacionales alemanes, sino que hemos hablado de educación nacional” (1977: 234)– e incluso entre sexos –“esta educación debe proporcionarse de igual manera a ambos sexos. Separar los sexos en centros especiales para muchachos y muchachas sería contraproducente” (1977: 254)–. Como afirma en el discurso décimo, la educación nacional se orienta a formar ciudadanos, no eruditos¹⁷¹, por lo que constituye ante todo una formación cívica (1977: 245-246). Jáuregui ha subrayado que Fichte concede tanta importancia a la educación porque cree que “la liberación de los pueblos no radica tanto en la liberación del yugo

¹⁷¹ Fichte contempla dos tipos de educación: la educación nacional general y la educación erudita. La primera está dirigida a todos y prepara para el trabajo y la vida ciudadana. La segunda, que se apoya sobre la anterior, constituye un segundo estadio educativo que alcanzarán aquellos alumnos “que muestren dotes excelentes para aprender y una inclinación muy marcada hacia el mundo de los conceptos” (1977: 258-259), es decir, los mejor dotados para el estudio. Y ello sin excepción por razón de “cualquier supuesta diferencia de nacimiento” (1977: 259), ya que el fin que se persigue es la gloria de la nación.

extranjero, cuanto en la liberación del propio pueblo de la dominación de la incultura” (1986: 44); de esta manera, relaciona el pensamiento del germano con el de Rousseau (1986: 47), extremo en el que coincide con Villanueva (1991: 55).

Por último, Fichte otorga al concepto de comunidad cultural herderiano un contenido político, con lo que el pueblo se convierte en el sujeto de la política. A juicio de Jáuregui, ello representa la “simbiosis entre pueblo como formación social y cultural y Estado-nación como formación jurídico-política”, es decir, entre la nación cultural y la nación política (1986: 44), manteniendo, no obstante, el pueblo una prioridad absoluta sobre el Estado.

El balance global de la obra de Fichte resulta dispar en función de los autores, más aún que en el caso de Herder. Por un lado, algunos especialistas interpretan el conjunto del pensamiento de Fichte dentro de una línea continua y homogénea, de forma que el germano se mantendría fiel a su defensa de la Revolución francesa a lo largo de los años. León (1927: 218) y Gueroult (1974: 233-234) pueden ser citados como exponentes de esta posición. Otros autores distinguen dos etapas claramente diferenciadas y opuestas en la obra del tudesco: en la primera época se mostraría ferviente defensor de la Revolución francesa, pero evolucionaría en su madurez hasta erigirse en un crítico despiadado de la misma. Máiz, por ejemplo, considera que si hasta 1804 en los escritos fichteanos se revelaba una concepción del Estado como medio y una defensa del cosmopolitismo y del pacifismo, con posterioridad a esa fecha sus tesis mudarían hacia concepciones autoritarias del Estado, entendido como una “dictadura educativa”, mostrándose igualmente partidario de un nacionalismo de tipo organicista y de un abierto militarismo (1997: 102). En línea semejante, De Blas acentúa la negativa valoración que había hecho de Herder, entendiendo que los orígenes liberales de Fichte no tendrán reflejo alguno en su programa nacionalista (1994: 40), al que le atribuye tintes totalitarios (1994a: 41). Más aún, llega a describir la lectura de los *Discursos a la nación alemana* como “difícil” —extremo en el que coincide con Villanueva (1991: 51)— y “casi insufrible” (De Blas 1994a: 41). Menos tajante en la separación de ambas etapas se muestran Jáuregui y Villanueva. Ambos aseguran que, a pesar de los “evidentes rasgos esencialistas, idealistas e incluso organicistas nada compatibles con el racionalismo liberal” (Jáuregui 1986: 45) que pueden rastrearse en su obra, Fichte se mantuvo fiel a sus convicciones democráticas [Villanueva (1991: 60), Jáuregui (1986: 45)]. Su pensamiento de madurez “no puede identificarse de modo estricto (...) con la

posterior evolución del llamado *nacionalismo germánico*, y menos con las corrientes más conservadoras del mismo” (Jáuregui 1986: 45); en este sentido, cabe destacar que polemizó abiertamente con Jahn, Novalis y Görres debido a las ideas reaccionarias de estos últimos (Villanueva 1991: 66). Cuestión distinta es que su obra haya sido utilizada por algunos nacionalismos exaltados, como señalan Jáuregui (1986: 45) y Villanueva (1991: 66) –lo que no equivale a situarlo entre los precursores del totalitarismo nazi (Villanueva 1991: 60)–, pero ello se produjo contra la intención del autor¹⁷² (Jáuregui 1986: 45). Con una perspectiva bastante original, Renaut sitúa el pensamiento del segundo Fichte fuera, tanto de la Ilustración, como del romanticismo (1993: 58). A su juicio, el modelo fichteano de nación expuesto en 1807 no se corresponde fielmente con el paradigma objetivo ni subjetivo, sino que constituye una “tercera idea de nación, correctora de las insuficiencias simétricas de las dos precedentes, y que abre la comunidad nacional a un futuro sin cerrarla totalmente a su pasado y a su cultura” (1993: 59). De acuerdo con esta concepción, “la nacionalidad se piensa (...) en términos, no de simple y pura adhesión, ni de simple y pura pertenencia, sino de educabilidad” (1993: 60). Por tanto, Renaut estima que Fichte recurre al criterio mixto de definición nacional.

La concepción de la comunidad cultural de Herder y, especialmente, la idea de regeneración nacional mediante la educación popular de Fichte ejercerán un poderoso influjo en los austromarxistas, cuyos representantes más destacados fueron Otto Bauer y Karl Renner. La definición de nación que ofrece el primero –“conjunto de los seres humanos vinculados por comunidad de destino en una comunidad de carácter” (1979: 142)– se incardina dentro del paradigma objetivo que estamos analizando. Posteriormente, en 1918 y también en el seno del movimiento marxista, Stalin intentaría rebatir las tesis nacionales del austromarxismo –por encargo de Lenin–, aunque el concepto de nación que maneja no se aleja de los postulados culturalistas anteriores: “comunidad estable, históricamente formada, de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de cultura” (1977: 40). En opinión de Vilar, el mérito más destacable de la noción manejada por Stalin radica en haber sido capaz de “condensar en tres líneas casi todas las aportaciones de Bauer, sin añadirle la peligrosa palabra destino” (1980: 183-184).

¹⁷² El propio De Blas reconoce abiertamente la posibilidad de que “el influjo políticamente relevante de la obra de un autor” no coincida “fielmente con el alcance de sus ideas” (1994a: 39), aunque el *dictum* se lo aplique a Herder únicamente, no extendiéndolo a Fichte.

Recientemente, y nos alejamos con ello del ámbito teórico para adentrarnos en el normativo, la Declaración Universal de los Derechos Colectivos de los Pueblos de 27 de mayo de 1990, también llamada Declaración de Barcelona, definía el término *pueblo* como aquella “colectividad humana que tenga una referencia común a una cultura y a una tradición histórica propia, desarrolladas en un territorio geográficamente determinado o en otros ámbitos” (artículo 1º).

No obstante, el criterio objetivo no recibe unánime aceptación, siendo acreedor de dos tipos principales de críticas. En primer lugar, se entiende que las definiciones basadas en este paradigma adolecen de deficiencias técnicas: son incorrectas o insuficientes. En segundo lugar, determinados autores coinciden en señalar las inconveniencias éticas que entraña el empleo de un criterio donde la voluntad popular no tiene protagonismo alguno. Veamos cada una con cierto detenimiento.

Por lo que hace a la primera de las objeciones planteadas a la delimitación objetiva del sujeto llamado a autodeterminarse, la simple observación empírica nos conduce a concluir que no existe un elemento –o conjunto de elementos– cuya mera concurrencia en un grupo humano nos permita certificar de manera indubitada la existencia de un pueblo. Aunque pudiera parecer que la lengua ostenta ese lugar protagónico, basándonos en las obras de los románticos alemanes o en la enorme relevancia que el debate lingüístico reviste en nuestro país, ello sólo es cierto en el caso de algunas naciones. Por ejemplo, podría decirse que la identidad nacional vasca se articula fundamentalmente en torno al *euskera*, lengua que sirve para diferenciar el nacionalismo vasco de su principal competidor –el nacionalismo español–. El territorio y la historia constituyen elementos que coadyuvan a la consolidación de esa identidad particular vasca, pese a desempeñar un papel secundario. En cambio, en el caso español encontramos un nacionalismo estructurado en torno a la historia común, por ser éste el único elemento que permitía aglutinar a todos los territorios hispánicos en una gran nación o *nación de naciones*: la lengua no cumplía este propósito centralizador, puesto que el castellano no era el idioma propio de, por ejemplo, Galicia, Mallorca o València, y la misma inoperancia revestía el resto de “elementos canónicos” del “objetivismo clásico” (X. Bastida 1998: 158).

Lo que nos muestran estos casos es que, pese a que todas las características mencionadas en las definiciones objetivas han influido en la formación de las naciones, ninguna de ellas reviste por sí misma un tenor decisivo ni excluyente: todas las naciones

tienen historia, religión, lengua, territorio y etnia, pero cada uno de estos elementos goza de distinta importancia dependiendo de la comunidad nacional analizada. J.S. Mill lo expresaba del siguiente modo: el “sentimiento de nacionalidad puede formarse debido a diversas causas. Algunas veces es el efecto de una identidad de raza y origen; la comunidad de idioma y religión es también una contribución importante, los límites geográficos son una de sus causas; pero lo que más fuerza tiene para su formación es la identidad de antecedentes políticos: la posesión de una historia nacional, y la comunidad consecuente de recuerdos (...). Sin embargo, ninguna de estas circunstancias es indispensable o, por necesidad, suficiente” (1987: 279).

Pero además de la incapacidad de los rasgos objetivos para ofrecer una definición teóricamente correcta de nación, determinados autores subrayan el despropósito que entraña recurrir a los mismos en atención a las perniciosas consecuencias que se derivarían de su uso para los individuos que integran la nación. Al proscribir la voluntad de los miembros del grupo en favor de los lazos que, de manera objetiva y sin posibilidad de sobreseimiento, los ligan en una comunidad de raza y cultura, la nación étnica se aleja de los postulados del liberalismo democrático, dando ocasión a interpretaciones en clave autoritaria: los “rasgos de naturalidad en la idea de nación cultural”, dirá De Blas, “son los que proyectan sobre ella sus características potencialmente totalitarias” (1984: 38). En este sentido, coincidimos con X. Bastida al afirmar que el “rechazo de la fatalidad del proceso de construcción nacional es una respuesta que desde el punto de vista democrático nos parece obligada” (1998: 202). Resulta imperativo precisar que la mayoría de las invectivas lanzadas frente al nacionalismo y los derechos colectivos tienen como finalidad la descalificación del paradigma objetivo de configuración nacional. En ocasiones, incluso, las críticas se vierten desde un nacionalismo de idéntico semblante –que oculta, eso sí, sus verdaderos tintes con afeites subjetivistas y políticos–, mientras que otras veces no se hacen distinguos entre especies –nacionalismo cívico o étnico, justificación liberal u orgánica de los grupos–, al entender que el género –nacionalismo, colectivismo– lo contamina todo¹⁷³.

¹⁷³ A ello se refería MacCormick al hablar del *odium philosophicum* que existe contra el nacionalismo, “generosamente merecido por unos buenos pocos nacionalistas”, pero injusto en su aspiración de “desacreditar las legítimas exigencias de un nacionalismo razonable” (1994: 70).

En respuesta a las insuficiencias técnicas y morales del paradigma objetivo, algunos especialistas han propuesto un criterio alternativo de definición de la nación que hace hincapié en la voluntad de los integrantes del grupo: el criterio subjetivo.

4.2.2 El criterio subjetivo

Como ninguno de los caracteres objetivos que habitualmente se predicaban de los pueblos presenta un tenor necesario o concluyente, algunos autores abandonan el método empírico externo para centrarse en los miembros que componen el colectivo. De este modo, con independencia de cualquier identidad objetiva, lo que define a un pueblo es la voluntad concertada de vivir juntos en el futuro formando parte de una misma comunidad política, al margen de apriorismos traditivistas y esencialistas. En palabras de Héraud, “un pueblo existe (...) desde el momento en que lo quiere y lo dice” (1985: 63).

Si el modelo nacional basado en la aplicación de los criterios objetivos se liga a la tradición germánica del romanticismo, el paradigma subjetivo encuentra en el pensamiento revolucionario francés sus antecedentes ideológicos¹⁷⁴. Probablemente sea Rousseau el pensador que más haya influido en los revolucionarios de 1789¹⁷⁵, aunque no puede olvidarse el impacto ejercido por la tradición contractualista anterior,

¹⁷⁴ Así, la nación construida en aplicación del paradigma subjetivo es denominada por algunos autores nación de tipo francés, pese a que otros se refieren a ella con apelaciones alternativas: nación jacobina, liberal, modernista, occidental, cívica, voluntaria, revolucionaria y –la que goza de mayor predicamento en España– política.

¹⁷⁵ Numerosos autores han señalado la doble lectura a que ha dado lugar la obra de Rousseau debido a su enorme ambigüedad: democrático-liberal y absolutista-autoritaria. Kohn, quien se decanta por la primera orientación (1949: 207-208), asegura que pese a que “muchos de los elementos de su ideología y de su obra apunten lo contrario, Rousseau contribuyó a colocar los cimientos del nacionalismo democrático del siglo XIX” (1949: 205). El ginebrino, añade, “hubiera repudiado y aborrecido todo nacionalismo integral o totalitario” (1949: 211). Sabine, en cambio, afirma que la teoría democrática de Rousseau no es incompatible con el gobierno absoluto, siempre que el absolutismo hable en nombre del pueblo (1952: 464). A juicio de Rubio Carracedo, las críticas de autoritarismo vertidas frente al modelo rousseauiano se lanzan desde las filas liberales y “reflejan sus propios prejuicios” (1987: 229). Y es que “si bien se observan en el modelo ciertas tendencias hacia un totalitarismo democrático, tales tendencias no dejan de estar contrapesadas” (1987: 229). J. Pérez Royo, por su parte, considera que la ambigüedad que destila la obra de Rousseau refleja la propia de la “instancia política en el modo de producción capitalista. Dicha instancia política se basa sobre la existencia de unos individuos que, en cuanto hombres, tienen una voluntad particular, diferente la de los unos de la de los otros y que, sin embargo, en cuanto ciudadanos, tienen que tener todos la misma voluntad, la voluntad general. Si se considera a los individuos en cuanto hombres es imposible llegar a la construcción de la voluntad general, ya que sus voluntades no son homogéneas. Si se considera a los individuos exclusivamente como ciudadanos es posible llegar a la constitución de la voluntad general, pero haciendo abstracción de las voluntades de los individuos en cuanto hombres e incluso reprimiéndolas” (1977: 56). Rousseau no resuelve tal contradicción, constituyendo su obra un vano “intento de construir una teoría política armónica sobre una base económica antagónica” (1977: 57).

encarnada en Hobbes y Locke, fundamentalmente. Y es que la idea de que la comunidad política presenta un carácter artificial y contingente, no natural, y que es obra de los individuos que la forman, en lugar de designio divino, resultará decisiva para los revolucionarios franceses y su concepción nacional. La artificialidad tanto de la sociedad como del poder político, tal y como ha señalado J. Pérez Royo, constituye la gran aportación de la teoría política del Estado moderno (1977: 33-34), la cual recurre a la figura del contrato social para explicar la creación pactada de ambos. De manera sintética, Jáuregui resume la evolución que se produce en las concepciones de estos dos autores en lo tocante a la idea nacional: Hobbes “estructura los dos pilares básicos de la sociedad moderna, el individuo y el Estado; Locke consigue la autonomía del individuo con respecto al Estado a través de la ficción jurídico-política de la sociedad civil” (1986: 33). Finalmente, Rousseau recogerá el testigo, moderando el individualismo de los anteriores y, en opinión de Kohn, pese a no preparar “políticamente el estado nacional moderno (...) ni tampoco culturalmente (...) proporcionó a la nación moderna sus fundamentos sentimentales y morales” (1949: 215-216).

El ginebrino parte de idénticos postulados contractualistas, pero en lugar de centrarse en el paso del estado de naturaleza al de sociedad, se preocupa especialmente por el contenido que adoptará dicho contrato (J. Pérez Royo 1977: 52). Los aspectos de su teoría que más interesan al nacionalismo revolucionario son la importancia que confiere a la comunidad y su concepto de la soberanía popular. Por lo que se refiere al primero, y pese a que Rousseau no alude a la nación en *El contrato social*, sino a una comunidad ideal abstracta que ejerce de marco idóneo para el ejercicio de la democracia, según nos apuntan Kohn (1949: 211) y Villanueva (1991: 302), lo cierto es que las características que de ella predica serán luego reivindicadas para la nación¹⁷⁶: esta comunidad encuentra en la voluntad general su origen y legitimación, presenta una personalidad colectiva propia (Sabine 1986: 431), es una asociación libre y voluntariamente constituida, resultado del pacto social, soberana, puesto que se dota de leyes que ella misma crea, y que surge a modo de superación y refundición de las viejas colectividades existentes entre el Estado y el individuo (Jáuregui 1986: 32). Por lo que atañe al segundo de los elementos mencionados, su concepto de la soberanía popular devendrá decisivo para entender el programa nacionalista democrático. Para Rousseau

¹⁷⁶ En palabras de Sabine, “sin ser nacionalista, Rousseau contribuyó a refundir el antiguo ideal de la ciudadanía en una forma tal que pudo apropiárselo el sentimiento nacional” (1986: 436).

la soberanía es “el ejercicio de la voluntad general” (1990: 51), cuyo titular es un ser colectivo: la comunidad o el pueblo. Aunque el concepto de *voluntad general* resulte confuso y no equivalga estrictamente a la *voluntad de todos*¹⁷⁷, siendo aquella voluntad “siempre recta y [que] tiende a la utilidad pública” (1990: 60), mientras que la *voluntad de todos* puede errar y apartarse del bien común, lo cierto es que numerosos autores han entendido que los conceptos de nación y pueblo, de soberanía nacional y popular, en Rousseau, confluyen. De este modo, Jáuregui afirma que “pueblo y nación pasan a constituir una realidad única elevada a categoría política. La patria no va a ser ya la tierra de los ancestros, ni la nación el lugar de nacimiento” (1986: 33). Y, a continuación, cita las palabras del propio Rousseau tomadas de su *Carta al coronel Pictet*: “la patria está en las relaciones del Estado con sus miembros”.

La Revolución francesa, bajo la premisa de que el gobierno ha de gozar del consentimiento de los gobernados (Villanueva 1991: 235), otorgó a la nación un protagonismo central. Y es que si la aquiescencia de los ciudadanos deviene nuclear bajo el nuevo régimen político, la delimitación del *demos* adquiere una importancia decisiva. No obstante, deben tenerse en cuenta las diferentes fases que atraviesa la Revolución francesa, manifestándose en cada una de ellas concepciones nacionales distintas. Como ha señalado Máiz, un equívoco frecuente en la historia de la teoría política consiste en interpretar la Revolución francesa como un todo “sustancialmente continuo y homogéneo” (1997: 24), de forma que el régimen de “El Terror” ha sido tradicionalmente entendido como consecuencia inevitable de la ruptura del Antiguo Régimen acaecida en 1789 y que significó la instauración de un Estado constitucional. Por el contrario, en la Revolución francesa conviven al menos tres diferentes discursos políticos que defienden modelos de Estado y concepciones nacionales diversas: el discurso anglófilo de los monárquicos, que se refleja sustancialmente en la Constitución de 1791, el discurso jacobino de la virtud y el discurso de la democracia representativa de Sieyès o Condorcet.

¹⁷⁷ “Lo que generaliza la voluntad es menos el número de votos que el interés común que los une”, explica Rousseau (1990: 64), por lo que es posible que “cada individuo pueda como hombre tener una voluntad particular contraria o disconforme con la voluntad general que tiene como ciudadano” (1990: 51). En tales casos, y a fin de que el pacto social “no sea una vana fórmula, (...) quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo” (1990: 64). Sieyès y Condorcet se opondrán a esta concepción de manera radical, al estimar que el ciudadano no resulta absorbido por la totalidad, sino que conserva todos sus derechos y garantías individuales. En línea con Locke, consideran que la razón por la que se constituye el Estado reside en la mejor protección de tales derechos, por lo que la nación conserva un legítimo derecho de resistencia para el caso de que el poder público devenga tiránico.

El artículo 3 de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano que acompaña a la Constitución de 1791 proclama el principio de soberanía nacional: “el principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación”. Soberanía y nación no eran términos creados *ex novo* por los revolucionarios, aunque sí se vieron sometidos a una importante variación semántica. Siguiendo en este punto a Máiz –autor de referencia para el estudio del pensamiento de Sieyès–, la residencia de la soberanía en sede nacional presenta un doble ámbito de significación: por un lado, implica la quiebra del principio monárquico –el rey ya no es el soberano– y, por otro, conlleva la redefinición del concepto de soberanía –frente a la anterior dispersión del poder político en el seno de la sociedad civil, asistimos ahora a un “inédito proceso de monopolización del poder político (...) en un único centro de imputación” (1990: 67)–. La nación, por su parte, experimentará igualmente un cambio tanto de contenido como de estatuto teórico: “frente al concepto socio-histórico de nación” –la nación entendida como el conjunto real de los ciudadanos franceses, el pueblo– “se postula ahora un concepto jurídico de la misma –la nación considerada como sujeto jurídico-público de imputación de la titularidad de la soberanía” o ente abstracto de razón (1997: 28). Las consecuencias de propugnar una configuración de nación semejante se reflejan en la distinción capital entre titularidad y ejercicio de la soberanía: la nación deviene titular de la misma, pero su carácter impersonal y abstracto obliga a que el ejercicio de la soberanía se encomiende a los representantes de la nación: la Asamblea Nacional y el rey. Como la nación no se identifica con el pueblo formado por los franceses de carne y hueso, es posible realizar una sutil diferenciación entre el hombre (ciudadano pasivo) y el ciudadano (ciudadano activo) en función de la titularidad de los derechos políticos. El sufragio no se entiende como un derecho inalienable de cada individuo a concurrir a la formación de la voluntad general en proporción a la fracción de soberanía que representa (1997: 32), sino como una función “delegada por la nación a los más capaces” (1990: 69), ligándose la capacidad a la posesión de fortuna. En conclusión, la Constitución de 1791 configura a la nación como “titular abstracto de la soberanía, cual *persona ficta* que trasciende el cuerpo físico, presente y percedero del pueblo y se revela tan sólo en la voz de sus cualificados representantes” (2007: 113)¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Según subraya Máiz, los grandes valedores de esta postura son los monárquicos –no en vano, el rey quedaba elevado a la categoría de colegislador, junto con el Parlamento–, pero no Sieyès, en contra de lo que habitualmente se sostiene (2007: 45, 131). Jáuregui, en cambio, considera que el modelo que triunfa finalmente “no va a ser ni el jacobino ni el girondino, sino el de la burguesía conservadora a través de Sieyès”, el cual, gracias al “Consulado provisional va a terminar por poner el poder en manos de

Los jacobinos denuncian tal usurpación del poder al pueblo, proponiendo un concepto de soberanía popular alternativo. Lejos de considerar al pueblo como un ente abstracto de razón, lo identifican con los concretos ciudadanos franceses, de forma que la titularidad y el ejercicio de la soberanía recaen en el mismo sujeto. Además, frente al censitarismo y la representación, postulan una democracia de base articulada en torno a las asambleas primarias (Máiz 1990: 71). Al margen de las concretas variaciones que se observan en el discurso jacobino antes (1789-1792) y después de subir al poder (1792-1794), Máiz ha subrayado que la centralidad que otorgan a la “moralidad material” –la vida buena del ciudadano en cuanto guiada por la virtud– “como criterio supremo de la revolución” (1990: 69) y la subsiguiente relegación de la formalidad jurídica a un plano secundario constituyen una constante en la argumentación jacobina. Así, lo que mantiene unido al pueblo es la virtud ciudadana y en ello se fundamenta la capacidad de depurar al mismo de sus elementos corruptos. Poco a poco, y una vez que el jacobinismo abandone la oposición, será este mismo partido –la vanguardia de los *sans coulottes* o masas desposeídas– quien exprese la esencia ética del pueblo y represente sus verdaderos intereses, iniciándose un proceso de abstracción del pueblo similar al operado por la Constitución de 1791: “el pueblo, que ha devenido *persona ficta*, se encarnaría piramidal y sucesivamente” (1997: 37) “en las secciones y asambleas primarias, en la Convención, en el Comité de Salud Pública y, por último, únicamente en el Incorruptible” (1990: 70), quien “sintetizaría carismática y teocráticamente en sí mismo, en su persona singular, Estado, pueblo y nación” (1997: 43).

Las aportaciones teóricas de Sieyès, calificado por Máiz como el “pensador político más profundo de la Revolución francesa” (1991: 46), y quien también participó activamente en la vida política de aquellos tiempos convulsos ejerciendo de parlamentario, resultarán imprescindibles. En su obra *¿Qué es el tercer estado?*, escrita en 1789, identifica la nación con el tercer estado, excluyendo de la misma a los

Napoleón” (1986: 21). En su opinión, Sieyès postula una idea de nación “entendida como ficción jurídica” (1986: 21) y otorga a la soberanía un sentido restrictivo sobre el que apoyar los intereses y privilegios burgueses, extremo que no compartimos. La soberanía nacional del abate reside en el tercer estado, es decir, en el “conjunto de ciudadanos que pertenecen al orden común” (Sieyès 1991: 155) y del que pueden formar parte todos aquellos que renuncien a sus privilegios. Cuestión distinta es que Sieyès fuese un liberal defensor de la propiedad privada [“la propiedad, siendo natural, no será yo quien la proscriba” (1991: 163)] y del Estado mínimo, tan preciados para los burgueses, y que en su actuación política incurriera en incoherencias flagrantes –por ejemplo, votó a favor de ajusticiar al rey en 1793 y luego fue él quien propició una monarquía de nuevo signo bajo la persona de Napoleón Bonaparte; condenó denodadamente en 1789 a los privilegiados, particularmente a la nobleza, para luego aceptar el título de conde al final de su vida, etcétera–.

estamentos privilegiados –fundamentalmente a la nobleza, pues, como miembro del estamento clerical, le hace ciertos guiños a éste¹⁷⁹–. Considera que la nación es soberana en tanto que se dota de su propia Constitución, pero una vez ejercido el poder constituyente, la nación –como órgano constituido– pierde esa soberanía, encontrándose constreñida al imperio de la Constitución. Máiz advierte que la teoría de la nación del abate de Fréjus se articula en torno a dos momentos (2007: 105). En primer lugar, aparece un concepto socioeconómico de nación: la nación originaria, soberana y natural. Máiz la define como “la colectividad real, el conjunto-histórico concreto de los franceses que trabajan y comercian y que deciden dotarse de un Estado para garantizar su prosperidad económica, así como para asegurar su libertad y sus derechos, y ponerlos a salvo de la precariedad y provisionalidad que poseen en el estado de naturaleza” (2007: 132); a ella también se refiere Sieyès cuando afirma que la nación es la totalidad de quienes soportan “los trabajos que sostienen la sociedad” (1991: 147), esto es, el tercer estado. En segundo lugar, existe un concepto de nación de tipo político: es la nación jurídicamente organizada, lógicamente derivada de la anterior, que ha perdido su soberanía por limitación constitucional y que se crea mediante la acción nacionalizadora del Estado, de ahí su carácter artificial¹⁸⁰. Sieyès la define como “un cuerpo de asociados viviendo bajo una ley *común* y representados por la misma *legislatura*” (1991: 151). El paradigma subjetivo encuentra aquí un claro exponente, ya que los

¹⁷⁹ Sieyès afirma que la nobleza constituye una carga para la nación y, por tanto, no forma parte de ella (1991: 150). Pero, por si algún lector malintencionado pudiera incluir al orden clerical entre los estamentos onerosos e improductivos de la sociedad, aclara en una nota al pie: “no me refiero al clero. Si lo consideráis como un cuerpo encargado de un *servicio público*, pertenece a la organización social, ya que como todo servicio público forma parte del Estado” (1991: 150) –la cursiva es nuestra–. Para el caso de que algunos librepensadores no considerasen la utilidad pública del clero como un argumento concluyente, se apresura a añadir: “el clero es más bien una profesión que un orden (...). Es precisamente en el hecho de que el clero constituye una profesión donde radica su razón de ser actual” (1991: 150). Y en razón de ese carácter profesional que le supone, asegura que el acceso a la condición clerical está sometido a filtros ausentes de la adquisición de un título nobiliario: el clero “no debe formar un orden porque no deben existir *órdenes* en el seno de la nación. Si pudiera haberlos sería preferible, sin duda, conceder tal privilegio a hombres que presentaran el título de una elección sacerdotal frente a aquellos que sólo disponen de una partida de bautismo para refrendar sus pretensiones. En efecto, mientras puede impedirse que un hombre sin talento o probidad entre al clero, nada puede hacerse en lo tocante al nacimiento” (1991: 150). La indulgencia con la que Sieyès contempla a los suyos alcanza un tamaño desproporcionado, nos tememos, pues, que nos conste, nunca ha sido necesario superar un duro proceso de selección para acceder a la “carrera” eclesiástica. Cuestión distinta es que los cargos de responsabilidad estuviesen reservados a los miembros de la nobleza, pero ello no hace sino ligar más íntimamente a ambos estamentos otrora privilegiados.

¹⁸⁰ Algunas veces, Sieyès se refiere a ambas con el vocablo “nación” (1991: 155, 220), otras habla de “pueblo” para referirse a la segunda acepción (1990c: 255) e, incluso, llega a postular el uso sinonímico de los términos nación y pueblo (1990a: 99-100). El mismo Máiz, autorizado estudioso de la obra del abate, no se mantiene constante en su nomenclatura: habla de una “nación natural”, frente a una “nación política” o “performativa” en un primer momento (1991: 60; 1997: 46, 53), para luego optar por una denominación alternativa: nación frente a pueblo (2007).

asociados manifiestan su voluntad al constituir el Estado, al crear la ley, obligándose a cumplirla, y al elegir a sus representantes, al margen de condicionantes objetivos impuestos sobre su pertenencia al grupo¹⁸¹. Conviene advertir que la nación originaria y su soberanía no desaparecen en el Estado constitucional, sino que existen en potencia, latentes y vigilantes ante la eventualidad de que se produzca un ejercicio despótico del poder. En ese caso excepcional, la nación soberana puede “reapropiarse el ejercicio de la soberanía, retomando el poder constituyente originario (...) a iniciativa de (...) las Asambleas primarias y mediante procedimientos mayoritarios, en aras de justificada resistencia a la opresión” (Máiz 2007: 141). Por tanto, la teoría nacional de Sieyès se articula en torno a “dos momentos lógicos, íntimamente imbricados, de un mismo concepto sociológico de nación: un primer concepto socioeconómico originario –la nación previa en el estado de naturaleza– y un concepto sociopolítico performativo –la nación producto de la acción homogeneizadora del Estado–” (Máiz 1997: 46).

La teoría política de Sieyès se encuentra más próxima al pensamiento de Locke que al de Rousseau. Partidario del Estado mínimo que garantizase un ámbito privado de libertad lo más amplio posible para el desarrollo de los derechos individuales, el abate inspirará en este punto a la burguesía propietaria que sale triunfante de la Revolución. La versión democrática del pensamiento de Rousseau, en cambio, servirá de modelo a los jacobinos¹⁸².

¹⁸¹ Pese a que podamos señalar esa definición como un ejemplo del paradigma subjetivo de construcción nacional, lo cierto es que Máiz puntualiza que la idea nacional del abate no encaja en los límites del voluntarismo, sino que más bien emplea un criterio mixto de delimitación del *demos*: “Sieyès constituye (...) la más alta expresión de la inviabilidad última de las pretensiones teóricas de elaborar un concepto puramente político o cívico de Nación (...) desasido de toda referencia cultural, histórica o lingüística, en contra de lo que postula Hafén, que lo compara con Gellner (...). Ciertamente, en *¿Qué es el Tercer Estado?* se burla de las invocaciones históricas y raciales de la nobleza y su idea de Nación heredera de la contraposición franco/gala de Boulainvilliers (...). Pero la imposibilidad de un patriotismo exclusivamente *cívico*, en oposición a los nacionalismos *étnicos*, nace de las propias pretensiones del abate de construir una Nación francesa *única e indivisible*, mediante *asimilación* y *adunación* a partir de las regiones, lenguas y culturas preexistentes” (2007: 154-155).

¹⁸² El rechazo de Sieyès a la democracia se manifiesta en varios pasajes de su obra: “«¡No a la aristocracia!» debiera ser el grito de unión de todos los amigos de la nación y del buen orden; los aristócratas creerán responder diciendo: «¡No a la democracia!» Ahora bien, nosotros repetiremos con ellos y *contra ellos* ese *no a la democracia*. Aquéllos ignoran (...) que la representación no equivale a la democracia; que resultando imposible la verdadera democracia en un pueblo numeroso sería insensato temerla” (1991: 230). Y, en otro lugar, escribe: “la democracia, tal y como es usualmente entendida, solamente proporciona un *minimum* de libertad individual, puesto que implica el completo sacrificio de lo individual a la cosa pública, esto es, del ser tangible al ser abstracto... Este tipo de democracia constituye la forma más dura de esclavitud y la clase de vida que proporciona es la más triste que jamás ha existido sobre la tierra” (cit. en Máiz 1991: 70). Debemos precisar que lo que Sieyès critica es la democracia directa, “bruta”, como deja claro en *Bases de l'ordre social ou série raisonné de quelques idées fondamentales de l'État social et politique* (cit. en Máiz 1991: 71), teniendo en mente especialmente el

La postura del abate hasta aquí explicada corresponde al período revolucionario comprendido entre 1789 y 1794¹⁸³. Posteriormente, Sieyès alternará distintos cargos políticos con fases de retiro de la vida pública, para volver finalmente en 1799 como presidente del Directorio. Será él quien fragüe el 18 de Brumario, según ha señalado Constant –su fiel discípulo– (1830: 115): de la disolución de las asambleas representativas, surgirá el Consulado, integrado por Sieyès, Ducos y Bonaparte. La Constitución de 1799 prepara la concentración de poderes en manos de Bonaparte, desapareciendo cualquier rasgo democrático, ni siquiera representativo, anterior: el fin de la revolución supone, paradójicamente, la instauración de una monarquía con nombre distinto. A juicio de Jáuregui, la gran beneficiaria de la Revolución será la burguesía propietaria: “la Revolución francesa, en su resultado definitivo, no constituye una victoria del pensamiento de Rousseau, sino de la burguesía conservadora que, a través de Napoléon, va a destruir el sueño de libertad, igualdad y fraternidad y de la majestuosa ascensión del pueblo para sacudir el yugo de la opresión” (1986: 21). De cualquier modo, la idea voluntarista de nación subsiste como patrimonio revolucionario, manifestándose posteriormente en sentencias tan célebres como la que sigue: “la existencia de una nación es (...) un plebiscito de todos los días” (Renan 1957: 107).

La crítica más frecuente que se aduce frente al criterio subjetivo de delimitación del pueblo se conoce con el nombre de *reductio ad absurdum* o teoría de la infinita divisibilidad. Si la voluntad de los miembros de la nación es la que determina sus

modelo jacobino que triunfó en 1793 y que dio lugar al régimen de “El Terror”. Así se muestra partidario de una democracia representativa donde el representante pudiera ser controlado por los electores a través de los mecanismos de revocación y radiación. El sufragio activo lo configura como un derecho “*tendencialmente* universal” (Máiz 1991: 85) que debiera corresponder también a las mujeres –aunque no a los servidores domésticos, en atención a la influencia que su amo ejerciese sobre su voluntad, ni a los mendigos y vagabundos, por razones de garantía censal–. En este sentido, dirá: “no podréis negar la cualidad de ciudadano y los derechos cívicos a esa multitud sin instrucción a la que un trabajo forzoso absorbe por entero. Por el contrario, puesto que deben obedecer la Ley del mismo modo que vosotros también, como vosotros, deben concurrir a hacerla” (1990b: 118) No obstante, mantiene “un concepto elitista y censitario del electorado pasivo” (Máiz 1990: 80), al entender que sólo los propietarios podían ser miembros de la Asamblea Nacional en razón de su mayor instrucción y grado de responsabilidad en los asuntos del Estado.

¹⁸³ En esos años, a juicio de Máiz, las posturas de Sieyès y Condorcet convergen de manera sustancial en lo que atañe a la “articulación de democracia y representación” (1990: 76), diferenciándose netamente de los jacobinos y del modelo de Estado consagrado en la Constitución de 1791. Sin embargo, la “evolución posterior” del abate, “netamente deudora del impacto del terror, ora en Thermidor, ora con Bonaparte, (...) difícilmente puede dejar de considerarse una ruptura con su doble crítica anterior al jacobinismo y al modelo del 91” (1990: 83). Su amistad con Condorcet no le impulsa a mostrarse firmemente contrario a la depuración de los girondinos en la Convención –“cómplice por omisión” le denomina Máiz (2007: 48)– ni le impide tomar parte en el Comité de Salud Pública y, posteriormente, en el Comité de Instrucción Pública.

límites, hay quien alega que ese *animus* de convivencia constituye un elemento débil e inestable para mantener la cohesión del cuerpo político: la voluntad –y en ello se basa el liberalismo– es voluble.

Empleando la lógica más elemental, se dice, parece que si un pueblo –pongamos el catalán– desea ejercer su derecho a la autodeterminación, nada obstaría a que, seguidamente, los habitantes de la provincia de Barcelona reclamasen también su ejercicio, y después los del Barcelonès, los de Badalona, los del barrio de La Pau, los de la calle Lepant, la comunidad de vecinos del número 3, la familia que ocupa el cuarto izquierda y, finalmente, el hijo menor de la misma quien, ante la imposibilidad de encontrar un trabajo, se ve obligado a seguir viviendo en casa de sus padres a la edad de treinta y dos años. No existiría límite alguno que oponer, puesto que el único requisito exigible sería la toma de la decisión por mayoría: alcanzada ésta, resultaría legítimo, tanto desde un punto de vista moral como político, el ejercicio de la autodeterminación por estos grupos y, en último término, por el individuo mismo.

A pesar de que la lógica pueda parecer aplastante, es posible invertirla para destruir el argumento. Si admitimos el absurdo de la autodeterminación de un sujeto, también debemos convenir lo ridícula que resultaría la de una familia y la de una comunidad de vecinos; igualmente, carecería de sentido el ejercicio del derecho de autodeterminación por parte de los habitantes de una calle, de un barrio, de una ciudad, de una comarca, de una provincia como Barcelona, de Catalunya y, por supuesto, de España.

Aquí es donde los autores que recurren al argumento de reducción al absurdo [Ruiz Rodríguez (1998: 145-146), Abascal Conde (2004: 167-171), entre otros] no se muestran de acuerdo y señalan una brecha insalvable apelando, no a la lógica que pretendían incontestable, sino a la historia y a la fuerza de los hechos, con lo que nos saltamos de plano de análisis. La lógica no apoya la santificación del *statu quo* propugnada, ya que a ninguno de estos teóricos se les ocurre siquiera cuestionar la necesidad y legitimidad de la autodeterminación del pueblo español. ¿Por qué el mismo argumento no vale para Catalunya? ¿Qué razón explica que el límite de lo posible no sea trazado un poco más abajo? Porque a cualquiera le puede parecer ridículo que un individuo desee independizarse de España, o incluso un barrio, pero la historia ha

conocido la existencia de ciudades independientes¹⁸⁴ y sería absolutamente viable, por ejemplo, la secesión de Catalunya: numerosos Estados presentan una extensión más reducida, una población inferior y una renta menor. ¿Qué es lo que hace que San Marino sea independiente y Catalunya no? Pues, entre otros factores, la voluntad política negativa del gobierno español –la del pueblo catalán todavía no ha podido conocerse–.

Como veremos en las páginas siguientes, no es la lógica el ámbito adecuado para proceder al análisis de la institución nacional, sino el discurso de afirmación de la misma: la *reductio ad absurdum* no representa un argumento irrefutable porque, de la misma manera, cabe realizar un aumento igualmente absurdo. Sin embargo, para eludir la crítica señalada, ciertos autores acuden a los criterios objetivos como forma de complementar y conferir una base más sólida sobre la que construir su identidad colectiva. De esta manera, se configura un tercer criterio de delimitación nacional de tipo mixto.

4.2.3 El criterio mixto

Como las definiciones puramente objetivas de nación, además de presentar insuficiencias teóricas, incurren en el pecado esencialista y el discurso nacional puramente subjetivo se estima demasiado inestable para mantener la cohesión de la comunidad política de manera duradera, determinados autores proponen un tercer criterio definidor que intente compensar las deficiencias observadas en los dos anteriores. De este modo, entienden que ningún criterio objetivo es suficiente por sí mismo, puesto que lo verdaderamente relevante para hablar de un pueblo es la voluntad de vivir en común, manifestada una vez que sus miembros adquieren conciencia de su ser diferente. Mancini lo expresaba del siguiente modo: “la comunidad misma de territorio, de origen y de lengua a la vez, no bastan aún para constituir cumplidamente una nacionalidad (...). Estos elementos son como inerte materia capaz de vivir, pero en

¹⁸⁴ En este sentido, resulta pertinente la matización que establece Philpott, quien, desde los postulados del paradigma subjetivo de definición nacional, no ve “razón alguna para que una ciudad o una diminuta región no se autodeterminen” (1995: 366). Y cita los ejemplos de Andorra, Mónaco, Liechtenstein, Singapur y Hong Kong. En cambio, resulta más dudoso que una comunidad de vecinos o una familia puedan ejercer este derecho, puesto que fracasarían al intentar cumplir determinadas funciones que se suponen inherentes a un Estado independiente: el mantenimiento de las carreteras y empresas de servicio público, la educación de los niños, la conservación del orden interno, siquiera sea en unos niveles mínimos, y la procura de bienes públicos básicos (1995: 366).

la que no se ha insuflado aún el soplo de la vida. Entonces, ese espíritu vital, esa divina realización del ser de una nación, ese principio de su visible existencia, ¿en qué consiste? Se trata, señores, de la conciencia de nacionalidad, el sentimiento que ella adquiere de sí misma y que la hace capaz de constituirse por dentro y de manifestarse por fuera” (1985: 34-35). Pero, por otro lado, esa conciencia o “sentimiento de nacionalidad” –en palabras de J.S. Mill (1987: 281)– no surge *ex nihilo*, sino que se fundamenta en alguno de los elementos objetivos prototípicos de la nacionalidad.

Debemos precisar que el llamado criterio mixto no supone únicamente la conjunción de los rasgos presentes en los anteriores modelos en una suerte de adecuación de los tipos teóricos puros a la realidad política nacionalista. Y es que, como ya había señalado Meinecke (1970: 11), es difícil diferenciar nítidamente las naciones políticas de las culturales, puesto que los caracteres de ambos paradigmas se combinan de manera diversa en cada nación real, complementándose mutuamente. Por el contrario, consideramos relevante mencionar este tercer modelo de delimitación nacional porque numerosos autores recurren a él entendiendo que introduce novedades en el plano teórico. Fundamentalmente, y sobre una base objetiva territorial y cultural, proceden a realizar distinciones entre grupos humanos en función del grado de conciencia nacional alcanzada por sus miembros. En este sentido, De Obieta, partidario del recurso al criterio mixto para definir al sujeto llamado a autodeterminarse, asegura que el mismo consiste en conjugar las características de los paradigmas objetivo y subjetivo de tal manera que se constituya “un concepto nuevo y propio, que sea cualitativamente diferente de sus elementos componentes. Este nuevo concepto, que engloba dentro de sí aun la misma idea de pueblo o nación, es el concepto de grupo étnico o grupo etnonacional” (1985: 37). Queremos ya adelantar que, en nuestra opinión, el criterio mixto podría hallar acomodo en el seno del paradigma objetivo de construcción nacional, como una variante, si se quiere, del mismo. Y es que, pese a los remozamientos experimentados de mano de la voluntad, lo cierto es que se otorga una relevancia mayor a los datos objetivos que configuran la identidad nacional. En este sentido, se podría decir que el criterio mixto constituye un lavado de imagen del objetivismo para adecuarlo a los nuevos tiempos, puesto que en él la voluntad desempeña un papel meramente formal, mas no sustantivo. Veámoslo detenidamente.

Los partidarios del criterio mixto suelen introducir en el debate el término *etnia* o *cultura*¹⁸⁵ –así como sus derivados: etnicidad, grupo étnico, comunidad de cultura– para referirse a los elementos objetivos que constituyen un pueblo¹⁸⁶. La existencia de la etnia no depende en absoluto de la voluntad de sus miembros, sino que presenta un carácter obligatorio y necesario. Sobre esta base objetiva, opera un elemento subjetivo que también recibe diversas denominaciones en función de los autores: conciencia étnica, comunidad de consentimiento, voluntad nacional, consenso de voluntades, etcétera. De Obieta la define como “la conciencia (...) de su especificidad” (1985: 43) que poseen los miembros de un grupo étnico. Dicha conciencia es susceptible de gradación, pudiendo manifestarse en mayor o menor medida en distintos grupos étnicos y en momentos históricos diversos (1985: 44). Ello le vale a este internacionalista para distinguir entre pueblo y nación, presentando esta última un “mayor grado de conciencia de su individualidad” (1985: 48)¹⁸⁷.

De entre estos dos componentes, algunos especialistas subrayan el carácter principal que reviste el elemento subjetivo en la conformación de un pueblo¹⁸⁸, mientras que otros parecen otorgar idéntico peso a ambos o incluso incidir algo más en los factores objetivos¹⁸⁹. En cualquier caso, lo que une a los epígonos de una delimitación ecléctica del concepto de pueblo reside en el tenor de necesidad con el que conciben la presencia de los rasgos étnicos y culturales en el mismo: una nación no se improvisa ni tampoco la voluntad de sus integrantes. En palabras de Jáuregui, “una nación no se forma porque se quiere vivir conjuntamente, sino porque ya se vive conjuntamente, en una situación objetiva determinada. Preexisten unos factores que ligan a ese cierto número de individuos o de grupos y precisamente esos lazos son los que inducen a

¹⁸⁵ No existe una opinión unánime en lo que se refiere a este punto. Algunos autores entienden que la etnia se manifiesta en una cultura determinada [De Obieta (1985: 38), Álvarez Junco (2005: 61)], mientras que otros estiman que uno de los elementos que configuran la cultura es la etnia [Jáuregui (1997: 44), Wellman (2003: 251)].

¹⁸⁶ Con ello no pretendemos insinuar que todo aquel que emplee los términos *etnia* o *cultura* sea un representante del criterio mixto de definición nacional.

¹⁸⁷ Aún así, De Obieta advierte de la dificultad que entraña la tarea de deslindar ambos conceptos, puesto que compartiendo una misma naturaleza, únicamente les separa una cuestión de grado “no siempre (...) fácil de determinar” (1985: 48). Esa es la razón que explica su habitual confusión y su empleo indistinto, al que él mismo confiesa recurrir.

¹⁸⁸ Entre otros, J.S. Mill (1987: 281), Mancini (1985: 35), Kohn (1949: 26), De Obieta (1985: 43), Bengoetxea (1994: 23), Jáuregui (1997: 50), Miller (1997: 37-38) y Moore (2001: 7-8).

¹⁸⁹ Sin carácter exhaustivo, citamos a Renan (1957: 106), Ruiloba (1979: 315) y Álvarez Junco (2005: 67, 69).

querer seguir viviendo conjuntamente” (1997: 49-50). Por consiguiente, no es la simple mezcla de elementos objetivos y subjetivos la que nos sitúa ante el criterio mixto de delimitación del pueblo, sino la necesaria determinación que los primeros ejercen sobre los segundos: los rasgos étnicos y culturales diseñan el marco de posibilidad en el que la voluntad puede decidir, pero en ningún caso le es dado a ésta alterar dichos límites.

Un retrato fiel de la concepción que subyace tras las definiciones mixtas de la nación lo encontramos en una conocida imagen de Minogue: en ella se equipara la etnia con la Bella Durmiente del cuento a la espera del beso de su príncipe salvador –encarnado por la *intelligentsia* nacionalista– que la hará despertar de su eterno letargo, devolviéndola a la vida –política– (1967: 7)¹⁹⁰. La nación existe en estado latente como grupo étnico que posee unas características objetivas típicas, pero no despertará para cumplir su misión política hasta que los nacionalistas, actuando como vanguardia de las masas, no hagan surgir en éstas el sentimiento nacional, la conciencia de pertenecer a una colectividad con una identidad específica y llamada, por tanto, a decidir su destino en común. En este sentido, y empleando la terminología marxista, la etnia es la *nación en sí*, mientras que, una vez ha adquirido conciencia de su especificidad, hablaremos de la *nación para sí*¹⁹¹.

La crítica que puede esgrimirse frente al empleo del criterio mixto en la definición del pueblo es similar a la segunda objeción que habíamos analizado al explicar el paradigma objetivo: el esencialismo. A nuestro modo de ver, introduciendo el elemento subjetivo en la definición de pueblo, tal y como aquí se hace, únicamente logra salvarse la primera crítica de la que el objetivismo puro resultaba acreedor –su incorrección

¹⁹⁰ También Gellner se refiere a este símil: para algunos ideólogos nacionalistas “las *naciones* están ahí, como lo más natural del mundo y (...) tan sólo están aguardando a que llegue el *príncipe azul* nacionalista que las arrancará de su triste letargo” (1988: 69).

¹⁹¹ Marx alude por primera vez a la distinción entre clase *en sí* y clase *para sí*, a la que volverá constantemente a lo largo de su obra, en *Miseria de la filosofía* de 1847: “en principio, las condiciones económicas habían transformado la masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado en esta masa una situación común, intereses comunes. Así, esta masa viene a ser ya una clase frente al capital, pero no todavía para sí misma. En la lucha (...) esta masa se reúne, constituyéndose en clase para sí misma. Los intereses que defienden llegan a ser intereses de clase” (1969: 243). Por tanto, la clase *en sí* presenta una existencia puramente económica y “se define por el papel que desempeña en el proceso de la producción” (Ponce 1987: 27), en el cual el proletariado se opone a la clase burguesa (Harnecker 2005: 240); la clase *para sí*, por el contrario, posee una existencia económica y psicológica, y representa aquella clase “que ha adquirido (...) la conciencia del papel histórico que desempeña” (Ponce 1987: 28), es decir, de sus intereses de clase. El paso de una a otra constituye “un largo proceso de esclarecimiento propio” (1987: 28) donde cobran especial protagonismo tanto los teóricos revolucionarios como las experiencias de la lucha.

Hemos encontrado el uso de esta distinción marxista referida a las naciones en Beran (1993: 479), aunque este autor no se sirve de ella para el mismo propósito que nos ocupa en estas páginas.

técnica—, pero no así la segunda, puesto que en último término el protagonismo de la voluntad resulta seriamente reducido. Los condicionantes objetivos que operan sobre la libertad de los integrantes del grupo nacional decantan la balanza a favor de los primeros, lo que impide a la segunda pronunciarse acerca de cualquier opción distinta a la que el pasado, la lengua, el territorio o la religión le ofrezca. Hablamos así de una voluntad cautiva de su etnicidad o cultura. En lo que al derecho de autodeterminación de los pueblos se refiere, Ruiloba lo explicaba de la siguiente manera: “la voluntad colectiva de vivir como nación independiente o la conciencia de constituir una nación o un pueblo diferenciados (...) no es (...) suficiente. Se requiere una base objetiva. No basta con que la población de una región o de un municipio lo decida plebiscitariamente para que pueda beneficiarse del derecho de los pueblos a disponer de sí mismos reconocido por el orden jurídico internacional” (1979: 315). Y añade un poco más adelante: “en la práctica, son las circunstancias históricas y, sobre todo, políticas, las que mueven a la comunidad internacional organizada o a sus miembros individualmente considerados, a apreciar si una colectividad está lo suficientemente diferenciada como para poder ser considerada un pueblo titular del derecho a la autodeterminación” (1979: 315). En el fondo, y como ya habíamos adelantado, los paradigmas de construcción nacional podrían quedar reducidos a dos —objetivo y subjetivo—, hallando el ecléctico mejor acomodo en el seno del primero.

Si el criterio mixto no consigue eludir las inconveniencias éticas que acompañan al paradigma objetivo de delimitación nacional, y si la simple conmixción de rasgos culturales y voluntaristas no resulta concluyente para determinar el carácter de la nación en presencia, es necesario estar en guardia ante conceptualizaciones en las que el elemento subjetivo se combine con otros rasgos prototípicos de la argumentación etnicista y que, de manera sedicente, se presenten como exponentes del discurso subjetivo. En este sentido, cabe citar a Ernest Renan, quien mantuvo una célebre polémica con Heinrich von Treitschke a propósito de la pertenencia de Alsacia y Lorena a Alemania o a Francia; la postura defendida por el bretón se refleja en la conferencia que impartió en 1882 en La Sorbonne bajo el título *¿Qué es una nación?* Si bien von Treitschke defendía la anexión alemana de ambos territorios —que se había producido en 1871 como consecuencia del Tratado de Francfort— con base en criterios etnolingüísticos, motivo por el que se le considera paradigmático representante del objetivismo orgánico, discrepamos de quienes clasifican a Renan entre los adalides del

voluntarismo¹⁹². Y es que la archiconocida metáfora de la nación como un plebiscito cotidiano debe contextualizarse adecuadamente para evitar malentendidos. El opúsculo *renaniano* se encuentra teleológicamente orientado hacia la defensa de la nacionalidad francesa de las provincias en lid, étnica y lingüísticamente germanas. De ahí que postule una concepción nacional conformada por dos elementos: uno referido al pasado –“la posesión en común de un rico legado de recuerdos” (Renan 1957: 106)– y el otro, al presente –la voluntad presente de vivir unidos–. Quienes consideran a Renan acabado defensor del paradigma subjetivo de construcción nacional conceden mayor importancia al segundo factor, obviando todas las referencias a los condicionamientos históricos que operan sobre el consentimiento actual. Si procedemos a un estudio de conjunto de la obra *renaniana*, puede concluirse que el francés mantiene una concepción aristocrática de la nación [Fernández-Carvajal (1957: 61), De Blas (1987: 30-31)]. No obstante, cabría deducir que el episodio de la anexión alemana de las provincias citadas le hizo mudar sus tesis antidemocráticas y ensayar una argumentación *ad hoc* que reforzase las pretensiones políticas de Francia.

La pregunta que nos podemos plantear es: ¿puede calificarse de voluntarista la concepción nacional de Renan defendida a partir de 1870 –sendas *Cartas a Strauss* de 1870 y 1871, *¿Qué es una nación?* de 1882 y *Prólogo* a su obra *Discursos y conferencias* de 1887– o, más concretamente, la plasmada en su conferencia de La Sorbonne? Del Real ofrece una respuesta afirmativa a esta cuestión (2007: 256), pero creemos que, incluso limitando nuestro análisis a las obras citadas, debemos incluir, como hace Shorten (2008: 43), a Renan entre los partidarios del criterio mixto¹⁹³.

El objetivo que guía a Renan, congruente con su conservadurismo, es el mantenimiento del *statu quo* territorial francés que se había visto alterado por el resultado de la guerra franco-prusiana. De este modo, y como los tradicionales factores

¹⁹² Siguiendo la estela iniciada por Cánovas en 1882 en su discurso pronunciado en el Ateneo de Madrid, consideran a Renan defensor de una definición subjetiva de nación, entre otros, Cobban (1969: 122), Solozábal (1980: 268; 1993: 78), De Obieta (1985: 36), Kedourie (1988: 61-62), Villanueva (1991: 230-234), Habermas (1992: 13), Beran (1993: 481), Guimón (1995: 65-66), Miller (1997: 39), Ruiz Rodríguez (1998: 62), Moore (1999: 479; 2001: 7), García Inda (2001: 76), Caminal (2006: 175-176) y Del Real (2007: 240-273). Critican esta visión Ortega (1983c: 265-266), Fernández-Carvajal (1957: 65-68), Jáuregui (1986: 64-65), De Blas (1987: 34-38; 1994a: 70-71), Lacasta-Zabalza (1991: 13-14), González Navarro (1993: 65-66), X. Bastida (1997: 70; 1998: 164-165), Contreras Peláez (2002: 287-288), Smith (2004: 54-55) y Máiz (2011: 164-165).

¹⁹³ “No es muy correcto”, dirá Fernández-Carvajal, “constituirle [a Renan] representante de la *determinación subjetivista del concepto de pueblo*, como hace Hermann Heller. Incluso ateniéndonos tan sólo a la conferencia de 1882” (1957: 67).

etno-culturales daban la razón a los alemanes, únicamente podía servirse de dos elementos: uno objetivo –la historia– y otro subjetivo –la voluntad de los habitantes de Alsacia y Lorena de continuar siendo parte de Francia–. De ahí que acuda a la metáfora del plebiscito o consulta de la población afectada¹⁹⁴: “si se sometiera la cuestión al pueblo alsaciano, una inmensa mayoría se pronunciaría por permanecer unida a Francia” (1987a: 100), dice en la *Carta a Strauss*. Pese a que se autoinscriba dentro de la tradición francesa construida desde la Revolución (1987b: 112-113), “el derecho que tienen los alsacianos, seres vivos de carne y hueso, a no obedecer a otro poder que el consentido por ellos” (1987b: 116) no lo extiende de manera universal. En la *Nueva carta a Strauss*, tras rechazar rotundamente la igualdad de los individuos y de las razas –en consonancia con su elitismo aristocrático– opone dos límites a la consulta autodeterminista: “las naciones europeas tal como las ha hecho la historia” (1987b: 115) y las colonias (“las partes educadas de la humanidad deben educar a las partes bajas” – 1987b: 115–). Igualmente, en *¿Qué es una nación?* afirma que “la secesión (...) y a la larga el desmenuzamiento de las naciones son consecuencia de un sistema que pone

¹⁹⁴ De Blas insiste en subrayar el carácter metafórico que Renan confiere al plebiscito, cuyo olvido –a su juicio– es responsable de las erróneas interpretaciones en clave voluntarista a que ha dado lugar la obra del bretón: “cuando hace de la nación un *plebiscito de todos los días*, pocos lectores –a medida que se alejan del espacio y del tiempo– están en condiciones de apreciar la matización del autor al término plebiscito: *discúlpeleme la metáfora*. Y por metáfora, y muy atrevida, hay que entender la afirmación de un liberal conservador de que la nación, el Estado o cualquier institución relevante de la vida pública, pueda ser cosa resultante de un plebiscito renovado día a día” (1987: 35).

No obstante, el mismo De Blas no se mostraba tan radical en su lectura de Renan apenas tres años antes –quizá por no haber *apreciado la matización* que luego resalta con ahínco–, momento en que escribía: “cuando Renan plantea la esencia de la nación como *el deseo claramente expresado de continuar una vida en común. La existencia de una nación (perdonadme la expresión) es un plebiscito de todos los días*, está en buena lógica abriendo las posibilidades de cuestionar la existencia de las propias naciones europeas occidentales” (1984: 51). Por alguna razón que desconocemos, no emplea el término *metáfora*, sino *expresión*, con lo que se separa de la dicción literal de la versión que maneja, y que aquí seguimos: la traducida y prologada por Fernández-Carvajal que el Instituto de Estudios Políticos publicó en 1957. Allí se dice textualmente: “la existencia de una nación es (perdonadme esta metáfora) un plebiscito de todos los días” (Renan 1957: 107). Afortunadamente, cuando en 1987 el propio De Blas traduce *¿Qué es una nación?* –edición publicada por Alianza– la palabra *metáfora* aparece en el texto: “la existencia de una nación es (perdonenme esta metáfora) un plebiscito de todos los días” (Renan 1987c: 83). Cualquiera que haya sido el motivo que explique el cambio de postura, y pese a que cite en la obra de 1987 la que había escrito en 1984, lo cierto es que De Blas pasó de apoyar una exégesis de Renan en clave voluntarista a otra objetivista. Siguiendo esta línea, escribirá en la entrada correspondiente a Renan de su *Enciclopedia del nacionalismo*: “la brillante exposición de Renan engaña acerca del calado del elemento voluntarista en su idea de nación (...). No es solamente que la argumentación *ad hoc* (recuperación de Alsacia y Lorena) respire a lo largo de las veinte páginas de la conferencia y las dos cartas a Strauss. Es que en la misma conferencia se acumulan una serie de cautelas contra una interpretación demasiado rotunda de las tesis subjetivas. Una nación necesita (...) de un pasado que legitime el derecho mismo a la existencia nacional” (1997: 463).

Ateniéndose fielmente a la traducción de Fernández-Carvajal, también X. Bastida deduce que si el plebiscito consiste en una metáfora, deviene inane (1997: 72): “el plebiscito cotidiano no era más que la metafórica imagen con que ilustrar una realidad prefigurada en el pasado” (1998: 165).

estos viejos organismos a la merced de voluntades con frecuencia poco ilustradas. Claro es que en semejante materia ningún principio debe llevarse al exceso. Las verdades de este orden no son aplicables sino en su conjunto y de una manera muy general” (1957: 108)¹⁹⁵.

En conclusión, y como agudamente señala Smith, Renan “rechaza tanto el determinismo como la analogía orgánica”, pero ello no le lleva a “sostener una doctrina de la nacionalidad voluntaria o el derecho de cada individuo a elegir su nación”, sino que lo que verdaderamente pretende es “confirmar el papel del pasado, de la historia y de la memoria (y del olvido)”; de ahí que valore tanto “el culto de los antepasados” (2004: 54). El pasado configura un presente en el que el plebiscito no tiene más función que refrendar lo que el curso de la historia ha ido santificando: “un pasado heroico, grandes hombres, gloria (...); he aquí el capital social sobre el que se asienta una idea nacional” (Renan 1957: 106). La posesión de ese pretérito glorioso determina la voluntad coincidente actual, los grandes logros conseguidos en común constituyen el mejor acicate para desear repetirlos de nuevo. La afirmación *renaniana* de que “una provincia son sus habitantes; si alguien tiene derecho a ser consultado en este asunto es el habitante” (1957: 108) sólo se predica de Alsacia y Lorena, donde una historia compartida con Francia constituía incentivo suficiente para que los habitantes de ambos territorios no desearan mudar el *statu quo*, embarcándose en empresas nuevas y, posiblemente, arriesgadas¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Villanueva ensaya una interpretación “moderada” del elitismo nacional de Renan, en una especie de intento de hallar una vía intermedia entre los que lo consideran paradigmático exponente del voluntarismo y los que, por el contrario, estiman que las correcciones objetivistas al principio de libre determinación de los pueblos son tan severas que reducen el plebiscito a poco más que un recurso literario efectista. Respecto a los límites que operan sobre la libre adhesión, dice específicamente: “cabe ser interpretada como una simple cautela, por prudencia, acerca de que tal principio no resuelve por sí mismo, de un modo automático, todas las situaciones nacionales conflictivas. Cautela propia de una persona suficientemente conocedora de la intrincada mezcla y complejidad de no pocos pueblos” (1991: 227). A nuestro modo de ver, ni el conjunto de la obra *renaniana* –profundamente aristocrático– ni la concreta conferencia de 1882 –donde la historia matiza constantemente la libre expresión de la voluntad popular– permiten calificar a Renan como precursor del derecho de autodeterminación de los pueblos, ya se entienda que tal era su pretensión o que, incluso contra su voluntad, elaboró un discurso aprovechable por los actuales nacionalistas, extremo que sí defiende Villanueva –“las ideas autodeterminativas de Renan, más allá de sus palabras y al margen de lo que signifiquen o no en su pensamiento, lejos de caducar como el resto de su obra, han ganado con el tiempo, como algunos buenos vinos” (1991: 230). Recomendamos un uso moderado de tales ideas, no vaya a ser que en lugar de vino lo que nos llevemos a la boca sea vinagre.

¹⁹⁶ La convicción *renaniana* se ve confirmada por las palabras de Weber: “la razón por la que los alsacianos no se sienten parte de la nación alemana debe buscarse en sus recuerdos. Su destino político se alejó de la esfera alemana hace ya mucho tiempo; sus héroes son los de la historia francesa” (1994: 25).

La metáfora de la empresa es absolutamente pertinente, ya que será utilizada por otro autor al que igualmente se le reputa, de manera indebida, una militancia –ya sea total o parcial– en las filas subjetivistas. Nos referimos a José Ortega y Gasset. A juicio de Maravall, toda su obra se ciñe al uso estricto del paradigma subjetivo, engrosando así la cadena de teóricos que subrayan “este elemento de la voluntad y espiritualidad de la nación (...) de la cual Ortega es el eslabón último” (1984: 526). Otros especialistas defienden¹⁹⁷, sin embargo, la que se ha dado en llamar teoría de las etapas¹⁹⁸.

X. Bastida se distancia de ambas exégesis de la obra orteguiana, puesto que si la teoría de las etapas no satisface “las exigencias más modestas de la razón” (1997: 63), la tesis voluntarista ni siquiera presenta el mérito de reconocer “una fase objetivista” en Ortega (1997: 67). Y es que, a su juicio, la teoría nacional de Ortega “adopta en todo momento los caracteres del nacionalismo cultural derivado del uso del paradigma objetivo en la definición de la Nación” (1997: 45). A pesar de que en innumerables ocasiones el lenguaje empleado contribuya a sembrar confusión, únicamente recurrirá al paradigma subjetivo para delimitar el ámbito de la nación europea, todavía sin construir (1998: 158), y a la que reservaba la misión de frenar la expansión del comunismo: “yo veo en la construcción de Europa, como gran Estado nacional, la única empresa que pudiera contraponerse a la victoria del *plan de cinco años*” (Ortega 1983c: 275)¹⁹⁹. Al igual que Renan, a quien el madrileño confiesa haber leído a edad temprana (Ortega 1983a: 443), Ortega concibe la nación –española– de una manera dúplice: “es empresa y tradición” (1983d: 283). Y, como ya ocurriera con el bretón, “en la obra de Ortega la *Tradición* acaba por eliminar a la *Empresa*” (X. Bastida 1998: 160). La voluntad que se

¹⁹⁷ Entre los epígonos de la teoría de las etapas se cuentan Elorza (1984), Sánchez Agesta (1986: 155), De Blas (1989a), Fernández Agis (1993), González Navarro (1993: 69-70) y López Sastre (1993), entre otros.

¹⁹⁸ La teoría de las etapas sostiene que en la obra orteguiana, y con respecto al tema nacional, se puede distinguir una primera fase en la que recurre al criterio subjetivo, a la que sigue otra época objetivista. De Blas, por ejemplo, señala *España invertebrada* y *La rebelión de las masas* como exponentes de ese voluntarismo orteguiano (1989a: 62), mientras que el detonante del giro objetivista posterior experimentado por su teoría nacional habría que buscarlo en la decepción que la república causó al madrileño (1989a: 65-66). Para González Navarro, en cambio, sólo en *La rebelión de las masas* recurriría Ortega al criterio subjetivo de definición de lo nacional, mudando el sentido voluntarista de su discurso en *De Europa meditatio quaedam*, probablemente por influencia de *El ensayo sobre el nacionalismo* de José Antonio Primo de Rivera (1993: 70). Una crítica de ambas explicaciones la encontramos en X. Bastida (1997).

¹⁹⁹ Según nos explica X. Bastida, la razón por la que Ortega recurre al paradigma subjetivo a la hora de construir la nación europea reside en “las múltiples diferencias étnicas y lingüísticas que separaban a los distintos Estados de Europa” (1997: 57), las cuales volvían inoperante la unión con base en criterios objetivos.

insinúa en numerosos pasajes orteguianos –“proyecto sugestivo de vida en común” (Ortega 1983b: 56), “empresa común” (1983c: 264), “voluntad de vivir juntos”– resulta objetivada mediante el recurso a la *comunidad de destino*, que “enerva su libre expresión” (X. Bastida 1997: 49): y es que, pese a ser “más democrático que la raza y la sangre (...), más impreciso que la lengua y más metafísico, si cabe, que la cultura, el destino histórico cumple, no obstante, la misma función obstructora del libre albedrío” (1997: 51). Voluntad y destino constituyen términos antagónicos, por lo que los intentos de armonización desplegados por Ortega y sus exégetas se hallan abocados al fracaso. En este sentido, Ortega dirá: “la decencia en la vida pública no consiste en otra cosa que en *imponer* a todos los españoles la *voluntad* de convivir unos con otros” (1969a: 272-273) –la cursiva es nuestra–. En definitiva, las empresas comunes se hallan predeterminadas por el destino histórico de la nación: la nación “prolonga hacia el futuro, como ideal a realizar, la figura misma de su pasado, intentando su perfección, con lo cual la inercialidad de un pretérito se transmuta constantemente en meta y ejemplaridad para un porvenir” (Ortega 1983d: 283).

En conclusión, parece que Ortega no desarrolla una teoría nacional que luego sirva para ser aplicada a los problemas que suscite la práctica, sino que cuando se ve obligado a afrontar dichos problemas improvisa una teoría *ad hoc*. Ello explica las contradicciones frecuentes en que incurre²⁰⁰, así como que en *La rebelión de las masas* eche mano del paradigma subjetivo para fundamentar la construcción de la nación

²⁰⁰ La comparación de algunos pasajes orteguianos resulta sumamente ilustrativa para comprobar el carácter variable y proteico (X. Bastida 1997: 63) que adopta su teoría nacional. En 1930 escribía, refiriéndose a Europa: “¿qué fuerza real ha producido esa convivencia de millones de hombres bajo una soberanía de Poder público (...)? No ha sido la previa comunidad de sangre (...), tampoco la unidad lingüística (...) [o] el misticismo geográfico de las *fronteras naturales* (Ortega 1983c: 261-262). Es necesario, por tanto, “deshacer la tergiversación tradicional padecida por la idea de Estado nacional y habituarse a considerar como estorbos primarios para la nacionalidad precisamente las tres cosas en que se creía consistir” (1983c: 263). Más adelante, sin embargo, mudará su tono radicalmente: “Francia es un país cuyo clima y cuyos hombres muestran entre sí una sorprendente homogeneidad (...). Se comprende que una nación así se fabricase un Estado centralizado. (...) España tiene una anatomía completamente distinta. El clima y la tierra aquí presentan las características más variadas. Aunque nuestra península estuviese abandonada por los hombres bastarían las tierras y las plantas para marcar con toda claridad los límites de comarcas muy diferentes. En cada una de ellas, los hombres, fieles al medio en que viven, se han creado un modo de ser, (...) que no han conseguido explicar los sabios, de crear un tipo de ser viviente que obedece a una unidad de estilo; cual si fuese la tierra un escultor que imprimiese su sello en las figuras que crea. El caso más notorio, en este sentido, se da en China, donde, no se sabe por qué, los ciervos y los gatos tienen los ojos oblicuos, como los mandarines. Es decir, que animales y hombres forman una unidad vital de un estilo que se crea según las condiciones del país donde habitan” (1969b: 303-304). Si no estuviésemos avisados, bien se pudiera afirmar que ambos pasajes pertenecen a autores diferentes.

europea, en abierta oposición al criterio objetivo con el que diseña la nación estatal en *España invertebrada*, y hasta la europea en *De Europa meditatio quaedam*.

Si nos hemos detenido a examinar las posiciones de Renan y Ortega en torno a la cuestión nacional, así como las habituales distorsiones hermenéuticas que su pensamiento ha sufrido, es debido a la centralidad que ambos autores –particularmente el segundo– cobrarán durante los debates constituyentes de 1977 y 1978 en España. El nacionalismo constitucional bebe directamente de las fuentes doctrinales de Ortega y Renan y, como no podía ser de otra manera, el resultado es una nación revestida de caracteres objetivos y esencialistas. Según aventura X. Bastida, “tal vez fuera el conocimiento de la inanidad del voluntarismo en su versión *ad intra* lo que en verdad subyugó a los padres constituyentes a la hora de acoger las construcciones de Ortega y Renan” (1998: 165). En cualquier caso, las “empresas comunes” y el “plebiscito cotidiano” no admiten una interpretación en clave voluntarista, ni en la obra de sus creadores ni cuando fueron recibidos en sede constitucional (1998: 172-177). Volveremos sobre este punto en el capítulo 8.

4.3 ¿Es posible un concepto “científico” de nación?

Tras haber analizado los distintos modelos teóricos empleados a la hora de delimitar el concepto de pueblo o nación, y pese a que ninguno de ellos se presenta en estado puro en la realidad política²⁰¹, debemos afirmar que es el paradigma subjetivo el que mejor se acomoda a la noción de autodeterminación que manejamos: la decisión libre y democrática de un pueblo acerca del régimen de gobierno que desea darse y de las relaciones que quiere mantener con otros pueblos. Es importante precisar que, para reforzar la cohesión en el interior de la comunidad política, se recurre a la elección de uno o varios factores objetivos que apuntalen la voluntad conjunta de vivir unidos. Sin

²⁰¹ En esta línea, y para el contexto español, Núñez Seixas afirmaba: “hay etnonacionalistas españoles, nacionalistas culturales españoles, nacionalistas cívicos o *constitucionales* españoles, en diversos grados y combinaciones, del mismo modo que los hay catalanes, gallegos o vascos. Que recurramos a tipos ideales para clasificar la realidad no excluye que esa misma realidad sea compleja. Y que, por lo tanto, lo más frecuente sea la combinación en diferentes dosis de elementos cívicos y etnoculturales, y las valencias de esas combinaciones y elementos liberales o antiliberales, según el caso y el momento, como ocurre con prácticamente todos los nacionalismos” (2004: 50). Peces-Barba también suscribía la idea de la heterogeneidad del nacionalismo real: “no existe asociación política, ni Estado, donde encontremos en estado puro, y en exclusivo monopolio, uno de los dos tipos de nación; siempre aparecen dimensiones de los dos en las democracias, aunque el predominio del nacionalismo cívico es la garantía de racionalidad y de seguridad que un sistema político liberal democrático necesita y exige” (2003: 46).

embargo, aunque los integrantes de la colectividad fundamenten su unión en elementos objetivos, debe producirse una selección de entre la variedad de los mismos; semejante operación discriminatoria presupone, tal y como ha apuntado Viciano, “una previa voluntad (...) que busca en el dato objetivo una explicación y una justificación racional de ese sentimiento previo” (1991: 152). Por consiguiente, la relevancia descansa más en el punto de vista interno –visión que los miembros del grupo comparten de su identidad diferenciada– y no tanto en el externo –crítica externa de la debilidad de tales criterios de distinción–. En último término, debe ser la voluntad la que marque el camino a los rasgos objetivos de la nacionalidad y no éstos los que establezcan el ámbito en el que la voluntad pueda manifestarse, tal y como ocurría con las definiciones mixtas de nación.

Esta voluntad común se construye sobre la base de la creencia –compartida por sus miembros– en que forman un pueblo²⁰². En este sentido, Miller afirmaba que las creencias que la gente tiene acerca de su nacionalidad necesariamente se incluyen en la definición de ésta (1997: 33). Por tanto, creencia y voluntad son los ingredientes a tener en cuenta a la hora de delimitar una nación desde el punto de vista interno. Ahora bien, pese a que acabamos de explicar que el punto de vista externo ocupa un lugar secundario, ello no significa que no desempeñe papel alguno. Para hablar de nación se requiere también un reconocimiento exterior otorgado por otros grupos semejantes. El criterio de ordenación de los elementos internos (voluntad y creencia) y externos (reconocimiento) que integran el concepto de nación presenta un carácter lexicográfico –como los principios de justicia rawlsianos–: en un primer nivel hallamos los factores internos y, una vez que se cumplan éstos, pasaremos a un segundo nivel donde cobre protagonismo el componente externo. Es decir, si los miembros de una nación no se quieren y se piensan como tal, no puede operar el reconocimiento externo; en el hipotético caso de que éste se diese, no hablaríamos de una nación. Pero tampoco es suficiente con que los integrantes del grupo crean que son una nación y lo deseen: si nadie fuera del colectivo reconoce esa realidad como constitutiva de un hecho nacional

²⁰² Una versión de la noción de creencia la podemos hallar en diversos autores que emplean la palabra “sentimiento” para definir el concepto de nación (Emerson 1960, Tājfel 1984). En este sentido, la nación sería el conjunto de personas que *sienten* que constituyen una nación. Nos parece interesante la matización que introduce Pérez-Agote acerca de los elementos cognitivos específicos que concurren en la nación, diferenciándola de otros grupos (1993: 9). De este modo, los integrantes de la nación “ponen de manifiesto en múltiples maneras (...) que en la colectividad se dan una serie de rasgos concretos que hacen que esta colectividad no sea simplemente esto, sino específicamente una colectividad llamada Nación, de la que se predica una cierta capacidad de legitimación del poder político. Es claro este elemento cognitivo: los actores saben que su colectividad es fuente excluyente de legitimidad política” (1993: 10).

tampoco nos hallaremos ante una nación. Aún así, podría decirse que lo esencial es que los miembros de la nación quieran ser nación y se piensen como tal porque ello conducirá a que, en un plazo de tiempo mayor o menor, se les reconozca internacionalmente su condición nacional.

La introducción del concepto de creencia sirve de base a numerosos autores para denunciar la inconsistencia filosófica y/o científica del nacionalismo y, más concretamente, de su sujeto político: la nación. A modo ejemplificativo, encontramos estas observaciones de Hobsbawm²⁰³: “la *nación*, tal como la concibe el nacionalismo, puede reconocerse anticipadamente; la *nación* real sólo puede reconocerse *a posteriori*” (1992: 17). Esta dualidad conceptual que distingue entre una nación *real* y una nación *para el nacionalismo* –“el concepto nacionalista de nación”, en palabras de Rodríguez Abascal (2000: 122)– encuentra su razón de ser en la duplicidad de perspectivas de análisis posibles señaladas anteriormente: interna y externa. Cualquier institución humana puede ser analizada adoptando cada uno de estos puntos de vista, el del participante (interno) o el de quien observa desde fuera (externo), también denominados *emic* y *etic*²⁰⁴. Los resultados obtenidos al emplear una u otra perspectiva son

²⁰³ También Álvarez Junco recurría al concepto de creencia con este fin: “los términos en disputa no se refieren a realidades externas, a entes metafísicos ni a valores absolutos, sino a mitos o creencias sobre el propio grupo cuyos datos básicos son siempre discutibles” (2005: 69).

²⁰⁴ La distinción entre el punto de vista *emic* y el punto de vista *etic* proviene de la lingüística, concretamente de Pike, quien formó los vocablos a partir de los sufijos de los términos *phonetic* (fonético) y *phonemic* (fonémico o fonológico). *Emic* y *etic* constituyen dos perspectivas diferentes sobre un mismo fenómeno cultural: la primera se corresponde con la visión interna al sistema, mientras que la segunda equivale a la mirada vertida desde fuera del sistema (1967: 37).

Posteriormente, Harris (1976; 1979; 1987), desde los postulados del materialismo cultural, aplica esta dicotomía conceptual a la antropología, pero, a diferencia de Pike (1967: 38-39), otorga prioridad a la perspectiva *etic* en la explicación de los fenómenos sociales. Así, el punto de vista *emic* coincide con el del nativo, por oposición al punto de vista *etic* típico del científico social. Numerosos autores han señalado la distinta utilización de las categorías de Pike por parte de Harris (Durbin 1968, Merrifield 1968, Burling 1969, Kay 1970, Fisher y Werner 1978, entre otros), aspecto que primero niega el aludido (Harris 1968b: 532), pese a que con posterioridad lo admita (1990: 50). Igualmente, Harris rehúsa haber equiparado el punto de vista *etic* a la ciencia (1987: 50) y después se desdice (1999: 35).

Creemos que llevan razón Fisher y Werner cuando aseguran que la explicación científica de los fenómenos sociales adopta en Harris la perspectiva *etic* y, en consecuencia, cuando las versiones *emic* y *etic* de un mismo hecho difieren, Harris otorga preferencia a la segunda (Fisher y Werner 1978: 202). Y es que si aceptamos “la afirmación de que el modo de conocimiento científico posee ciertas ventajas sobre los demás” para evitar incurrir en el “relativismo total” (Harris 1987: 61) –como hace Harris–, debemos otorgar mayor crédito a las categorías de los observadores científicos que a las de los actores: “denegar la validez de las descripciones *etic* es lo mismo que negar la posibilidad de una ciencia social capaz de explicar las diferencias y semejanzas socioculturales” (1987: 61). A pesar de que asegure que “cabe presentar objetiva y subjetivamente, tanto el punto de vista del observador como el de los participantes” (1987: 47), poco después afirma que la “objetividad representa el estatuto epistemológico que separa a la comunidad de los observadores de las comunidades observadas. Ciertamente, los propios observados pueden ser objetivos; pero esto no querrá decir sino que se han unido, temporal o

generalmente contradictorios, aunque –según nos explica el propio Harris (1994: 67)– podamos hallar excepciones. “La prueba de la adecuación de los análisis *emic* es su capacidad para producir enunciados que el nativo pueda estimar reales, con sentido o apropiados”; en cambio, las descripciones *etic* muestran su idoneidad si devienen capaces de “generar teorías fructíferas *desde un punto de vista científico* sobre las causas de las semejanzas y diferencias socioculturales” (1987: 47) –la cursiva es nuestra²⁰⁵–.

El Derecho, por ejemplo, es un fenómeno social que admite ser estudiado bajo la óptica de las perspectivas anteriormente explicadas. El punto de vista *emic* supone la consideración de que los conceptos surgidos de la práctica y categorizados por la ciencia jurídica “adquieren cierta autonomía y justificación porque sirven [son útiles] para entender, racionalizar y explicar el funcionamiento de esa práctica” (X. Bastida 1999a: 434). Por el contrario, el punto de vista *etic* equivale al punto del observador externo, aquel que se pregunta por las causas de las instituciones, causas que, si variasen, darían lugar a efectos diversos. Las disciplinas jurídicas que adoptan la perspectiva *etic* son la Sociología Jurídica y la Filosofía del Derecho; en cambio, este enfoque resulta inapropiado para las ramas dogmáticas del derecho²⁰⁶, que optan por un análisis *emic*. Y es que, en palabras de X. Bastida, el punto de vista *etic* implica

permanentemente, a la comunidad de los observadores” (1987: 50). No obstante, que se haya desviado de Pike no implica que el modelo de Harris carezca de valor teórico relevante; al contrario, la cientificidad de las explicaciones de los fenómenos sociales exige la superioridad de alguna perspectiva, que será la que deban adoptar los estudiosos: Harris se decanta por el punto de vista *etic*, opción que estimamos más adecuada que la contraria para el análisis antropológico. Sin embargo, el peligro de etnocentrismo es real, como señalan Fisher y Werner (1978: 202), y debiera eludirse mediante el conocimiento de la perspectiva del participante, que será reformulada a través de los parámetros científicos. Para el estudio del Derecho, en cambio, nos parece más conveniente la distinción *emic / etic more Pike*, que aquí seguiremos.

²⁰⁵ Lo que hemos señalado en cursiva refleja la manera en que Harris entiende la distinción. No obstante, si hacemos abstracción de ese extremo, la cita resulta perfectamente aplicable al asunto que nos ocupa.

²⁰⁶ Un civilista no invierte ni dos minutos de la lección inaugural del curso de Derecho Patrimonial en preguntar a los alumnos qué es la propiedad, sino que directamente les proporciona una definición de la misma de tipo *emic* –a no ser que dé por supuesto el nacimiento intuitivo de ese conocimiento en los estudiantes, supuesto éste en el que iniciaría la clase explicando los modos de adquirir la propiedad, sin reparar en labores conceptuales– que bien pudiera semejarse a la que sigue: la institución de la propiedad consiste en el conjunto de derechos y obligaciones que regulan las relaciones entre los individuos y los grupos estableciendo las facultades de uso y disfrute de los bienes materiales. Si en el auditorio algún aprendiz de filósofo le inquiriese, adoptando un punto de vista *etic*, “¿no podría entenderse la propiedad como un instrumento de dominación y de opresión social?”, dudamos si la respuesta del profesor consistiría en un rotundo “¡no!” o si, por el contrario, y recordando un nostálgico pasado de lucha y rebeldía juvenil, ahora ya tan lejano, le contestase, en un tono a medio camino entre el paternalismo y el desencanto: “eso decían algunas ideologías, pero fracasaron”. En cualquier caso, para explicar y entender el funcionamiento de la propiedad basta con saber su regulación jurídica, el cómo, pero no es útil –y quizá resulte inconveniente para que siga en marcha– preguntarse el qué y el por qué.

“cuestionar la autonomía y justificación de la práctica” que origina el Derecho, intentando “una reconstrucción externa de la misma” (1999a: 434). La pregunta a la que debemos contestar reviste el tenor siguiente: ¿cuál es la perspectiva más correcta?

A pesar de haber mencionado que la Filosofía del Derecho debiera propender al empleo del punto de vista *etic*, lo cierto es que no puede obviar absolutamente el *emic*, sin el cual no sería entendido el concepto de obligatoriedad. Por ello, el propio Harris propone como método de trabajo para los científicos sociales la reformulación en términos *etic* de los conocimientos adquiridos previamente en sede *emic*²⁰⁷, puesto que “las estrategias que se limiten exclusivamente a la perspectiva *emic* o a la *etic* no pueden satisfacer los criterios de una ciencia orientada hacia metas de una manera tan efectiva como aquellas que abarcan ambos puntos de vista” (1987: 49). Para el concreto ámbito jurídico, y partiendo de la distinción hartiana entre punto de vista interno y externo²⁰⁸, Raz sugiere una tercera perspectiva (1980: 235), que denomina legal,

²⁰⁷ Harris afirma que “el objetivo no consiste ni en convertir lo *etic* en *emic* ni lo *emic* en *etic*; antes bien, estriba en describir ambos aspectos y, si es posible, explicar el uno en función del otro” (1987: 51). Como hemos visto que privilegia el punto de vista *etic* al equiparlo a la ciencia, podemos concluir que realmente su metodología apunta a la explicación de lo *emic* en función de lo *etic*, es decir, a la reformulación en términos *etic* del material *emic*. Pese a las matizaciones que deben establecerse siempre que se quiera explicar el Derecho como una ciencia y a que no otorguemos a la distinción *emic* / *etic* el mismo sentido que le confería Harris, creemos que su método de análisis puede ser aprovechado para la Filosofía del Derecho, por lo que será empleado para el estudio de la nación en este trabajo.

²⁰⁸ La clasificación de Hart, establecida en *El concepto de derecho*, su obra cumbre, coincide a grandes rasgos con la de Pike, pero –según ha señalado Rivaya (2007: 13, 29-31)– no puede equipararse totalmente a la de Harris. El punto de vista interno consiste en que los participantes vean “en la conducta de que se trata una pauta o criterio general de comportamiento a ser seguido por el grupo como un todo” (Hart 1995: 71-72). Asimismo, deben mostrarse dispuestos a “considerar tales patrones de conducta (...) como estándares de crítica, los cuales pueden legitimar reclamos y varias formas de presión para [exigir] conformidad [hacia ellas]” (2000: 32). Por tanto, puede decirse que el punto de vista interno equivale al del participante que “acepta las reglas como guías de conducta y como estándares de crítica” (2000: 32). Por el contrario, el punto de vista externo es definido como “la conducta regular uniforme que un observador puede registrar” o “conducta física externamente observada” (1995: 71-72). En definitiva, el punto de vista externo representa la perspectiva de análisis adoptada por el observador que únicamente ve repeticiones de conducta. En un primer momento, Hart le atribuye al que no participa una actitud de rechazo hacia las reglas, aspecto matizado tras las críticas de Raz (1980: 235-236) y MacCormick (1981: 35-38) que le llevaron a admitir la introducción del punto de vista hermenéutico (Hart 1982: 154-155; 1983: 14; 2000: 15), como a continuación se explicará.

La principal diferencia entre las categorizaciones de Hart y Harris reside en que, mientras el punto de vista externo equivale al de cualquier observador que no pertenezca al colectivo analizado, el punto de vista *etic* representa la visión de un científico externo al grupo o que haga abstracción de su pertenencia al mismo a la hora de proceder a su estudio, puesto que lo que pretende es extraer conclusiones científicas. Además, y al igual que Pike, también Hart prima el punto de vista interno en la explicación del derecho [Hart (1995: 72), Ross (1962: 1189)], mientras que Harris privilegia las explicaciones de los observadores científicos (*etic*) sobre las de los participantes (*emic*).

Quisiéramos, no obstante, advertir que en la distinción hartiana entre punto de vista interno y externo es posible introducir la perspectiva científica. Así lo señala MacCormick, cuando dice: “lo que Hart denomina «punto de vista externo extremo» es el del individuo que, como observador de la conducta humana, se autolimita a contemplarla «únicamente en términos de regularidades observables de conducta,

distanciada (*detached*) o no comprometida (*non-committed*); también MacCormick señaló poco después la conveniencia de matizar el sentido del punto de vista externo —él lo denomina punto de vista externo extremo (1981: 36)—, introduciendo la perspectiva *hermenéutica* o externa no extrema (1981: 38)²⁰⁹. Este tercer modo de aproximación al estudio del Derecho se halla a medio camino entre los dos anteriores, interno y externo. La visión hermenéutica se corresponde con el punto de vista de los teóricos que conocen y entienden las normas de un determinado ordenamiento jurídico, pero no se encuentran vinculados por las mismas. En palabras de MacCormick, “el teórico del derecho (...) debe adoptar el punto de vista de un individuo que comprende y trata de describir las reglas jurídicas tal y como éstas se observan desde el *punto de vista interno*, pero con independencia de cualquier compromiso que él sostenga a favor o en contra de estas reglas en su dimensión interna” (1981: 37).

A nuestro modo de ver, la adopción del punto de vista hermenéutico resulta el método de análisis más adecuado para el estudio del Derecho. Una definición del mismo puramente interna o *emic* coadyuva a la ciega justificación de la práctica, confundiendo las operaciones de explicación y legitimación: el Derecho es entendido, así, como el conjunto de normas que regulan el comportamiento de los individuos en una sociedad

predicciones, probabilidades y signos» (Hart 1995: 111). Adviértase que hay dos casos en los que se podría mantener este punto de vista. Primero, uno podría no entender o no percibir que una regularidad en la conducta humana es atribuible a la aceptación y la conformidad hacia una regla tal y como Hart lo explica (...). Segundo, uno puede adoptar el punto de vista de un científico experimental o conductista atento exclusivamente a establecer regularidades de conducta humana. Este científico podría restringir su punto de vista únicamente a las condiciones o los movimientos corporales, sin atender a los supuestos fundamentos subjetivos de la acción desarrollada por la población objeto de análisis. En este segundo caso, el sujeto que, *actuando como un científico*, «se restringe austeramente a este punto de vista externo extremo», puede ser alguien que, *actuando como un ciudadano*, acepta las reglas de la comunidad relevante. Este tipo de observación científica individual no sería necesariamente un esfuerzo inútil. Hay dimensiones de la comprensión distintas de la hermenéutica y los métodos de la ciencia natural, aunque irrelevantes para interpretar la orientación de las acciones dirigidas por reglas, pueden ayudarnos a corregir, al menos parcialmente, algunas de nuestras interpretaciones y actitudes en relación con la conducta y, con ello, nuestra predisposición a someter ésta a reglas” (1981: 36).

²⁰⁹ A modo de curiosidad, queremos apuntar que fue Ross el primero en señalar la posibilidad de que, utilizando enunciados externos, un observador diese cuenta de las reglas sin aceptarlas ni rechazarlas, citando como ejemplo a los juristas que escriben sobre el Derecho en vigor (1962: 1189). Lo hizo en una recensión de *The Concept of Law*. Posteriormente, Raz (1980) y MacCormick (1981) desarrollan en mayor profundidad esta perspectiva de análisis. En respuesta a sus discípulos, Hart asumirá este enfoque intermedio propio de “un observador externo, no participante”, que describe “las formas en las cuales los participantes ven el derecho desde ese punto de vista interno” (2000: 15). Pese a que menciona a Raz como el autor que con su distinción entre proposiciones normativas comprometidas y no comprometidas (*committed and detached normative statements*) le hizo comprender las insuficiencias de su clasificación dual (Hart 1982: 154-155), lo cierto es que asume el término acuñado por MacCormick para referirse a este tercer punto de vista: hermenéutico (1983: 15). A Ross no lo nombra, aunque uno de los ejemplos que elige para ilustrar la perspectiva hermenéutica coincide con el empleado por el escandinavo allá por 1962: “el teórico jurídico descriptivo (...) no comparte la aceptación del derecho de los participantes, pero puede, y debe, describir tal aceptación” (Hart 2000: 15).

dada y cuyo incumplimiento acarrea una sanción, si bien la mayoría de sus destinatarios acepta esas pautas de conducta sin que sea necesario hacer explícito el castigo. Por su parte, el recurso a la nuda perspectiva *etic* no permite distinguir entre el Derecho y otros sistemas normativos: el Derecho es definido de esta manera como el orden coactivo dotado de la fuerza suprema dentro de su ámbito de actuación, razón por la que se impone sobre sus competidores. Para evitar las insuficiencias de ambas perspectivas, proponemos reformular en términos *etic* las proposiciones *emic* diciendo, junto con X. Bastida, que el Derecho es la creencia en un determinado tipo de fuerza: la más efectiva (2000: 120).

Si volvemos nuestros ojos hacia la nación, resulta igualmente posible adoptar una perspectiva de análisis *emic* –el concepto nacionalista de nación– o *etic* –la nación real–. Desde un punto de vista *emic* o interno, cada nación se define, de acuerdo con los nacionalistas, de manera diferenciada, resaltando aquellos rasgos –objetivos y/o subjetivos– que la vuelven original e irrepetible. Contrariamente, la adopción de un punto de vista *etic* tenderá a resaltar la inconsistencia de tales definiciones, puesto que encontrará semejanzas entre ese grupo humano y otros, así como diferencias entre los integrantes del colectivo de referencia. La reformulación en términos *etic* de las proposiciones *emic*, de nuevo, arrojará luz sobre la cuestión: la creencia compartida por los miembros del pueblo de formar parte de un grupo diferenciado por razón de unos elementos concretos y no de otros conduce a que, desde fuera del grupo, se reconozca la existencia del hecho nacional²¹⁰.

Como ya vimos en el capítulo dedicado a los derechos colectivos, la realidad de los grupos humanos –y la nación no constituye una excepción– se desenvuelve en el ámbito de la ficción. De ahí que Miller asegurase que “las naciones no son cosas que existan en el mundo de forma independiente de las creencias que las gentes tengan acerca de ellas, en la forma en que lo son, por ejemplo, los volcanes o los elefantes” (1997: 33). Sin citarlo expresamente, el británico se está refiriendo a la conocida

²¹⁰ Pérez-Agote parece decantarse por una opción similar, al decir: “un modelo sociológico del problema de la Nación debe contener elementos pertenecientes a ambos órdenes de cosas. Elementos internos pertenecientes al mundo social de los actores y elementos externos que no aparecen en el mundo de los actores. Por esta razón, el rudimentario modelo teórico que pretendo esbozar brevemente aquí contiene elementos internos al mundo de la representación que tienen los actores sociales y elementos externos, impuestos por el sociólogo desde fuera, al hacerse preguntas que los actores no se hacen desde dentro. Este doble nivel de observación, dentro y fuera, hace difícil hablar de la Nación, porque puede haber características de ese objeto llamado Nación que sean contradictorias aparentemente; este aspecto paradójico es sólo apariencia, porque en realidad son características pertenecientes a los dos diferentes niveles de observación” (1993: 8).

distinción, introducida por Searle, entre hechos brutos (los volcanes y los elefantes)– independientes de las preferencias, valoraciones, actitudes morales y opiniones de las personas (1997: 21) y conocidos mediante la “observación empírica que registra experiencias sensoriales” (1980: 59)– y hechos institucionales (la nación) –dependientes del acuerdo humano y cuya existencia requiere de instituciones humanas (1997: 21)–. MacCormick, en cambio, sí alude explícitamente a la nomenclatura de Searle: los “individuos tienen necesariamente como parte de su conciencia de la identidad el que pertenecen a [una] cultura y a [una] herencia, de tal manera que la nación es tanto un factor constitutivo esencial de ser lo que son, así como que éstos sean así es constitutivo de que aquélla sea lo que es (...). Esto no convierte (...) a las naciones en entidades místicas o quiméricas. Son *hechos institucionales*, puntos de imputación, respectivamente de imputación moral y legal, esenciales para la forma en que damos sentido a la vida económica, cultural y política” (1994: 69) –la cursiva es nuestra–.

La célebre definición de Anderson, quien entiende la nación como una “comunidad política imaginada” (1993: 23), se encuentra en esta misma línea teórica: la realidad social es construida de manera simbólica, ficticia, metafórica, lo que no significa que resulte falsa o engañosa²¹¹. Él mismo matiza que “las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas” (1993: 24). El instrumento empleado para efectuar semejante labor imaginativa es el lenguaje. Aquí se vuelve útil recurrir al concepto de “enunciados performativos” de J.L. Austin, aquellos en los que el propio acto enunciativo implica

²¹¹ Resulta casi tan popular como el trabajo que parodia, la traducción errónea de la obra de Anderson por comunidades *imaginarias* (*Imagined Communities* es el título original en inglés). Lo *imaginario* evoca un dato adicional de intención manipuladora e insidiosa, rayana en la demencia colectiva, ausente de lo meramente *imaginado*. En nuestro país la definición de la nación como una comunidad *imaginaria* se utiliza con cierta frecuencia para criticar al nacionalismo de la periferia –*vide* Juaristi (1997: 7), Abascal Conde (2004: 127-134) o De Carreras (2006: 13; 2013c)–. Fuera de nuestras fronteras, Shotter también emplea la palabra *imaginaria* referida a la nación, aunque no para denostar las realidades sociales construidas por el hombre a través del lenguaje: su objetivo se dirige a aclarar la paradójica ontología que encierran las instituciones humanas. Y es que los enunciados acerca de cosas imaginarias pueden ser verdaderos, falsos o carentes de sentido, pero todos ellos contribuyen a configurar nuestra identidad social. Es el discurso el que crea el objeto al que se refiere (2001: 138). En su opinión, para considerar a la nación como una comunidad imaginada, debe evolucionar a una fase ulterior donde “la idea de nacionalidad (...) cristalice (...) en imágenes claras de lo que es una nación” (2001: 128).

A nuestro juicio, resulta preferible emplear el término *imaginada* que *imaginaria*, tanto para mantenernos fieles al texto original, como para evitar malentendidos. En cualquier caso, si optamos por definir a la nación como una comunidad imaginaria debemos tener en cuenta, como ya advirtiera Castoriadis, que “imaginario, en este contexto, no significa evidentemente ficticio, ilusorio, especular, sino posición de nuevas formas, y posición no determinada, sino determinante; posición inmotivada de la que no puede dar cuenta ni una explicación causal, ni funcional, ni siquiera racional” (1998b: 157).

efectuar una acción (1962: 45). De este modo, algunos especialistas²¹² hablan de un “nacionalismo performativo”²¹³, al entender que es el discurso de afirmación nacional – voluntarista– el que crea la nación misma. De él no cabe predicar verdad ni falsedad – aunque puede ser sometido a crítica (Austin 1962: 66)–, puesto que no existe término de validación anterior al enunciado mismo: al decir se construye la realidad sobre la que se predica algo.

Si entendemos la nación como una realidad performativa, es preciso acudir a los discursos de afirmación nacional para determinar el tipo de nación que construyen, en función del peso concedido a los paradigmas objetivo y subjetivo, respectivamente²¹⁴. De este modo puede comprenderse mejor la crítica que efectuábamos en páginas anteriores al intento de reducir al absurdo la delimitación del pueblo con base en criterios subjetivos. Si bien se presentaba como un argumento lógico, veíamos que podía ser volteado de una manera igualmente absurda –o lógica–, hasta alcanzar el umbral infranqueable del Estado-nación: mientras que la autodeterminación de Catalunya resulta ridícula, puesto que en último término serviría para justificar la autodeterminación de un individuo catalán que expresase su voluntad en tal sentido, la autodeterminación de España no recibe idéntica calificación, si bien también podría fundamentar la de un ciudadano español que quisiera libremente autodeterminarse. La sensatez de la autodeterminación española se apoya entonces en criterios propios del paradigma objetivo, fundamentalmente la historia y el destino común, con lo que nos trasladamos del plano de análisis lógico al discursivo.

²¹² Entre otros, Savater (1986: 135), X. Bastida (1998: 11), Rubio Llorente (2003: 143), Coello (2003), Fossas (2006: 600) y Ruiz Soroa (2011a: 34).

Savater utiliza el término “nacionalismo performativo” para referirse a los movimientos revolucionarios minoritarios que pugnan por defender un espacio frente al nacionalismo de Estado uniformizador y centralista (1986: 135), exégesis que encontramos incompleta: todo nacionalismo es fruto de la voluntad. Y, de manera desconcertante –si tenemos en cuenta la deriva posterior de su pensamiento–, afirma un par de páginas antes que “un pacto social libre entre los hombres” sólo “puede fundarse” en “la voluntad colectiva”, la cual, si se expresa “contundentemente en luchas populares y urnas” no puede ser más que acatada por “un buen demócrata” (1986: 133). Una auténtica declaración autodeterminista –que suscribimos–.

²¹³ Rodríguez Abascal emplea el término “normativo” en lugar de performativo, pero le otorga un sentido similar: “de los enunciados normativos no se puede predicar la verdad o la falsedad. Tan sólo su bondad o maldad, justicia o injusticia, validez o invalidez” (2000: 125).

²¹⁴ Así, y según se explicará en capítulos posteriores, para el caso del nacionalismo español la sede de estudio apropiada será la Constitución de 1978 y los debates parlamentarios que condujeron a su aprobación; más concretamente, el artículo 2º y sus circunstancias, donde se contiene la idea nacional española.

Dos observaciones resultan pertinentes al respecto. En primer lugar, debe subrayarse que si se demostrara que el discurso nacionalista español recurre al paradigma objetivo de construcción nacional nos hallaríamos ante una nación de tipo étnico o cultural, donde la voluntad de los miembros del colectivo queda relegada a un plano secundario en favor de los lazos que, de manera necesaria y obligatoria, les unen²¹⁵.

La segunda cuestión que quisiéramos poner de relieve es que un nacionalismo objetivo no puede reclamarse moralmente superior frente a otro que otorgue preeminencia a la voluntad de los individuos que la integran, aunque la Constitución lo ampare.

Comenzábamos este apartado denunciando a quienes critican la escasa consistencia científica o filosófica del concepto de nación, tal y como lo entiende el nacionalismo. Con lo explicado hasta el momento, creemos que tal objeción puede ser contestada contundentemente. Desde un punto de vista *etic*, podemos definir la nación como una realidad performativa que sirve para legitimar el poder en el seno de la comunidad política y cuyo origen debe buscarse en los discursos de afirmación nacional. Desde un punto de vista *emic*, en cambio, la nación es una realidad natural o voluntaria –dependiendo del tipo de nación analizada– que une a los miembros de una comunidad política y, a su vez, los diferencia de los integrantes de otra, al otorgarles una identidad específica. Aquí es donde pueden establecerse distinciones cualitativas entre naciones sobre la base del tipo de criterios que internamente se empleen en la tarea de imaginación colectiva que implica la construcción nacional. Las naciones suelen recurrir a alguno de los elementos que hemos denominado objetivos con el fin de reforzar la cohesión interna. Ahora bien, estos factores objetivos pueden ser de dos tipos: adscriptivos o electivos. Las características adscriptivas corresponden a los integrantes del grupo nacional con independencia absoluta de su voluntad, puesto que son indisponibles. Los rasgos genéticos constituyen un buen ejemplo: si la condición nacional depende de la pertenencia a una etnia o raza determinada sólo pueden formar parte de esa nación los que desciendan directamente de otros miembros de la misma. De

²¹⁵ Las siguientes palabras de Herrero de Miñón, uno de los integrantes de la ponencia constitucional, son muy significativas a este respecto: la delimitación del *demos* “ha sido la gran cuestión subyacente a los procesos de autodeterminación (...). La recurrencia a factores prepolíticos, la autodeterminación histórica, y no a una abstracta voluntad democrática, ha sido la única opción válida” (2002: 263).

ese modo, ni la cualidad de nacional se encuentra abierta a cualquiera ni, incluso, el abandono del grupo sería una opción. En cambio, otras características presentan un tenor electivo, ya que cabría tanto su adquisición voluntaria, como la renuncia a las mismas²¹⁶. Un ejemplo sería la lengua. Pese a no haber nacido en una familia francófona, un individuo puede esforzarse en aprender ese idioma para integrarse en una nación distinta a la de origen que se defina en términos lingüísticos. Cuando fueron descritos los paradigmas de construcción nacional se dijo que el objetivo recurría a factores indisponibles para los miembros, mientras que el subjetivo ponía el acento en la voluntad de formar parte del grupo nacional manifestada por sus integrantes. La voluntad puede objetivarse en determinados elementos electivos, pero siempre que estos últimos permanezcan subordinados a la primera. Por tanto, a las naciones que empleen para definirse criterios adscriptivos o electivos no disponibles las denominaremos étnicas o culturales²¹⁷, mientras que a aquéllas donde prime la voluntad de sus miembros de integrarse en la nación, aunque recurran adicionalmente a factores electivos de identidad, las llamaremos cívicas o políticas²¹⁸.

El concepto orteguiano de creencia resulta clave, a nuestro entender, para relacionar las perspectivas *emic* y *etic*: de manera colectiva, irracional y coactiva los miembros de una nación sienten que ésta define quiénes son y cuál es el horizonte político al que juntos pueden aspirar. La nación no se piensa, ya que su mera inexistencia deviene impensable. En este sentido, la nación conforma a los nacionales

²¹⁶ En el capítulo anterior mencionamos la dificultad que entraña cambiar de cultura, particularmente en lo que se refiere al aprendizaje de una lengua muy diferente a la materna. Lo afirmado ahora no se contradice con ello. Es cierto que el cambio de cultura es muy costoso y, por tanto, resulta razonable evitar semejante carga a los individuos que no lo deseen: de ahí el deber de protección de las culturas minoritarias. Ahora bien, aquí nos estamos refiriendo a supuestos en los que el individuo *quiere* cambiar de cultura para integrarse en una nación determinada.

²¹⁷ Cuando hablamos de criterios electivos no disponibles nos referimos al supuesto de que una nación base su cohesión en la posesión de una lengua común, por ejemplo, pero no permita que nadie que la aprenda se convierta en nacional. Realmente, en esos casos actúa, al menos, un elemento adscriptivo adicional (por ejemplo, la pertenencia a una etnia determinada) en la definición de la nación: así, serían nacionales los que hablasen una lengua X y fuesen parte de la etnia Y. El resultado de ello, no obstante, es que el criterio electivo deja de ser disponible.

²¹⁸ Miley rechaza la utilización de esta nomenclatura (nación cívica vs. étnica) en el análisis teórico (2007: 23). En su lugar, propone diferenciar entre la nación “excluyente” (*exclusionary*) y “asimilacionista” (*assimilationist*): “el discurso que resalta los componentes raciales o étnicos encaja perfectamente en la categoría de la *exclusión*, mientras que cuando se enfatizan los componentes lingüísticos nos hallamos en la categoría de la *asimilación*” (2007: 25). No tenemos inconveniente en suscribir lo anterior, pero preferimos emplear los términos étnico y cultural por su mayor difusión. En cualquier caso, nos parece más adecuado distinguir entre rasgos electivos o adscriptivos, en lugar de excluyentes o asimilacionistas, porque el primer par conceptual alude a la presencia o ausencia de voluntad, un elemento clave del concepto de nación, a nuestro parecer.

de forma inconsciente, confundiéndose para ellos con la realidad misma: como dijera Ortega, somos creencias (1994: 384). Al igual que el Derecho, la nación es un concepto políticamente útil cuyo cuestionamiento radical equivale a su destrucción. Sin llegar a postular que el único modo de acercamiento válido al estudio de la nación sea el proporcionado por la *filodoxía*²¹⁹, por emplear un neologismo de X. Bastida (1999a: 433), entendemos que el prurito filosófico no debe ser llevado hasta el extremo de entonar la máxima *fiat veritas pereat natio*. Porque una cosa es que suscribamos que *la fe hace nación*²²⁰ y otra que de ello derivemos la imperiosa necesidad de eliminar la segunda como forma de alcanzar la pureza intelectual. El que un filósofo deba adoptar una actitud atea no significa que tenga que quemar iglesias.

Aquéllos que, como Hobsbawm, distinguen entre “el concepto de la nación” y “la realidad que representa” (1992: 17) no parecen otorgar la suficiente importancia al carácter discursivo de las instituciones sociales: en palabras de X. Bastida, “las declaraciones con las que se defiende la existencia de una nación son en sí mismas, *prima facie*, constitutivas de la nación misma, no están sujetas a validación de verdad o falsedad por la sencilla razón de que nada describen, pues nada hay antes de la propia afirmación nacional” (1998: 11).

Por tanto, la nación es una realidad social, no científica, como bien ha señalado Pérez-Agote (1984: 46; 1993: 7), pero ello no actúa en demérito de la misma²²¹. De lo contrario, debiéramos predicar lo mismo del resto de instituciones sociales, incluido el Derecho. La ciencia, en el ámbito de estudio en el que nos movemos, consiste en emplear un método de análisis que prime el punto de vista *etic, more* Harris, pero partiendo siempre del material cognitivo acerca de la práctica que nos proporcionen los participantes. No es sólo que resulte aplicable a la realidad nacional el teorema de

²¹⁹ X. Bastida define la *filodoxía* como una “disciplina eminentemente émica, ya que se sirve de enunciados que sólo desde el punto de vista interno del participante tienen sentido” (1999a: 439). Crea el término mediante la unión del prefijo *filo-* (amigo o amante de) y el sustantivo *doxa* [“lo que se dice, lo que parece, lo que la comunidad espera, el comportamiento habitual con el que se cuenta”, es decir “la expresión de lo consabido” (1999a: 438)], según la acepción que le confirió Parménides (1981). La *filodoxía* es el conocimiento opuesto a la filosofía, representando esta última “el intento de la razón de encontrar la verdad” –en el sentido de *aletheia*–, prescindiendo “de cualquier tipo de predeterminación traditiva” (X. Bastida 1999a: 437).

²²⁰ Nos tomamos la licencia de modificar ligeramente un retruécano de X. Bastida, quien partiendo de la locución latina *fiat veritas pereat ius*, decía: “para un filódexo la ley hace fe mientras que para un filósofo es la fe la que hace la ley” (1999a: 439).

²²¹ Bien al contrario, los intentos de construir un concepto científico de nación, como el de Stalin, han fracasado debido a que sus elementos no coinciden “con los elementos que conforman el contenido de la representación social de la realidad que es la nación como fenómeno” (Pérez-Agote 1984: 47).

Thomas [“cuando los seres humanos creen una situación como real, es real en sus consecuencias” (Thomas y Swaine Thomas 1928)], lo que pondría de manifiesto que el nacionalismo influye en la historia del mundo debido a las acciones que los hombres llevan a cabo bajo su égida, sino que si desde la Revolución francesa se ha elevado a dogma político el postulado de que el gobierno debe ser consentido por aquellos que se hallan sometidos a su autoridad, debemos concluir que la legitimidad de esa autoridad reposa en la voluntad popular. Así, si un grupo humano se cree una nación, manifiesta una voluntad mayoritaria de autogobierno y es reconocida exteriormente como tal, debiera poder ejercer esa autoridad política sin impedimentos externos. Y su legitimidad política estaría basada, no en constituir una unidad lingüística homogénea, por ejemplo, sino en el hecho de que, compartiendo la creencia de ser una nación y teniendo la capacidad de asumir las funciones propias de esa entidad, emitiese una voluntad democrática autodeterminista.

4.4 Derecho de autodeterminación, ¿de los pueblos o de las naciones?

En páginas anteriores habíamos precisado que cuando el término pueblo se empleaba en sus acepciones jurídico-política y cultural, siguiendo la clasificación de Amengual (1982) podía ser empleado como sinónimo de nación. El sentido jurídico-político deriva del empleo del paradigma subjetivo de delimitación nacional, por lo que se corresponde con la nación política o cívica, mientras que el recurso al paradigma objetivo da lugar al pueblo en su sentido cultural, el cual equivale a la nación cultural o étnica. Únicamente cuando el término pueblo es utilizado en su significación populista, como sinónimo de masas populares o *plebs*, no puede ser equiparado al concepto de nación.

A los efectos de este trabajo, pueblo y nación serán empleados indistintamente al referirnos al sujeto del derecho de autodeterminación, entendiendo que constituyen una realidad discursiva que debe basar su cohesión en la voluntad presente de sus miembros por encima de otras consideraciones esencialistas y eternas. Sin compartir la opinión de Ruiloba acerca del “cariz más democrático” (1979: 314) que reviste el pueblo sobre la nación, nos gustaría precisar tres cuestiones.

En primer lugar, preferimos hablar de un derecho de autodeterminación de los pueblos y no, como gusta la tradición anglosajona mayoritaria, de un derecho de autodeterminación nacional debido a que tal es la nomenclatura empleada por los documentos internacionales en los que se reconoce este derecho (artículo 1º de los Pactos de Derechos Humanos de 1966). Y, como se verá, sólo el Derecho internacional ha procedido a positivizar la autodeterminación.

En segundo término, y siguiendo la letra de los Pactos, consideramos que “todos los pueblos” resultan titulares de semejante derecho, ya hablemos de pueblos o de naciones. Según fue explicado, concedemos al propio grupo la facultad de autodefinirse como tal, al margen de apriorismos históricos. La razón de nuestra insistencia sobre este punto descansa en la tradición política y teórica patria en materia nacional. Si nos atenemos al texto constitucional, sólo existe una nación oficial, la española (artículo 2º), pero incluso haciendo abstracción de nuestra Carta Magna resulta muy habitual considerar como tales a las nacionalidades históricas únicamente: Galicia, Euskadi, Nafarroa y Catalunya –tal es el caso de Herrero de Miñón (2003a: 374-375)–. En consonancia con el concepto de autodeterminación manejado en estas páginas, los habitantes de Asturias, por ejemplo, también podrían ser titulares del derecho de autodeterminación si decidiesen ejercerlo.

En tercer lugar, en estas páginas no seguiremos la distinción hegeliana entre pueblo y nación que, a través de la mediación de Ortega, sirvió para configurar las bases del artículo 2º de la Constitución. Aludimos aquí a Hegel y a su categorización debido a la gran influencia que ejerció sobre el modelo de nación consagrado en 1978, hasta el punto de que ha sido considerado un aspecto clave para comprender nuestro nacionalismo constitucional (X. Bastida 1999b). Tendremos ocasión de ahondar más en estas cuestiones en el capítulo 8, pero nos ha parecido necesario aclarar en este momento nuestra distancia respecto a las categorías hegelianas de pueblo y nación.

5. LA AUTODETERMINACIÓN: ¿UN DERECHO HUMANO?

Todos los animales son iguales,
pero algunos animales son más iguales que otros

George Orwell, *Rebelión en la granja*

Una vez que hemos establecido que la autodeterminación nacional es un derecho y no meramente un principio político, se vuelve preciso despejar las dudas acerca de si se trata de un derecho humano (o fundamental, según la nomenclatura empleada por algunos autores). El asunto es muy debatido entre los especialistas, que oscilan entre ambas posturas²²².

Un aspecto que liga a ambas tendencias es la valoración positiva de los derechos humanos, auténtica creencia –en el sentido orteguiano– de nuestro tiempo: hoy nadie discute que los derechos humanos constituyen “uno de los grandes monumentos intelectuales y morales de la humanidad” (Ramos Pascua 2007b: 748). Se puede afirmar que aquellos que defienden el carácter humano del derecho de autodeterminación tratan de fundamentar su reconocimiento jurídico y su ejercicio; en cambio, entre quienes niegan a la autodeterminación su condición de derecho humano se encuentran tanto autores contrarios a cualquier reconocimiento y ejercicio autodeterminista, como otros

²²² A modo de ejemplo, podemos citar a Gros Espiell (1976: 53-54; 1995: 194), Carrillo Salcedo (1976: 70), Dinstein (1976: 105), Anónimo (1980: 803), De Obieta (1985: 83-90), Iruin (1985: 247), Crawford (1988b: 167), Makinson (1988: 71-72), Onuma (1989: 145), Villoro (1995: 17-18; 1998: 88, 92), Jáuregui (1995: 830-831; 1997: 102-106), Rosas (1995: 81), Anaya (1996: 77), MacCormick (1996: 32; 2000: 733), Castellino (2000: 41-42) y el Tribunal Supremo canadiense (Dictamen consultivo referente a la secesión de Québec de 20 de agosto de 1998, párrafo 124) como partidarios de considerar que el derecho de autodeterminación de los pueblos integra la categoría de los derechos humanos. Por el contrario, refutan esta tesis, entre otros, George (1993: 507-508), Pérez Luño (2001b: 262-263), Núñez Ladevéze (2003: 138-139, 150, 154) y Ferrajoli (1999: 22; 2001: 360; 2006: 122; 2007a: 765; 2007b: 575) –de la concepción que Ferrajoli mantiene acerca del derecho de autodeterminación de los pueblos no hemos ocupado por extenso en Payero (2012), a donde remitimos–.

Rodríguez Abascal dice que algunos derechos colectivos ostentan el carácter de derechos humanos o fundamentales (2003: 103), siempre que reúnan ciertas características: indivisibilidad, capacidad de que su cumplimiento sea impuesto, universalidad, inclusión adecuada y ausencia de opresión a los miembros del grupo. A su juicio, el derecho de autodeterminación tiende a incumplir el requisito de universalidad (2003: 107) y, en ocasiones, también el de ausencia de opresión a los integrantes del colectivo (2003: 108); en tales casos, no sería un derecho humano colectivo.

que admiten la autodeterminación en determinadas circunstancias. Los discursos que rechazan la inclusión de la autodeterminación entre de los derechos humanos suelen apoyarse en dos consideraciones principales, íntimamente conectadas entre sí: su carácter colectivo y su titular *no humano*, el pueblo. Ya hemos hecho referencia a ambas circunstancias en capítulos anteriores, por lo que ahora nos dedicaremos a intentar desentrañar el significado del término *derechos humanos*. Y es que, a pesar de su utilización masiva y su enorme popularidad, nos hallamos ante una realidad de contornos difusos. Una vez aclarado el concepto de derechos humanos trataremos de determinar si la autodeterminación nacional encaja dentro del mismo o si, en cambio, nos hallamos ante un derecho de otro tipo.

5.1 El concepto de derechos humanos

No resulta sencillo acometer la labor de definir qué se entiende por derechos humanos. Pese a lo extendido de su uso, o quizá debido a ello, apelamos continuamente a la validez de los mismos sin que nos sea fácil dar cuenta del concepto. Desde un punto de vista práctico, no parece necesario hacerlo, puesto que cualquier persona maneja una noción, siquiera aproximada, del término. Pero desde una perspectiva teórica, la delimitación conceptual previa al estudio de los derechos humanos deviene imprescindible. Podría decirse que la labor esencial de una filosofía –entendida como un saber de segundo grado que presupone otros saberes previamente dados, sobre los que reflexiona (Bueno 1995: 97)– de los derechos humanos es la ontología, es decir, el hallazgo de la respuesta a la siguiente cuestión: ¿qué son los derechos humanos?

Antes que nada conviene aclarar que cualquier definición de los derechos humanos trae causa del concepto de derecho mantenido. En palabras de Laporta, “para hablar con fundamento de *derechos humanos* tenemos antes que saber hablar de *derechos* sin más” (1987: 24), es decir, debemos referirnos a los denominados derechos subjetivos. Ello nos conduce de lleno a una de las más célebres polémicas de la historia del pensamiento jurídico: la que enfrenta a iusnaturalistas y iuspositivistas. El núcleo de este debate gira en torno a las relaciones que mantienen el Derecho y la moral. De manera muy simple, podríamos decir, con Nino, que “el iusnaturalismo sostiene que hay una conexión intrínseca” –que posteriormente denominará “conexión justificatoria” (1994: 43)– “entre derecho y moral” (1987: 18), vínculo que es negado por el

iuspositivismo. En otras palabras, los iusnaturalistas entienden el Derecho como un “contenido justo”, mientras que para el positivismo jurídico el Derecho consiste en un “procedimiento formal” (X. Bastida 2006: 224).

Haciendo un rápido recorrido histórico, se puede asegurar que el iusnaturalismo domina la cultura jurídica de Occidente hasta el siglo XIX, momento en que irrumpen el positivismo y el historicismo. A partir de ahí el iusnaturalismo, aunque no desaparece – Rommen habla de un *eterno retorno* del Derecho natural (1947)–, sí debe competir con otras concepciones del Derecho. El siglo XIX y la primera mitad del XX asisten a la entronización del iuspositivismo y, si bien este predominio absoluto de la ideología positivista fue matizado y respondido en diversos momentos, ha dejado una profunda impronta en los juristas. En este sentido, nadie quiere, todavía hoy, ser tachado de iusnaturalista, calificativo que prácticamente autor alguno reclama para su teoría; en cambio, está ampliamente aceptado autodenominarse iuspositivista, ya sea incluyente o excluyente²²³. Qué quiera cada uno decir con esas etiquetas deberá ser explicado, puesto que ambas doctrinas engloban tesis y tendencias muy heterogéneas. Tras la II Guerra mundial y para justificar el castigo por los crímenes nazis, los juristas empezaron a plantearse la necesidad de recurrir al Derecho natural. Es importante tener en cuenta que los juristas alemanes de la preguerra no eran mayoritariamente positivistas²²⁴, pero ante la urgencia de dotar al Derecho de un fundamento absoluto como era la naturaleza, la crítica tuvo éxito incluso al precio de deformar ligeramente el verdadero positivismo²²⁵.

²²³ Como han señalado Atienza y Ruiz Manero, en el ámbito de la Filosofía del Derecho española y latinoamericana parece que la tendencia se acentúa debido a la conexión que, tradicionalmente, se ha establecido entre la defensa de una concepción iuspositivista del derecho y una postura liberal o socialista en materia política, y viceversa, puesto que los filósofos del Derecho franquistas y aquellos partidarios de las dictaduras militares sudamericanas eran iusnaturalistas (2007: 8-9). Igualmente, “los principales mentores del positivismo jurídico en la escena internacional –Kelsen, Ross, Hart o Bobbio– habían adoptado, todos ellos, actitudes de oposición al nazi fascismo y se ubicaban ideológicamente en la zona del espectro que va del liberalismo avanzado a la socialdemocracia” (2007: 9-10).

²²⁴ Garzón Valdés subraya cómo entre 1933 y 1945 en Alemania se rechazó expresamente la Teoría Pura del Derecho debido, entre otros factores, al origen judío de Kelsen y, paradójicamente, tras la derrota nazi se atribuyó a esta misma teoría la responsabilidad de lo acaecido durante el régimen de Hitler. Así, “la actitud contra el positivismo jurídico después de 1945 continuaba (...) una línea que ya había tenido notorios representantes en la época nacionalsocialista”, por lo que “la explicación de la arbitrariedad legal durante la época nacional-socialista a través de la actitud iuspositivista de los juristas es histórica y conceptualmente falsa” (1985: 7). Más bien sugiere que habría que buscar en la doctrina del Derecho natural las razones de lo ocurrido durante el régimen nazi: “la vigencia de un iusnaturalismo cargado de una buena dosis de irracionalismo en conjunción con un decisionismo, que veía en el Führer al *único legislador* de quien dependía en última instancia la validez de las normas, se presenta cada vez más claramente como el candidato adecuado para explicar lo sucedido en el campo del derecho entre 1933 y 1945 en Alemania” (1985: 7).

²²⁵ En opinión de Horn, “el *renacimiento del Derecho natural* está relacionado con unas experiencias extremas de Estado ilícito (...). Lo que se quería crear no era un oponente a la Escuela

Bulygin afirma que el problema práctico que plantearon los juicios a los responsables del nacionalsocialismo –éstos actuaron conforme a la ley (nazi) vigente en aquel momento, pero en contra de la moral (europea occidental), por lo que al no existir un Derecho penal internacional las normas que castigasen los crímenes supondrían una aplicación retroactiva de la ley penal– hizo que se recurriese a la ley natural más como una forma de fundamentación psicológica convincente que como una base teórica satisfactoria (1987: 80). Se volvió a repetir entonces que existía una conexión necesaria entre el Derecho y la moral, por lo que la justicia era parte esencial del ordenamiento jurídico. En consecuencia, las normas marcadamente injustas no debían ser consideradas Derecho. En palabras de Radbruch, hay “leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes” (1971: 2). En los últimos años, a partir de la crítica de Dworkin al positivismo de Hart (Dworkin 1967), hemos visto renacer nuevamente el iusnaturalismo de la mano de autores como Rawls, Nozick, Finnis, Nino, Alexy o Zagrebelsky, pese a que –por las razones que hemos explicado– probablemente todos ellos rechacen su filiación iusnaturalista: suelen autodenominarse más bien neo-constitucionalistas. Estos autores ligan al Derecho la moral social, de manera que ofrecen definiciones del mismo circunscritas a un determinado contexto.

Gran parte de la reflexión contemporánea sobre los derechos humanos se incardina en esta corriente de pensamiento. Y es que si el saldo positivo para el iuspositivismo consistía en la demonización del término iusnaturalismo, la doctrina del Derecho natural puede apuntarse como tanto el haber conseguido la aceptación general de los derechos humanos, cuyo origen e inspiración deben buscarse en el iusnaturalismo: los derechos humanos serían, así, la evolución contemporánea de los derechos naturales modernos o, en palabras de Ramos Pascua, “el Derecho natural de nuestro tiempo” (2001: 872)²²⁶. Hoy en día, incluso las teorías del Derecho positivistas incluyen a los derechos humanos como elementos indispensables del ordenamiento jurídico, al haberse convertido en el “principal referente valorativo ético-político del

Positivista (...), sino que lo que se postuló fue una función estabilizadora y complementaria del Derecho natural como *elemento de la Ciencia jurídica positivista*” (2000: 84-85).

²²⁶ La idea, sin embargo, no es suya originalmente, sino que puede rastrearse en autores anteriores. Citamos, a modo de ejemplo, a Puy (1983: 415) y Rodríguez-Toubes (1991: 449).

mundo moderno” y ser concretados “en una realidad jurídico-positiva fundamental en los Estados constitucionales de derecho” (Ramos Pascua 2007c: 111)²²⁷.

¿Quiere esto decir que finalmente iuspositivistas y iusnaturalistas han terminado por resultar indistinguibles? No exactamente, aunque las críticas que se han vertido unos a otros les han conducido a matizar tanto sus posturas iniciales que, en ocasiones, algunas tendencias intermedias no resultan fácilmente clasificables en una u otra teoría, por más que sus promotores gusten de calificarlas como iusnaturalistas o iuspositivistas. No obstante, parece que el iuspositivismo todavía considera que, en consonancia con la tesis de la separación conceptual entre Derecho y moral, los derechos humanos requieren para su existencia y validez de un ordenamiento jurídico que proceda a reconocerlos positivamente²²⁸, mientras que el iusnaturalismo estima que la positivación jurídica de los derechos no presenta un carácter constitutivo, sino meramente declarativo (Pérez Luño 2001a: 54): los derechos *valen* debido a su fuerza moral –y suelen definirse como *derechos morales*–, pero no en atención a su reconocimiento constitucional. Entendiendo la moral como un orden normativo superior al Derecho,

²²⁷ El propio Ramos Pascua nota paradójico el hecho de que “mientras la doctrina del Derecho natural está hoy en día un tanto desprestigiada, su legítima heredera, la doctrina de los derechos humanos, goza de un prestigio inatacable, sin que lo empañe en lo más mínimo su reconocida procedencia del iusnaturalismo racionalista de los siglos XVII y XVIII” (2007a: 65-66). Bobbio, en cambio, matiza esta filiación distinguiendo claramente “la doctrina de los *derechos naturales*” de la “doctrina del *Derecho natural*” (1991b: 40). Esta última, “tan antigua como la filosofía occidental” (1991b: 40) se centra en los deberes del gobernante para con los súbditos: “la ley natural, en la concepción del iusnaturalismo tradicional, era una regla de conducta que tenía (...) como destinatarios a los soberanos, a los que imponía la obligación de ejercer el poder respetando algunos principios morales supremos” (1991b: 41). Por su parte, la doctrina de los derechos naturales surge en época moderna, momento en que se produjo una auténtica “revolución copernicana” (1991e: 105) en la manera de concebir el problema moral: la adopción del punto de vista del individuo y no de la sociedad, que entraña el paso del código de los deberes al código de los derechos. Por consiguiente, la teoría de los derechos naturales “representa la afirmación de los límites al poder estatal, considerados no sólo desde el punto de vista del exclusivo deber de los gobernantes, sino también desde el punto de vista de los derechos de los gobernados” (1991b: 42).

²²⁸ Bobbio (1993: 141-143) sugiere que el positivismo puede entenderse como un método de aproximación al estudio del Derecho (positivismo metodológico), como una teoría del Derecho (positivismo legalista) o como una ideología acerca del Derecho (positivismo ideológico). Si optamos por el primer enfoque, el Derecho positivo como método para el estudio del Derecho, ser positivista implica considerar que el objeto particular de análisis de la ciencia jurídica es el Derecho positivo; en el caso de aproximarnos al positivismo como teoría del Derecho, se dirá que el Derecho positivo proporciona la mejor explicación del fenómeno jurídico; en cambio, si lo vemos como una ideología, ser positivista supone que el Derecho positivo debe determinar la conducta de los hombres (1997: 77). La primera acepción del positivismo no implica la segunda ni estas dos entrañan necesariamente la tercera (1993: 238), por lo que Ramos Pascua asegura que actualmente los positivistas sólo consideran defendible “la tesis de la separación conceptual (o no necesaria conexión) entre derecho y moral” (2007c: 115) y aún en algunos casos la reformulan, dando lugar a la denominada tesis de las fuentes sociales del Derecho –que concibe el Derecho como “un fenómeno social, creado y modificado por actos humanos” (Atienza y Ruiz Manero 2007: 20)–.

llegan a postular que la juridicidad de la normas depende de su moralidad, esto es, la moral fundamenta y justifica el derecho²²⁹.

Para intentar aclarar nuestra posición en el debate, y sin que la calificación de iusnaturalista o iuspositivista nos preocupe en exceso, creemos que Derecho y moral son dos órdenes normativos diversos entre los que, si bien se establecen relaciones frecuentes –los derechos humanos constituyen un ejemplo claro²³⁰–, las mismas no presentan un carácter necesario o conceptual²³¹, sino histórico y contingente. Así, es posible la existencia de un ordenamiento jurídico injusto y no por ello sus normas dejan de presentar auténtico carácter de Derecho. El juicio acerca de la legitimidad (que no de la validez) de un sistema jurídico se vierte desde los parámetros de una concreta moral. La moral es un orden normativo que, como el Derecho, también cuenta con derechos y sus correlativos deberes. En nuestra opinión, los derechos humanos son auténticos derechos morales cuya existencia deriva de su correspondencia con un determinado sistema moral, lo que no equivale a admitir su carácter natural, como ya se encargó de señalar A. Ruiz Miguel (1990: 151)²³². En consonancia con su origen contestatario, ya apuntado por Bobbio (1991a: 17) –guerras de religión–, los derechos humanos constituyen “*exigencias* que se formulan al orden jurídico positivo desde el punto de vista de un determinado sistema moral” (Bulygin 1987: 83). El Derecho positivo puede reconocerlos o no, supuesto este último en el que existirán buenos argumentos (morales) para criticar la inmoralidad de ese ordenamiento. La positivación aumenta las garantías

²²⁹ Nino caracteriza con dos notas a las distintas corrientes iusnaturalistas: una tesis de filosofía ética –existen “principios morales y de justicia universalmente válidos” (1987: 28) que la razón humana puede conocer– y una tesis acerca de la definición del Derecho –un sistema normativo o norma no pueden ser calificados como jurídicos si contradicen los principios morales y de justicia anteriores–. Las diferencias entre los iusnaturalistas orbitan en torno al origen y fundamento de tales principios morales y de justicia, así como en lo tocante a la determinación de dichos principios.

²³⁰ Así, Peces-Barba aseguraba que la comprensión de los derechos humanos representa “una compleja actividad intelectual que lleva a integrar (...) la filosofía y el Derecho positivo de los derechos humanos. Es un punto de encuentro entre Derecho y Moral, quizá el más relevante de todos” (1988: 195-196).

²³¹ Una interesante explicación, mediante ejemplos sugerentes, del significado de la separación conceptual entre Derecho y moral, la encontramos en un reciente artículo de García Amado sobre la obra de Nino: *Derecho, moral y política. Una revisión de la teoría general del Derecho*. Allí expone, además, que determinadas conexiones conceptuales son necesarias, no debido a su carácter lógico, sino por haber sido estipuladas, asegurando a continuación que la conexión conceptual necesaria que los iusmoralistas establecen entre Derecho y moral presenta tal carácter convencional (García Amado 2013a).

²³² Además de A. Ruiz Miguel, también niegan la vinculación necesaria que existe entre concebir los derechos humanos como derechos morales y suscribir los postulados del iusnaturalismo E. Fernández (1982: 102), Laporta (1990: 306), De Lucas (1992: 15), García Añón (1992: 69) y Rodríguez-Toubes (1991: 342; 1995: 73). Se oponen a esta visión, entre otros, Peces-Barba (1986-1987: 222), Pérez Luño (1987: 52) y Vernengo (1990: 285, 296).

de realización efectiva de los derechos humanos al reproducir como derechos humanos legales lo que, hasta ese momento, eran derechos humanos morales, pero no les otorga mayor legitimidad ni fuerza moral²³³. Entendidos como derechos morales, los derechos humanos representan una instancia crítica frente al Derecho positivo y, al mismo tiempo, un parámetro de justificación del mismo. Cuando un ordenamiento jurídico no reconoce derechos humanos básicos hay fundadas razones para censurar tal desconocimiento, mientras que la superioridad moral de un sistema jurídico con respecto a otro se puede medir sobre la base de su respeto y garantía de los derechos humanos. Según ha apuntado E. Fernández, “si no aceptamos” la “existencia moral previa” de los derechos humanos “no es posible ni criticar a cualquier ordenamiento jurídico porque no los reconoce ni garantiza, ni defender la necesidad de su incorporación al derecho positivo” (1982: 100).

Considerar que sólo puede hablarse de derechos humanos cuando han sido positivizados, tal y como hacen algunos iuspositivistas²³⁴, equivale a confundir los derechos con sus mecanismos de garantía²³⁵. Es cierto que si un determinado derecho no

²³³ Como ha señalado E. Fernández, la expresión *tener un derecho a* puede equivaler a una de estas tres situaciones: una exigencia moral “aún no reconocida jurídicamente, pero que cuenta a su favor con importantes y fuertes razones de orden moral y político que hacen especialmente deseable su positivación”, un derecho moral positivizado de manera muy débil e insuficiente “para posibilitar su auténtico ejercicio” o un derecho moral reconocido jurídicamente y que goza de la protección y “garantías generales y particulares” adecuadas “para su ejercicio efectivo” (1989: 157).

²³⁴ A modo de ejemplo, citamos el concepto que ofrece Peces-Barba: un derecho fundamental consiste en la “facultad que la norma atribuye de protección a la persona en lo referente a su vida, a su libertad, a la igualdad, a su participación política o social, o a cualquier otro aspecto fundamental que afecte al desarrollo integral como persona, en una comunidad de hombres libres, exigiendo el respeto de los demás hombres, de los grupos sociales y del Estado, y con *posibilidad de poner en marcha el aparato coactivo del Estado en caso de infracción*” (1986: 66) –la cursiva es nuestra–. Semejante concepción le lleva a postular que si se llegase “a la conclusión de que una pretensión justificada moralmente y con una apariencia de derecho fundamental en potencia, de esas que algunos autores llaman *derechos morales*, no se puede positivizar en ningún caso, por razones de validez o de eficacia, por no ser susceptible de convertirse en norma o por no poder aplicarse, por su imposible contenido igualitario, en situaciones de escasez, no podríamos considerar esa fundamentación relevante, como la de un derecho humano” (1995: 104). Zolo incluso va más lejos al afirmar que “un derecho formalmente reconocido pero no *justiciable* – es decir, no aplicado o aplicable por los órganos judiciales mediante procedimientos definidos– es, *tout court*, un derecho inexistente” (1999: 33).

²³⁵ Según ha explicado Ferrajoli, la tesis de la confusión entre los derechos y sus garantías equivale a “negar la existencia de los primeros en ausencia de las segundas” (2004: 43), postura que el jurista italiano no suscribe. Y es que, como bien distingue E. Fernández, “el ámbito de la justificación moral de los derechos es el ámbito de su fundamentación y de su concepto; el ámbito de su reconocimiento jurídico es el ámbito de los medios que el Derecho aporta para su eficaz y posible protección” (1993: 48), y ambos no deben ser confundidos. Por su parte, González Amuchastegui asegura que una de las dimensiones del peligro garantista que se cierne sobre los derechos humanos consiste en limitar la reflexión sobre los mismos “a los problemas relacionados con la positivación, desarrollo legislativo, garantías jurídicas, etcétera”, olvidando su dimensión moral (1993: 51). A este respecto, resulta sumamente ilustrativa la famosa cita de Bobbio: “el problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de *justificarlos* como el de *protegerlos*” (1991c: 61).

es reconocido por un ordenamiento jurídico su vulneración quedará impune, o bien su ejercicio devendrá imposible por falta de condiciones materiales. De ahí que la vocación de los derechos humanos sea encontrar acogida en los sistemas jurídicos positivos. Pero no puede olvidarse la importancia que tiene recurrir a la retórica de los derechos para tratar de acomodar la realidad a ciertos ideales. En palabras de Nino, “el discurso habitual en términos de derechos morales –y centralmente el que alude a derechos humanos– no es un discurso constatativo de lo que generalmente se da; es un discurso de reforma y de brega” (1990: 315). En caso de identificar los derechos humanos con aquellos que han recibido acogida por el Derecho positivo se perdería el componente reivindicativo originario de los derechos frente al poder²³⁶, operándose una santificación del *statu quo*: sólo tenemos derecho –con las implicaciones emotivas y legitimadoras que dicho término encierra– a lo que el ordenamiento jurídico actualmente en vigor decida concedernos (Dworkin 1984: 277)²³⁷.

En realidad, tras la exigencia de positivación de los derechos subyace un problema de efectividad (Nino 1990: 314) o validez (García Añón 1992: 73), pero ello no afecta ni al concepto ni al fundamento de los derechos²³⁸. La denominada teoría dualista, aquella que distingue entre los problemas conceptuales y de fundamentación de los derechos, conduciría, a juicio de García Añón (1992: 73), a esta confusión entre derechos y técnicas de protección de los mismos, presentando, por consiguiente, dicha teoría un carácter iuspositivista. En la base del positivismo se encuentra una visión del

²³⁶ En opinión de Laporta, la fuerza de *exigir* constituye una de las características esenciales de los derechos –como ya se había encargado de señalar Feinberg (1970: 245)– y refleja la relevancia de los bienes que tratan de preservar: “la posición activa de exigencia potencial característica del titular de un derecho (a diferencia de la posición subordinada de quien es objeto de un acto de beneficencia) es el trasunto de la fuerza o la importancia especial que el sistema atribuye al bien o bienes que adscribe al individuo, del valor que da a los estados de cosas, circunstancias o situaciones que trata de proteger con esas técnicas normativas” (Laporta 1987: 30). En el mismo sentido, afirmaba J.S. Mill que “cuando decimos que algo constituye el derecho de una persona, queremos decir que puede exigir, con razón, de la sociedad que le proteja para su disfrute (...). Si una persona puede exigir con razón suficiente, con base en lo que sea, que la sociedad le garantice algo, decimos que tiene derecho a ello” (1984: 117).

²³⁷ Quisiéramos hacer referencia a una crítica que recibe la utilización de los derechos humanos como pretensiones políticas o, por emplear el término anglosajón, *manifesto rights* (Feinberg 1970: 255). Según ha explicado García Añón, cuando se “asocian términos morales y políticos con fuerte carga emotiva y persuasiva” se produce un doble fenómeno: por una parte, el concepto de derechos se extiende pero, al mismo tiempo, se debilita, “sin establecer límites conceptuales que lo distinguan” (1992: 83). Aún así, y sin que ello suponga una justificación del uso indiscriminado e hiperbólico del término derechos humanos, creemos que el aspecto reivindicativo-político resulta un elemento básico de los mismos, por lo que renunciar a él supondría desnaturalizar los derechos humanos.

²³⁸ García Añón señala que las cuestiones referidas al concepto y justificación de los derechos se sitúan en el plano de la razón práctica, mientras que los asuntos que atañen a la protección de los derechos se centran en las “circunstancias histórico-políticas de un tiempo y un lugar determinados” (1992: 74).

Estado que, en virtud de ostentar el monopolio legítimo de la fuerza, deviene el garante típico de los derechos. Como sugiere Laporta, “la aceptación acrítica de esta tradición (...) puede haber determinado la expansión de la idea *legalista* de los derechos humanos, es decir, de aquella idea que mantiene que sólo puede hablarse de derechos humanos cuando estamos en presencia de un dispositivo estatal-legal de protección institucionalizada de tales derechos” (1987: 38). Ahora bien, y el propio Laporta lo pone de manifiesto, nada contrasta más con la pretensión de los primeros teóricos de los derechos humanos, quienes “tratan de sugerir fuertemente que cuando estamos en presencia de derechos humanos o naturales es *cuando* el funcionamiento de un aparato institucional de violencia como es el sistema jurídico recupera su justificación cabal” (1987: 38).

Además de que confunde los derechos con sus técnicas de protección y que contraviene el espíritu revolucionario que acompañó al surgimiento de los derechos humanos, existe una razón adicional para rechazar la identificación de éstos con los derechos que han sido positivizados únicamente. Y es que la positivación no otorga el mismo grado de protección a todos los derechos, sino que pueden observarse diferencias en función del ordenamiento que proceda al reconocimiento jurídico, así como en atención al tipo de derecho de que se trate. De este modo, se puede argüir que la protección y garantía que acompaña a los derechos recogidos en documentos internacionales es menor que la de aquéllos positivizados por un ordenamiento estatal, aunque a ambos se les conceda igual consideración jurídica. Así se ha vuelto habitual distinguir entre derechos *humanos*, término que alude a los “derechos naturales positivizados en las declaraciones y convenciones internacionales” (Pérez Luño 2007a: 44)²³⁹, y derechos *fundamentales*, que serían los “derechos humanos garantizados por el ordenamiento jurídico, en la mayor parte de los casos en su normativa constitucional, que suelen gozar de una tutela reforzada” (2001a: 549)²⁴⁰. Por tanto, y como ha

²³⁹ Pérez Luño también incluye en la definición “aquellas exigencias básicas relacionadas con la dignidad, libertad e igualdad de las personas que no han alcanzado un estatuto jurídico-positivo” (2007a: 44).

²⁴⁰ Al igual que Pérez Luño, Rodríguez-Toubes sigue esta definición dual (1995: 27). Otros autores, en cambio, prefieren la denominación genérica *derechos fundamentales* para referirse a los que aquí denominamos *derechos humanos*. E. Fernández, por ejemplo, define los derechos fundamentales del hombre como los derechos morales que tiene toda persona “por el hecho de serlo y que (...) deben ser reconocidos y garantizados por la sociedad, el Derecho y el poder político, sin ningún tipo de discriminación social, económica, jurídica, política, ideológica, cultural o sexual” (1982: 76). En línea semejante, Ferrajoli concibe los derechos fundamentales como “aquellos derechos subjetivos que

señalado Martínez de Vallejo, “el criterio distintivo se basaría en el diferente grado de concreción positiva” (1992: 45).

Más aún, habría que añadir que no todos los derechos fundamentales gozan de idéntico nivel de protección: la tutela judicial suele acompañar a los denominados derechos de *primera generación*, pero no así a la mayoría de los derechos de *segunda generación* y muchísimo menos a los derechos de *tercera generación*. Semejante circunstancia conduce a la doctrina constitucionalista a negar el carácter de auténticos derechos a los económicos, sociales y culturales –“los derechos sociales constitucionales son (...) una fachada brillante tras la cual se esconde un edificio en ruinas”, constataba Pisarello (2001a: 81)– sobre la base de su dificultad de realización práctica: “los textos y las jurisdicciones constitucionales suelen reputarlos normas *programáticas* o pautas informadoras de la actuación legislativa y/o de los poderes públicos” (Pérez Luño 1993: 192), tal y como ocurre en España²⁴¹. En este sentido,

corresponden universalmente a *todos* los seres humanos en cuanto dotados del *status* de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar” (2004: 37).

Peces-Barba, por su parte, opta por la denominación *derechos fundamentales* frente a la más habitual de *derechos humanos* por razones de claridad conceptual (1986: 13), aunque los argumentos que aduce no nos parecen lo suficientemente contundentes: a su juicio, la expresión derechos fundamentales “puede abarcar las dos dimensiones en las que aparecen los derechos [moral y jurídica], sin incurrir en los reduccionismos iusnaturalista o positivista” [¿por qué?] (2004: 28). De hecho, creemos que la opción por uno u otro concepto es más una cuestión de gusto personal que de consistencia teórica. De ahí que, por ejemplo, comparta presupuestos teóricos con Atienza (1976: 21; 1979: 125) –rechazo de un fundamento absoluto de los derechos humanos o fundamentales, carácter histórico de los mismos–, como el propio Peces-Barba admite (1986: 15), y ello pese a que el catedrático de la Universidad de Alicante defienda el uso de la expresión *derechos humanos* mientras que el que fuera diputado socialista se decante por el término *derechos fundamentales* [una interpretación parcialmente diferente puede leerse en Martínez Roldán (2009: 120)]. Cortina también aboga por la nomenclatura más habitual, derechos humanos, para, de esa forma, cercenar la posibilidad de que se reconozcan derechos de ese tipo a sujetos no humanos, como las plantas o los animales (1993: 38).

²⁴¹ La Constitución española denomina “derechos y libertades” a los contenidos en el capítulo 2º, Título I, mientras que emplea el término “principios rectores de la política social y económica” para aludir a los recogidos en el capítulo 3º del mismo Título. Igualmente, dentro de los derechos y libertades distingue entre “derechos fundamentales y libertades públicas” (sección 1ª) y “derechos y deberes de los ciudadanos” (sección 2ª). El recurso de amparo, por ejemplo, sólo se aplica a los derechos de la sección 1ª, así como a los contenidos en los artículos 14 y 30 (artículo 53.2), mientras que el ámbito de reserva de la ley orgánica abarca los derechos incluidos en la sección 1ª (artículo 81.1, según interpretación dada por la STC 5/1981, de 13 de febrero). El Tribunal Constitucional únicamente denomina fundamentales a los derechos contenidos en los artículos 14-29, esto es, los de la sección 1ª, tal y como ha manifestado en diversas ocasiones (STC 56/1982, de 26 de julio; 7/1983, de 14 de febrero; 26/1987, de 27 de febrero).

Entre la doctrina constitucionalista, Solozábal sigue fielmente la opinión del Tribunal Constitucional (1991: 104). Cruz Villalón, en cambio, amplía la nómina de los derechos fundamentales para incluir también a los de la sección 2ª (artículos 14-38), pero no a los del Capítulo 3º (1989: 39), criterio que comparte igualmente Jiménez Campo; para este último, “lo propio de los calificables como *fundamentales* (...) es (...) su resistencia frente a una intervención legislativa llevada a cabo, en exclusiva, según consideraciones de utilidad social o de interés general” (1999: 26) y ello sólo puede predicarse de los derechos contenidos en el Capítulo 2º del Título I. Por su parte, F.J. Bastida *et al* estiman que los derechos fundamentales son todos aquellos comprendidos en los Capítulos 1º y 2º del

Pérez Luño se refiere a una “paradoja fundamental” que acompaña a la teoría de los derechos y libertades en la actualidad: al hablar de derechos sociales estamos aludiendo a “derechos cuyo *status formal* es el de normas positivas que satisfacen plenamente los requisitos de validez jurídica de los ordenamientos”, pero su “*status deóntico* está más próximo al de los derechos naturales (...), en cuanto exigencias humanas que *deben ser* satisfechas, que al de los derechos fundamentales, entendidos como categorías jurídico-positivas que *están* dotadas de protección jurisdiccional” (2001a: 575). Y ello le lleva a plantearse una pregunta retórica: “¿cómo negar la condición de auténticos derechos a aquellos que han sido válidamente reconocidos (positivizados) en textos constitucionales?” (1993: 192).

Para intentar responder al interrogante anterior, conviene recordar que, en línea con una concepción histórica de los derechos²⁴², éstos se han venido clasificando en tres generaciones diferentes²⁴³. Los derechos de la primera generación suelen caracterizarse

Título I (artículos 11-38), excluyendo asimismo a los del Capítulo 3º (2004: 40-41). Y es que “la fundamentalidad de los derechos no descansa en su ubicación formal dentro de la Constitución, sino en su configuración constitucional como normas de potencial autodisposición por el titular del derecho y, a la vez, de existencia indisponible por el legislador” (2004: 40). Los principios rectores de la política social y económica no cumplirían los requisitos anteriores, puesto que es el legislador el encargado de definir su objeto, contenido y límites, de acuerdo con lo dispuesto en el artículo 53.3 de la Constitución (2004: 41).

Como explica Pisarello, en lo tocante a los derechos sociales, la Constitución española efectúa un “reconocimiento extenso pero debilitado” (2012: 66) de los mismos –gozan de una protección jurisdiccional atenuada–, lo que se combina con “una concepción (...) contradictoria de la Constitución económica” (2012: 66), cuyas “paredes maestras” habían quedado prefijadas en los Pactos de la Moncloa (2011: 178): al mismo tiempo que se reconoce la propiedad privada (artículo 33.1), la libertad de empresa en el marco de la economía de mercado (artículo 38) y se diseña un sistema de protección débil de los derechos sociales, se contemplan diversos instrumentos de intervención pública en la economía (artículos 31.1, 128, 129.2, 131). Y es que la Constitución de 1978 ya es una Constitución de transición entre el modelo social y el neoliberal –la última Constitución verdaderamente socializante en Europa fue la portuguesa de 1976–, representando el “producto de una transacción entre los sectores reformistas del régimen que, asegurándose su hegemonía, aceptaron el tránsito hacia una monarquía parlamentaria” (2011: 176). No obstante, “la verdadera desconvergencia social española –al menos en relación con la media de los países europeos más avanzados en la materia– no obedecía tanto a un problema de diseño constitucional originario como a las mutaciones que el propio marco constitucional iría experimentando tras la incorporación de España al proceso de integración europea” (2012: 52). La entrada en la Unión Europea ha expuesto el ordenamiento jurídico español a una *lex mercatoria*, “construida en torno al carácter fundamental del derecho de competencia y de las libertades de mercado”, que se ha erigido en “una suerte de constitución supraestatal y ha impuesto un rígido corsé a las posibilidades de desarrollo de los derechos sociales en el ámbito interno” (2012: 53).

²⁴² Sostienen una visión histórica de los derechos, entre otros, Bobbio (1991a: 14, 17-19), Peces-Barba (1986: 26; 2004: 73 y ss.), Rodríguez-Toubes (1995: 19-24) y Pérez Luño (2001a: 48-49).

²⁴³ Sin desconocer los problemas que puede presentar una concepción generacional de los derechos humanos –abordaje lineal de la historia de los derechos, donde los de segunda generación no habrían surgido hasta la segunda mitad del siglo XX, una vez satisfechos plenamente los de primera generación, asunción de que cada generación de derechos se reconoció de manera generalizada a todas las personas, ignorando el carácter limitado y excluyente de las primeras declaraciones de derechos liberales (Pisarello 2007: 19-35)–, recurrimos a una clasificación de este tipo por razones de claridad expositiva y de sistematización heurística. A nuestro modo de ver, “una concepción generacional de los derechos

por las siguientes notas: realizan el valor de la libertad, entendida como libertad negativa –derechos civiles– o positiva²⁴⁴ –derechos políticos–, su protección exige que el Estado asuma obligaciones negativas o de no interferencia, así como labores de vigilancia para impedir la injerencia de terceros, son de titularidad individual y su reconocimiento coincide con la implantación del Estado liberal de derecho –derechos civiles– y del Estado democrático –derechos políticos–²⁴⁵. Por su parte, los derechos de la segunda generación, denominados derechos sociales, económicos y culturales, realizan el valor de la igualdad material, encuentran su consagración jurídica en el seno del Estado social de derecho, también llamado Estado del bienestar, reclamando la intervención del mismo a través de prestaciones y servicios públicos, esto es, su garantía impone al Estado obligaciones positivas. Pese a que su titularidad sea igualmente individual, la ideología que los sustenta no presenta un carácter individualista, lo que implica que el sujeto titular es el individuo como miembro de un grupo (trabajador, anciano, mujer, discapacitado, niño). Finalmente, los derechos de la tercera generación –una categoría todavía *in fieri* y, por lo tanto, de contornos difusos, cuya denominación fue acuñada por Vasak en 1979– aparecen unidos al valor de la solidaridad o la

humanos implica (...) reconocer que el catálogo de las libertades nunca será una obra cerrada y acabada” (Pérez Luño 1991a: 217) puesto que, en palabras de Pisarello, las “diferentes *historias* de los derechos (...), lejos de ser el resultado de una evolución armónica e inevitable, fueron el resultado de conflictos, a veces encarnizados, por la abolición de privilegios y la transferencia de poder y recursos de unos sectores sociales a otros” (2007: 36). Por ello, las conquistas en materia de derechos siempre han sido precarias, “nunca garantizadas de una vez y para siempre y expuestas”, en consecuencia, “a un destino abierto de avances y retrocesos” (Pisarello 2007: 36).

²⁴⁴ Para una definición de los conceptos de libertad negativa y positiva remitimos a la clásica obra de Berlin *Dos conceptos de libertad* (1988). No obstante, ahondaremos en estos conceptos en los capítulos 6 y 7, al abordar la fundamentación democrática y liberal del derecho de autodeterminación de los pueblos.

²⁴⁵ Como cronológicamente el reconocimiento jurídico de los derechos civiles fue anterior al de los derechos políticos, determinados autores dividen estos derechos en dos generaciones diferentes, hablando en total de cuatro generaciones de derechos humanos. La primera generación estaría integrada por los derechos de libertad en sentido negativo o liberal –derechos civiles–, la segunda por los derechos de autonomía o libertad democrática –derechos políticos–, la tercera por los derechos sociales y la cuarta por los derechos vinculados al valor de la solidaridad. Aluden a esta clasificación, aunque ellos mismos no la sigan, Hierro (2000: 352), Martínez de Pisón (2004: 411), Martínez Roldán (2009: 133) y Pérez Luño (2012a: 19), entre otros. Peces-Barba –siempre bajo la condición de que se entienda que una generación no extingue ni sustituye a la anterior, sino que todas siguen vivas y se integran con las nuevas– habla también de cuatro generaciones de derechos humanos, ya que, a su juicio, distinguir entre los derechos de libertad y los democráticos resulta más “ajustado al proceso histórico” (1995: 183).

En sentido diverso, Bustamante habla de una cuarta generación de derechos para referirse a “las nuevas formas que cobran los derechos de primera, segunda y tercera generación –entendidas tal y como aquí lo hacemos– en el entorno del ciberespacio” (2001). Por su parte, Bobbio incluye en la tercera generación un conjunto heterogéneo y vago de derechos, entre los que destaca por su importancia el derecho a disfrutar de un medio ambiente sano, mientras que la cuarta generación estaría formada por aquellos derechos referidos a “los efectos (...) de la investigación biológica que permitirá manipulaciones del patrimonio genético de cada individuo” (1991a: 18).

fraternidad universal. Pizzorusso afirma que no se contraponen de modo claro y unívoco a los de las otras dos generaciones (2002: 512), por lo que resulta complicada su delimitación. Para Pérez Luño, en cambio, el criterio de distinción estriba en el fenómeno de “contaminación de las libertades” al que responden estos derechos, término con el que la doctrina anglosajona alude a la “erosión y degradación que aqueja a los derechos fundamentales ante determinados usos de las nuevas tecnologías” (1991a: 206). Ramos Pascua se refiere a su dimensión planetaria (2007a: 126), aspecto que conduce a algunos autores a denominarlos derechos ecológicos, derechos de la sociedad tecnológica o derechos de solidaridad o fraternidad universal. Por su parte, Ara Pinilla liga la aparición de estos derechos con el fenómeno de crisis que afecta a la democracia representativa (1989: 61, 63). Su titularidad es colectiva, a veces a escala mundial (véase, por ejemplo, el derecho a la paz), e incluso algunos autores reclaman la titularidad de derechos para sujetos no humanos (animales, plantas). Su reivindicación se vincula a las transformaciones sufridas por el Estado social a partir de los años setenta del siglo XX, así como a las consecuencias de la globalización económica.

Distanciándose de la doctrina constitucionalista mayoritaria, que considera que los derechos de primera generación presentan una naturaleza jurídica, mientras que los de segunda generación ostentan meramente un tenor político²⁴⁶, un nutrido grupo de autores, fundamentalmente iusfilósofos²⁴⁷, defienden la consideración de los derechos

²⁴⁶ Las principales diferencias que observan entre ambos tipos de derechos, y sobre las que asientan el trato jurídico disímil otorgado a unos y otros, son magníficamente resumidas por Gargarella (1998: 11-13): los derechos civiles surgieron primero y su positivación fue anterior en el tiempo, su garantía y puesta en práctica resulta infinitamente menos costosa, se trata de derechos correlativos de deberes de omisión o negativos –por oposición a las obligaciones positivas o de hacer a que darían lugar los derechos sociales– y representan los derechos más básicos o fundamentales de los consagrados por el ordenamiento jurídico, en atención al valor que protegen –la libertad–. Añón añade también que habitualmente los derechos sociales son entendidos como no universales ni justiciables, rompiendo, en ocasiones, su realización el principio de división de poderes, circunstancias que no concurren en los derechos de primera generación (2002: 32).

²⁴⁷ Un filósofo del Derecho que se distancia de esta posición es Calsamiglia, para quien “*los derechos sociales no son derechos en el mismo sentido que los derechos individuales*. Son aspiraciones legítimas y defendibles pero no tienen ni la protección ni las armas de los derechos en serio. Los derechos sociales son programas, directrices para seguir, pero no son triunfos frente a la mayoría ni suponen limitaciones a la negociación” (2000: 142-143). Más aún, “los derechos sociales ni son ni es deseable que se conviertan en derechos jurídicos en las actuales circunstancias de escasez” (2000: 145).

A. Ruiz Miguel, también iusfilósofo, defiende que “los derechos humanos no se reducen a los derechos civiles y políticos, sino que comprenden también a los derechos económicos, sociales y culturales básicos”. En este sentido, “los derechos humanos conforman una categoría unitaria en lo importante (en su carácter básico, asociado a la dignidad y la autonomía moral humana, que exige reconocimiento y garantías efectivas), aunque no unitaria en aspectos secundarios” (1994: 655). Ahora bien, “defender la existencia de un derecho *moral*, incluso básico, no comporta exigir su organización como derecho *jurídico* en el sentido fuerte de esta última expresión, como pretensión jurídicamente

económicos, sociales y culturales como *auténticos* derechos o derechos fundamentales, al mismo nivel que los derechos civiles y políticos²⁴⁸. Los argumentos con los que defienden la relatividad de la distinción antedicha, pueden articularse en torno a tres tesis principales –seguimos en este punto a Añón (2002: 30)–: la de la integridad de los derechos, la de la continuidad estructural de los derechos y la de la distinción entre derechos y garantías. Veamos en qué consiste cada una de ellas.

La tesis de la integridad de los derechos sostiene que existe una “relación de continuidad, indivisibilidad e interdependencia” (Pisarello 2004: 40) entre las distintas categorías o generaciones de derechos humanos por lo que, en palabras de Canotilho, “los derechos y libertades individuales son indisociables de los *referentes* económicos, sociales y culturales” (1998: 43). Si partimos de la oposición que Ferrajoli establece entre derechos fundamentales –universales e indisponibles– y derechos patrimoniales –singulares y disponibles– (2004: 46-48), “no cabe plantear una tensión de fondo entre derechos civiles, políticos y sociales, todos ellos fundamentales (...), sino entre éstos y los derechos de propiedad y de empresa, por un lado [poderes de mercado], y los de representación política, por otro [poderes burocráticos], concebidos de manera absoluta e ilimitada” (Pisarello 2004: 41). Y es que los derechos fundamentales persiguen todos ellos la maximización de la libertad y la autonomía de los individuos y de los grupos. Más aún, de la garantía de los derechos sociales depende que se garanticen los derechos civiles y políticos: “sin derechos sociales robustos, los derechos civiles y políticos y el propio principio democrático corrían el riesgo de quedar reducidos a papel mojado o a realidades de baja intensidad” y, a la inversa, “sin derechos civiles y políticos amplios, sin una concepción pluralista incisiva del principio democrático, los propios derechos sociales podían acabar convertidos en simples concesiones desde arriba, revocables según los caprichos del poder de turno” (Pisarello 2012: 55).

La tesis de la continuidad estructural de los derechos humanos mantiene que todos los derechos humanos, “en su contenido básico y esencial” (Añón 2002: 31), son mixtos

accionable (el derecho subjetivo en sentido técnico de Kelsen). En especial, parece poco sensato sostener que es obligada una estricta judicialización de *todos* los derechos, y especialmente de los sociales de prestación, de modo que en éstos operen también los mecanismos directos que, con el simple enunciado de un precepto constitucional, permitan un amparo como el que, por ejemplo, funciona para los derechos de la Sección 1ª del Capítulo segundo del Título I de la Constitución española” (1994: 672).

²⁴⁸ Entre otros, Garzón Valdés (1989: 210), Abramovich y Courtis (1997; 2002), Canotilho (1998), Gargarella (1998), Ferrajoli (2000a; 2004; 2007a), Añón (2002; 2004; 2005) y Pisarello (2001a; 2004; 2007; 2012).

o híbridos, esto es, su tutela comporta para el Estado tanto obligaciones positivas o de hacer (prestaciones que a menudo implican grandes desembolsos pecuniarios) como negativas o de no hacer (abstenciones sin coste). Este postulado se alza contra la opinión de que la garantía y puesta en práctica de los derechos sociales resulta demasiado onerosa, tanto en términos económicos como legislativos, para el Estado, mientras que los derechos civiles y políticos parecieran no requerir grandes esfuerzos a la hora de ser ejecutados y protegidos eficazmente. La asunción anterior es falsa por basarse en dos presupuestos erróneos. En primer lugar, habría que decir que los derechos sociales también precisan comportamientos negativos o de no hacer para asegurar su protección: “el derecho a la salud conlleva la obligación estatal de no dañar la salud” (Abramovich y Courtis 2002: 25). Pero no sólo eso. Según sostiene Gargarella, existe un vínculo indisoluble entre derechos sociales y reparto de la riqueza: “la idea de la *impracticabilidad* de los derechos sociales normalmente parte del presupuesto, injustificado en principio, según el cual la actual distribución de recursos económicos debe permanecer inalterada” (1998: 12). Por ese motivo, y a juicio de Añón, “las diferencias entre los derechos *de no lesión* y los derechos *de prestación* no se encuentran en un plano lógico-deontológico, ni en la estructura de los derechos, ni en su *naturaleza*, sino en planteamientos de orden político” (2002: 32) que encierran “prejuicios de tipo ideológico” (Pisarello 2007: 14). De ahí que el cuestionamiento del carácter jurídico de los derechos de segunda generación provenga de las mismas posiciones teóricas desde las que se vierten críticas (conservadoras) frente al Estado de bienestar²⁴⁹ (2002: 32). Gargarella nos explica que la exigencia de una mayor o menor

²⁴⁹ Pisarello, en línea semejante, explica cómo el poder económico acabó imponiendo una visión reducida de los derechos sociales a partir de la crisis de los años setenta del siglo XX, que se está acentuando todavía más en el marco de la actual crisis financiera. De este modo, se critican los supuestos excesos que el constitucionalismo de posguerra generó en cuanto a expectativas políticas y sociales: “habían prometido demasiados derechos políticos y demasiados derechos sociales, introduciendo así un elemento de ineficacia en el libre funcionamiento de la economía y de ingobernabilidad en el sistema en su conjunto. Lo que hacía falta, pues, era regresar a una versión residual tanto de los derechos sociales como de los derechos políticos. El primer objetivo reclamaba encuadrar los servicios públicos y las prestaciones sociales en políticas focalizadas que interfirieran lo menos posible con el derecho de competencia, con las libertades de mercado y, en su caso, con las políticas contra el déficit y el endeudamiento públicos. El segundo, exigía restringir los mecanismos de democracia directa y ceñir la participación, básicamente, al ejercicio del voto en elecciones moderadamente competitivas que aseguraran una renovación, también limitada, de las élites” (2012: 63).

Más contundente se muestra todavía Monedero, al asegurar que “sólo por la derrota en la Segunda Guerra Mundial de una derecha que se hizo fascista y por la presión de la Unión Soviética (que empoderaba indirectamente a sindicatos y partidos de izquierda), Europa cedió y construyó los Estados sociales. Fue caer la Unión Soviética, así como entender que tanto los partidos socialistas como los sindicatos estaban lo suficientemente domesticados (las cúpulas y también sus votantes y afiliados) y comenzar la tarea de desmantelamiento de las Constituciones sociales” (2013b).

actividad positiva por parte del Estado con el fin de asegurar el cumplimiento de los derechos sociales depende del contexto: en una situación en la que “la totalidad de las personas viviesen satisfactoriamente (...), nuestra obligación moral frente a los derechos sociales se reduciría, básicamente, a la inacción: fundamentalmente, nuestro deber sería el de abstenernos de desarrollar comportamientos susceptibles de afectar el orden económicamente justo ya establecido” (1998: 12).

En segundo lugar, resulta igualmente errónea la presunción de que la eficaz protección de los derechos de primera generación requiere meramente comportamientos pasivos. Por un lado, y como ha apuntado Gargarella, las omisiones también pueden violar derechos: “asegurar la libertad de expresión puede exigirnos que proveamos de recursos a aquellos que no los tienen (...) o que abramos foros en donde [sus] puntos de vista puedan ser expresados (...). Si no llevásemos adelante tales comportamientos y nos contentásemos, simplemente, con la *no interferencia*, podríamos estar violentando, por omisión, el derecho a la libertad de expresión” (1998: 12). Pero, por otro lado, “aun aquellos derechos que parecen ajustarse más fácilmente a la caracterización de *obligación negativa* (...) conllevan una intensa actividad estatal destinada a que otros particulares no interfieran esa libertad”, lo que implica una “erogación de recursos” públicos (Abramovich y Courtis 2002: 23-24): “todos los derechos civiles y políticos”, dice Pisarello, “entrañan (...) una cierta dimensión distributiva” (2007: 60). Algunos ejemplos que suelen citarse con frecuencia son los derechos a la tutela judicial efectiva o al sufragio activo y pasivo, cuya satisfacción exige la provisión de jueces, fiscales y otros funcionarios, la organización de la jornada electoral, con la logística que conlleva (mesas, papeletas, urnas, encuestas, recuento, recursos contencioso-electorales), cuestiones todas que implican una inversión monetaria fuerte a cargo del Estado (subvenciones, ayudas, espacios públicos, recursos financieros, técnicos y humanos). Por consiguiente, tanto los derechos de primera como los de segunda generación presentan una estructura en la que se combina un “complejo de obligaciones negativas y positivas” de las que debe ocuparse el Estado (Abramovich y Courtis 2002: 24). De este modo, “lo que está en juego (...) no es cómo garantizar los derechos más caros, sino decidir cómo y con qué prioridades se asignan los recursos que la satisfacción de todos los derechos exige” (Pisarello 2007: 61).

Finalmente, la tesis de la distinción entre derechos y garantías postula que la ausencia de las garantías que corresponden a los derechos “equivale (...) a una

inobservancia de los derechos positivamente estipulados, por lo que consiste en una indebida *laguna* que debe ser colmada por la legislación” (Ferrajoli 2004: 43). Semejante afirmación parte de una concepción diferente de ambas figuras. El autor de referencia en este punto es Ferrajoli. Para el italiano, un derecho subjetivo representa “cualquier expectativa positiva (de prestación) o negativa (de no sufrir lesiones) adscrita a un sujeto por una norma jurídica” (2004: 37). Cuando estos derechos subjetivos corresponden “universalmente a *todos* los seres humanos en cuanto dotados del *status* de personas, de ciudadanos o personas con capacidad de obrar”, nos hallamos ante los derechos fundamentales (2004: 37). Las garantías son las técnicas normativas de tutela de los derechos subjetivos (2000a: 39) y pueden ser de dos tipos: garantías primarias o sustanciales y garantías secundarias o jurisdiccionales²⁵⁰. Las primeras consisten en “las obligaciones o prohibiciones que corresponden a los derechos subjetivos garantizados” (2000a: 40), esto es, lo que hemos denominado antes obligaciones positivas y negativas. Por su parte, las garantías secundarias son aquellas “obligaciones de reparar o sancionar judicialmente las lesiones de los derechos, es decir, las violaciones de sus garantías primarias” (2004: 43).

Pues bien, a los derechos sociales –no digamos ya a los de la tercera generación– frecuentemente se les niega la consideración jurídica en atención a la ausencia de

²⁵⁰ Pisarello habla también de un tercer tipo de garantías, a las que denomina *sociales*, vinculadas a la participación ciudadana y a la resistencia a la opresión (2012: 60), que pueden ser entendidas “bien como garantías de participación institucional, bien como garantías extra-institucionales” (2004: 44). Algunos ejemplos serían “las iniciativas legislativas ciudadanas vinculadas a la maximización de derechos sociales (...), los foros cívicos sobre presupuestos participativos” o “los mecanismos procesales de petición colectiva de tutela de los derechos sociales, como las *class action* o las acciones de interés público” (2001a: 101). El origen de este tipo de garantías hay que buscarlo en la constatación de la “notable paradoja” que encierra la historia del constitucionalismo (2012: 60): si bien se confía a los poderes públicos la garantía de los derechos, se advierte que, en numerosas ocasiones, son ellos mismos los que proceden a violarlos. La filosofía que subyace bajo el concepto de las garantías sociales “se aleja de la consideración de los derechos como simples concesiones revocables o como ejercicios de auto-limitación del poder”, inspirándose más bien en “la convicción de que la garantía de los derechos exige, más allá de las mediaciones institucionales construidas desde *arriba*, la existencia de una ciudadanía activa dispuesta a participar *desde abajo* en su conquista y tutela” (2012: 60).

A juicio de Pisarello, razones de legitimación y de eficacia avalan la necesidad de articular este tipo de garantías en el seno de sociedades complejas. Por lo que se refiere a la legitimación, “sólo un amplio proceso deliberativo y dialógico impulsado desde abajo, por los propios colectivos involucrados, puede propiciar un esquema de derechos sociales no sólo *para* los más débiles sino *con* los más débiles” (2001a: 100). En cuanto a la eficacia, “las organizaciones cívicas y sociales pueden suministrar información *de campo* sobre las necesidades prioritarias de las personas de la que el Estado no dispone, además de un mejor control en la articulación, aplicación y seguimiento de las políticas sociales respectivas. Lo cual (...) también contribuye a reducir los costos de los *esfuerzos del bienestar*” (2001a: 100), una de las excusas más frecuentemente utilizadas para justificar la ineficacia de los derechos sociales.

garantías que aseguren su cumplimiento²⁵¹. A juicio de Ferrajoli, esta postura anula gran parte de las conquistas del constitucionalismo del siglo XX y, además, “contradice la tesis de la naturaleza *positiva* –o *nomodinámica*, en el léxico kelseniano– del derecho moderno” (2000a: 44). Teniendo en cuenta que en el caso de los derechos fundamentales las garantías no se contienen en la misma norma que procede a declarar cada derecho, sino en otra diferente, el jurista italiano concluye que debe admitirse que cuando un derecho se reconoce pero no se establece su norma de garantía nos hallamos ante un indebido incumplimiento de la obligación de producir dicha norma, lo cual da lugar a una laguna. Las lagunas pueden ser primarias, cuando falten las garantías primarias, o secundarias, cuando se acuse la ausencia de garantías secundarias. Por consiguiente, los derechos no garantizados existen, pero una laguna normativa los convierte en derechos de papel o derechos ficticios²⁵², lo que nos habilita a postular la obligación que tiene el legislador de colmarla (2000a: 45). En este sentido, se ha dicho que “más que como un no-derecho (...), un derecho sin garantías debería verse como un derecho inactuado. Así percibido, no es el derecho el que queda degradado, sino el poder el que incurre en una actuación desviada o en una omisión que lo deslegitima” (Pisarello 2007: 81). La Constitución española de 1978 representa un buen ejemplo, puesto que los derechos sociales en ella consagrados cuentan con una serie de “garantías institucionales [primarias y secundarias, en terminología de Ferrajoli, o políticas y jurisdiccionales, según las denomina habitualmente Pisarello] y sociales abiertamente insuficientes”, en opinión de Pisarello (2004: 46)²⁵³.

²⁵¹ Citamos, a modo de ejemplo, las siguientes palabras de Calsamiglia: “lo que caracteriza a un derecho jurídico no es su reconocimiento formal sino su garantía, institucionalización y el tipo de criterios para resolver los problemas. Pues bien, el derecho internacional y los tratados internacionales sólo han logrado la mera declaración pero no la protección jurídica que merecen los derechos colectivos de los pueblos. Los derechos culturales, y en especial, el derecho de autodeterminación de los pueblos, no son derechos en el mismo sentido que los derechos individuales” (2000: 146).

²⁵² A juicio de Martínez Roldán, los “derechos humanos económicos, sociales y culturales (...) están siendo reconocidos de forma (...) solemne (...) a nivel nacional e internacional, sin embargo este protocolario reconocimiento no sirve nada más que para tranquilizar conciencias culpables de que en la realidad estos derechos humanos no estén siendo reconocidos, protegidos y garantizados por el Derecho. (...) El Derecho ha servido para enmascararlos, para darles una simple apariencia de legalidad” (2009: 140).

²⁵³ Para el caso concreto del derecho de autodeterminación de los pueblos, tal y como se encuentra positivizado en el Pacto de Derechos Civiles y Políticos, denunciaba Andrés que “la posición mantenida por el Comité de Derechos Humanos encierra la cuestión en un círculo vicioso en el que el resultado final es que el derecho es reconocido pero en la práctica nadie puede reclamar su vulneración. De esta forma, desde la perspectiva de los derechos humanos la libre determinación comparte la suerte de otros derechos necesitados de mecanismos de garantía que los Estados todavía *no han querido* establecer” (1998: 169) – la cursiva es nuestra–.

Si el valor jurídico de los derechos de segunda generación ha sido cuestionado ampliamente, el carácter de los denominados derechos de tercera generación, entre los que se encuentra el derecho de autodeterminación de los pueblos, resulta aún más controvertido, llegando algunos autores a negar que constituyan auténticos derechos humanos. Y es que hablamos de una categoría de derechos que se halla en construcción, por lo que sus contornos no se encuentran bien definidos: en palabras de Pérez Luño, se trata de “un marco de referencia, todavía *in fieri*, de las demandas actuales más acuciantes que afectan a los derechos y libertades de la persona” (1991a: 210). Pero junto a este rasgo de incertidumbre que acompaña a la tercera generación de derechos, otras características vuelven estos derechos especialmente susceptibles de ser criticados por los especialistas: particularmente, su carácter colectivo –no entraremos en el debate acerca de si cabe la titularidad no humana de los derechos, como propugnan algunos autores–, el hecho de que su positivación se haya producido casi únicamente en el ámbito internacional, pero no así en la mayoría de los ordenamientos estatales, además de los inconvenientes que ya se habían señalado con respecto a los derechos de segunda generación –y sobre los que no volveremos aquí por haber sido ya convenientemente explicados y rebatidos–.

No obstante, y matizando la opinión de Laporta –que considera que la multiplicación de la nómina de los derechos humanos resulta inversamente proporcional a la fuerza moral y jurídica que se le suponga a los mismos (1987: 23)²⁵⁴–, creemos que es posible afirmar que los derechos de tercera generación son también derechos humanos²⁵⁵, sin que ello equivalga a banalizar esta categoría e incluir en ella cualquier

²⁵⁴ Una opinión semejante la hallamos en Tamir (1999: 158), García Amado (2013b) y Calsamiglia (2000: 136). Este último asegura que “existe una auténtica inflación de derechos y estamos amenazados por tantas oleadas que quizá pierden fuerza” (2000: 136).

²⁵⁵ Coincidimos, por tanto, con la opinión de Pérez Luño, para quien existen argumentos teóricos y prácticos que justifican incluir a los derechos de tercera generación en la categoría de los derechos humanos. “En el plano *teórico*, (...) para la concepción progresista de la historia ésta se resuelve en una constante ampliación de las necesidades humanas, que tiene como puntual correlato la ampliación de la libertad” (1987: 60). Por el contrario, la concepción conservadora de la historia mantiene una “actitud restrictiva y cicatera respecto a las libertades (...). Para el pensamiento conservador, las más de las veces, la prevención ante el progresivo incremento de las libertades tiene su trasfondo en la defensa del *statu quo*” (1987: 61). Como el recelo de Laporta (1987) –cuyo artículo motivó la respuesta de Pérez Luño– ante la ampliación de los catálogos de derechos y libertades obedecía a “la preocupación por no comprometer la realización de los derechos humanos al extender su catálogo más allá de las posibilidades efectivas para su garantía” (Pérez Luño 1987: 61), Pérez Luño le aplica el segundo tipo de argumentos: “esta precaución se revela infundada en el plano *práctico*, ya que la experiencia más reciente de los sistemas del derecho comparado de las libertades muestra que son, precisamente, aquellos ámbitos donde el catálogo de derechos humanos es más *extenso*, allí donde más *intenso* se revela su mecanismo de protección” (1987: 61). Además, “la inquietud cívica de los movimientos alternativos por los derechos de

tipo de aspiración humana que podamos imaginar. La frivolidad de los derechos sí les resta fuerza, pero aumentar el número de derechos reconocidos positivamente no significa trivializarlos o tomarlos a la ligera²⁵⁶.

Habíamos definido los derechos humanos como derechos morales con vocación de ser reconocidos por un ordenamiento jurídico determinado. Pero, ¿cualquier derecho moral es un derecho humano? Debemos responder negativamente. Lo que convierte a un derecho moral en un derecho humano es su conexión con valores e intereses básicos para la humanidad, dentro del marco de una determinada teoría moral. En este sentido, decía Añón: “no (...) todos los derechos morales pueden considerarse derechos humanos, sino sólo aquellos derechos morales que constituyen razones éticas justificadas o *importantes y fuertes razones de orden moral y político*” (1992: 111)²⁵⁷. Más aún, esta autora vincula el reconocimiento de derechos con la realización de la autonomía personal: “los derechos fundamentales están ligados a aquellos valores, necesidades e intereses que hacen que un ser humano pueda actuar como un agente moral. A este respecto, los derechos están vinculados a una concepción normativa de la persona como agente moral –y, por tanto, responsable y libre– y al principio que prescribe que los seres humanos son merecedores de igual consideración y respeto. De tal forma que el reconocimiento de derechos tiene que ver (...) con nuestra capacidad de actuar legítimamente y las restricciones de derechos o sus limitaciones erosionan dicha capacidad y –por tanto– limitan nuestra autonomía” (2002: 31). Teniendo en cuenta la

la «tercera generación», se da, precisamente, en sociedades donde ya existe una cierta experiencia de los derechos de la «primera» y «segunda» generaciones” (1987: 62).

²⁵⁶ A este respecto, nos parecen sumamente ilustrativas las palabras de Hierro: “me gustaría rechazar desde un principio una razón puramente intuitiva que parece abonar la idea de que los *derechos humanos* deben ser muy pocos. Es la intuición *económica* de acuerdo con la cual el valor de algo tiene una estrecha dependencia con su escasez. (...) Esta constatación se ha extendido de tal modo en nuestros paradigmas culturales que es general la idea de que si algo vale mucho ha de ser escaso o que si algo es abundante entonces vale poco. Pero esta intuición incide en la falacia de confundir valor y precio. Las cosas nos valen, no sólo en sentido moral pero también en sentido moral, por su importancia para satisfacer nuestras necesidades (...), sea cual fuere su abundancia y, por ella, su precio” (2000: 354).

²⁵⁷ De esta manera, pueden contestarse opiniones como las de Weinstock, para quien no existe una relación directa entre la consideración de la secesión como un derecho moral (*the abstract question*), por una parte, y la obligación de que el mismo sea reconocido tanto por el Derecho internacional como por el Derecho constitucional de cada Estado (*the internal and external legal questions*). Y, para ilustrarlo, pone el ejemplo siguiente: “tengo el derecho moral a que no estés en la esquina de la calle Broadway con la calle 116 hoy a las 4 si me prometes que no vas a estar allí. A falta de otras especiales circunstancias, sin embargo, no puedo esperar que ese derecho moral me otorgue un derecho legal a exigirte que no estés allí” (2001: 186). Pues bien, teniendo en cuenta lo dicho anteriormente, se puede concluir que el derecho moral a no mentir a alguien acerca de dónde va a estar uno a una hora determinada no constituye un derecho humano porque no reviste la suficiente importancia moral. Sin embargo, el derecho a la autodeterminación (incluida la capacidad de secesión) presenta una relevancia superior, por lo que quizá sí sea un derecho humano –analizaremos esta cuestión con detenimiento en el apartado siguiente–.

relación de mutua implicación que se establece entre la autonomía individual y la colectiva en el marco de una concepción contextualizada del yo –cuestión que será explicada con mayor detalle en el capítulo 6–, podríamos igualmente aplicar la conclusión anterior a los derechos de los grupos: su negación provoca una vulneración de la autonomía colectiva y, en último término, ello repercute negativamente en la de los individuos que integran el grupo²⁵⁸.

Los valores o intereses esenciales que suelen vincularse a los derechos humanos son la dignidad, la libertad y la igualdad. Así, a modo de ejemplo, puede citarse la célebre definición de Pérez Luño: los derechos humanos constituyen el “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” (2001a: 48). En mayor o menor medida todos los derechos supondrían la realización de estos principios. Debido a la importancia esencial que se asigna a tales valores en el marco de la teoría moral que engendra los derechos humanos, resulta habitual caracterizar estos derechos con tres notas distintivas básicas: la universalidad, el carácter absoluto (también llamado supremacía o incondicionalidad) y la inalienabilidad.

La *universalidad*, según ha matizado A. Ruiz Miguel, cuando se refiere a los derechos humanos puede ser entendida en dos sentidos diferentes: universalidad del punto de vista y universalidad de los sujetos titulares de los derechos. La universalidad del punto de vista consiste en la “pretensión pragmática de validez general de los criterios” de justicia adoptados (1992: 98). Con ello se postula la necesidad de que todos acepten determinados constructos teóricos cuya justicia no puede ponerse en duda (por ejemplo, el estado de naturaleza, el imperativo categórico kantiano o la posición original de Rawls). La universalidad del punto de vista requiere también la abstracción del contenido de los criterios morales, esto es, la “exigencia de que el estado de cosas regulado sea descrito como un tipo de casos, como clase, considerando a las acciones y a sus sujetos como abstractos, lo que excluye toda referencia a descripciones definidas y a nombres propios” (1992: 98), y la universalidad del contenido, que supone la

²⁵⁸ En sentido contrario se muestra, entre otros, E. Fernández al decir: “no creo que la reivindicación de derechos colectivos deba hacerse en el mismo plano que los derechos individuales y menos aún sustituyéndolos. Los únicos sujetos morales de los derechos humanos son los individuos concretos. Hablar de derechos colectivos es utilizar un lenguaje figurado, aplicable a otras cosas distintas a los derechos humanos” (2004: 216).

“exigencia de que el criterio se aplique a todas las situaciones cuyas propiedades sean semejantes a las que el propio criterio establece como relevantes” (1992: 99). Por su parte, la universalidad de los sujetos titulares significa que los derechos pertenecen “a toda persona sin excepción, de modo que la cualidad *ser humano* sería condición necesaria y suficiente para gozar del derecho” (Prieto Sanchís 1990: 80)²⁵⁹. La distinción es importante porque no todos los autores postulan ambas tesis. En concreto, Ferrajoli se inclina por la segunda, pero rechaza la primera, por anti-liberal: “la adhesión moral y política a los valores de Occidente o de la Constitución” constituye “una pretensión abiertamente iliberal porque es contraria al respeto de la libertad interior de las personas” (2008: 4). En opinión del jurista italiano, ni nuestros valores son compartidos por todos (dentro o fuera de nuestra cultura) ni pueden ser considerados como algo objetivo o natural²⁶⁰. También Gewirth se refiere a la universalidad de los titulares como rasgo definitorio esencial de los derechos humanos, que los distingue de otros derechos morales: “para que existan los derechos humanos debe haber criterios o principios morales válidos que justifiquen que todos los seres humanos, en cuanto tales, tienen esos derechos y, por tanto, también sus deberes correlativos. Los derechos humanos son derechos o títulos que pertenecen a toda persona; de este modo, son derechos morales universales. Por supuesto que puede haber también otros derechos morales, pero sólo son derechos humanos aquellos que moralmente deben ser distribuidos entre todos los seres humanos” (1979: 1144).

El rasgo de universalidad ha sido rebatido desde diferentes posiciones teóricas. En concreto, Pérez Luño distingue tres planos distintos desde los que se vierten las críticas: en el plano filosófico, tanto el posmodernismo como las teorías comunitaristas impugnan el rasgo de universalidad, particularmente en su primera acepción

²⁵⁹ Algunos autores se refieren también a la universalidad de los sujetos obligados por los derechos humanos, esto es, de los destinatarios de los deberes correlativos, hablándose así de derechos *erga omnes*: los titulares ostentarían, así, sus derechos tanto frente al Estado como frente a los particulares. Ello exigiría, como ha señalado Prieto Sanchís, “atribuir a todas las personas una especie de obligación general positiva de colaborar en la satisfacción de los derechos que exigen algo más que la mera abstención” (1990: 82), lo que, en último término, equivaldría a reconocer un deber de “solidaridad universal que justificaría la imposición de prestaciones positivas generales” (1990: 83). Sin embargo, y como él mismo reconoce, hasta el momento presente, y salvo tasadas excepciones como la omisión del deber de socorro, el conjunto de la humanidad no aparece obligada directamente “a realizar aquellas acciones o prestaciones que conllevan los derechos fundamentales cuya satisfacción se concreta en un dar o en un hacer”. (...) Jurídicamente no existe un deber de solidaridad universal (1990: 83).

²⁶⁰ Cuando se impugna el carácter de derecho humano de la autodeterminación sobre la base de su no universalidad, se alude a la segunda acepción de este rasgo (universalidad de los titulares), por lo que, a menos que se diga otra cosa, cuando hablemos de universalidad a partir de ahora nos referiremos a la de los titulares de los derechos exclusivamente.

(universalidad del punto de vista); desde un plano político, el relativismo cultural rechaza tanto el universalismo de las normas morales como la posibilidad de justificación racional de las mismas; finalmente, desde una perspectiva jurídica, se ha señalado que no todos los ordenamientos jurídicos recogen el mismo catálogo de derechos humanos, existiendo divergencias incluso entre los Estados de Derecho. En este sentido, decía Laporta: “si admitimos el rasgo de universalidad tenemos que sacar los derechos humanos fuera del ámbito del sistema jurídico positivo (...) porque la condición de sujeto de un sistema jurídico excluye la noción de universalidad” (1987: 32-33). En resumen, podría decirse que “mientras para la crítica filosófica la universalidad es impugnada por su carácter ideal y abstracto; para la crítica política se la reputa nociva, porque intenta allanar y desconocer las diferentes tradiciones políticas de las distintas culturas; en tanto que, desde la crítica jurídica se insistirá en que la universalidad es imposible, al no existir un marco económico-social que permitiera satisfacer plenamente todos los derechos humanos a escala planetaria” (Pérez Luño 1998a: 102).

El carácter *absoluto* de los derechos humanos significa que constituyen las exigencias morales más fuertes dentro del sistema jurídico, por lo que en caso de conflicto con cualquier otro derecho, norma o interés prevalecen los derechos humanos. Semejante fuerza deriva del bien que tratan de proteger (Laporta 1987: 37). Los problemas, no obstante, acechan constantemente al concepto de supremacía. En primer lugar, se dice, ¿qué ocurre cuando la colisión se da entre dos derechos humanos? Está claro que ambos no pueden prevalecer al mismo tiempo, por lo que uno de ellos dejaría de ser absoluto. Pero además, la realidad desmiente el carácter supremo de los derechos humanos, puesto que los ordenamientos jurídicos positivos les reconocen límites: en el caso de la Constitución española, el orden público modula la libertad ideológica y religiosa (artículo 16), la función social restringe los derechos de propiedad privada y herencia (artículo 33.2) y los miembros de las Fuerzas Armadas no pueden ejercer el derecho de sindicación (artículo 28.1). Según ha explicado Prieto Sanchís, estos límites “no vienen dados únicamente por la necesidad de conjugar el ejercicio de los distintos derechos, sino por la voluntad constitucional de preservar determinados bienes o intereses que se consideran valiosos, pero que no son derechos fundamentales” (1990: 85). Más aún, “que no existen derechos ilimitados se ha convertido casi en una cláusula

de estilo en la jurisprudencia de todos los tribunales competentes en materia de derechos humanos”, incluido el Tribunal Constitucional español (1990: 86).

Para tratar de proteger su incondicionalidad, Laporta propone el concepto de “derecho humano *prima facie*”, esto es, una “exigencia moral que en términos generales es vinculante, desplaza a otras exigencias morales y sólo excepcionalmente tiene que plegarse ante demandas morales muy específicas y delimitadas” (1987: 40). Y continúa: “las excepciones que, en caso de conflicto, determinan el desplazamiento de los derechos humanos (...) son los propios derechos humanos” (1987: 41). Sin embargo, esta propuesta no soluciona el problema de la limitación de los derechos humanos por razones de la moral vigente, el orden público y el bien común.

Bobbio entiende que presentan un valor absoluto aquellos derechos fundamentales que no entran en concurrencia con otros derechos también fundamentales, situación que se produce en muy raras ocasiones. En concreto, sólo señala como absolutos el derecho a no ser sometido a esclavitud y el derecho a no ser torturado (1991d: 79). Aún así, la opinión no es unánimemente compartida por los juristas; en concreto, comienzan a escucharse voces autorizadas que reclaman la legalización de la tortura en determinados supuestos, como el de la bomba de relojería (*ticking bomb scenario*²⁶¹).

Finalmente, cuando se habla de la *inalienabilidad* de los derechos humanos se alude a la imposibilidad de que sus titulares renuncien a los mismos. Y es que, según ha apuntado Laporta, “los derechos humanos se le adscriben al individuo al margen de su consentimiento, o contra él, y se le inmuniza moralmente incluso frente a su propia

²⁶¹ Se podría decir que, a lo largo del siglo XX se consolidó la creencia, en sentido orteguiano, en el carácter absoluto de la prohibición de la tortura. Sin embargo, tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 la creencia anterior comenzó a quebrarse. Así, algunos autores reclaman la necesidad de legalizar la tortura en determinados supuestos, particularmente en las denominadas situaciones de *ticking bomb*: ha sido colocada una bomba de relojería en un lugar demasiado amplio como para proceder a la evacuación de todas las personas que se encuentren en las inmediaciones o para rastrear el explosivo antes de que estalle, pero las fuerzas de seguridad del Estado han detenido a uno de los terroristas de la banda que ha puesto el artefacto. El dilema que se plantea es el siguiente: ¿se le tortura para averiguar la ubicación exacta de la bomba o se respeta su derecho a la integridad física y moral dejando que mueran víctimas inocentes?

Las razones que suelen esgrimirse a favor de la legalización de la tortura en estos casos oscilan entre el argumento utilitarista de que *el fin justifica los medios*, la apelación a la razón de Estado o el recurso a la teoría de Jakobs (2006), que autoexcluye al terrorista de los beneficios de la ciudadanía y le aplica medidas de excepción –Derecho Penal del Enemigo–.

En sentido contrario se muestran quienes apelan al argumento de la pendiente resbaladiza, mostrando los peligros que entraña el establecer excepciones puntuales que acaban consolidándose y ampliándose, así como las trampas que encierra en su seno el supuesto de *ticking bomb*, verdadera hipótesis de laboratorio que apenas podría darse en la realidad.

voluntad” (1987: 44). Ello parece contradecir la tradición teórica liberal que se halla en la base de la doctrina de los derechos humanos, aspecto que ha sido señalado, entre otros, por Ferrajoli (2008). Laporta intenta salvar la compatibilidad de unos derechos humanos entendidos como derechos inalienables y el liberalismo diciendo que “la libertad atañe al ejercicio de los derechos, pero no a su titularidad que es, en todo caso, impuesta al individuo” (1987: 44); no obstante, incluso esta concepción parece excesivamente paternalista desde una óptica liberal. Algunos especialistas distinguen entre titularidad y ejercicio de un derecho, lo que les conduce a postular que es posible renunciar al ejercicio de un derecho sin por ello abdicar de su titularidad. Este argumento, sin embargo, no valdría para el derecho a la vida, puesto que vivir constituye la condición necesaria para ejercer la titularidad de cualquier derecho, incluido él mismo²⁶². Ramos Pascua, para suavizar el problema, apunta que “no es que no se pueda renunciar” a los derechos humanos, “sino que no se debe, que existe un deber moral de no hacerlo” (2007a: 75).

Por consiguiente, los derechos humanos son derechos morales que aspiran a ser reconocidos por un ordenamiento jurídico positivo. Su defensa y positivación se fundamentan en la importancia esencial de los valores, fines, intereses o necesidades a los que responden, en el marco de una determinada teoría moral. Debido a esa relevancia moral, se suelen caracterizar con tres notas distintivas –universalidad, supremacía e inalienabilidad–, no exentas de problemas teóricos, que han dado lugar a numerosas críticas. En cualquier caso, y pese a que resulte habitual agrupar los derechos humanos en tres generaciones sucesivas, lo cierto es que si algún valor debe atribuirse a dicha categorización es meramente heurístico y sistemático, pero ello no significa que existan diferencias ontológicas entre los derechos de unas y otras generaciones. Concretamente, debe señalarse que tanto los derechos sociales como los de la denominada tercera generación²⁶³, en la medida en que sean reconocidos en tratados

²⁶² La irrenunciabilidad al derecho a la vida nos podría conducir también a pensar que, más que un derecho, lo que existe es un deber de vivir.

²⁶³ Pisarello, por ejemplo, rechaza la distinción generacional porque, entre otros inconvenientes, tiende a “presentar una universalización abstracta de los” derechos, “ignorando o minimizando las jerarquías existentes, tanto en la relación entre naciones, como entre diferentes grupos étnicos. Una lectura más realista, en cambio, debería comenzar por constatar cómo a partir de la construcción de los estados modernos, el reverso del reconocimiento de derechos para ciertos grupos sociales ha sido el despojo de otros” (2007: 31). En su opinión, y en el particular contexto de la expansión colonial europea, momento en el que “este violento proceso de expropiación” resultó más intenso, “el reclamo de derechos sociales en las periferias se planteó al mismo tiempo como el reclamo de la autodeterminación política” (2007: 31), con lo que se llegan a confundir en el tiempo la segunda y la tercera generación de derechos.

internacionales e, incluso, en constituciones estatales, “son tan fundamentales como los derechos civiles y políticos y gozan (...) de mecanismos potencialmente equivalentes de tutela, incluidos los de tipo jurisdiccional” (Pisarello 2007: 79-80). A falta de ese reconocimiento jurídico, serán derechos humanos con vocación de resultar positivizados.

5.2 La autodeterminación de los pueblos, ¿puede considerarse un derecho humano?

Una vez que hemos esbozado un concepto, siquiera aproximado, de derechos humanos, trataremos de determinar si la autodeterminación –que, como ya se ha explicado, es un derecho por encontrarse positivizado a nivel internacional²⁶⁴– merece el calificativo de derecho humano o, en cambio, se trata de un derecho subjetivo de otro tipo.

Quisiéramos establecer una precisión preliminar. Como ya se dijo en el capítulo 1, la intención de estas páginas es determinar si existen razones suficientes para proceder a la constitucionalización del derecho de autodeterminación de los pueblos en el seno de Estados democráticos y, particularmente, en España. No se nos escapa la utilidad que presenta el lenguaje de los derechos para otorgar fuerza y legitimidad a las reivindicaciones de las minorías nacionales, por lo que *a priori* pudiera parecer muy conveniente la configuración de la autodeterminación como un derecho humano. Aún así, creemos que la justificación más sólida del derecho de autodeterminación radicaría en su conexión con los principios de democracia y libertad –extremo que trataremos de

²⁶⁴ Hay que precisar que, excepcionalmente, algunos ordenamientos jurídicos estatales han procedido al reconocimiento del derecho de autodeterminación. En el pasado, el primer principio introductorio de la Constitución de la República Federal Socialista de Yugoslavia de 1974 y el artículo 72 de la Constitución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas de 1977 reconocían el derecho de separación de las repúblicas federadas; igualmente, la Constitución de Benin de 1979 consagraba el derecho de autodeterminación de sus nacionalidades. En la actualidad, el artículo 113 de la Constitución de Saint Kitts y Nevis de 1983 consagra la posibilidad de secesión de Nevis, mientras que el artículo 39.1 de la Constitución de Etiopía de 1994 concede el derecho de autodeterminación a las naciones, nacionalidades y pueblos existentes en el interior de sus fronteras, haciendo referencia expresa a la capacidad de secesión. Sin embargo, y matizando lo señalado por Martín Cortés (1997: 185), la independencia de Eritrea no supuso la puesta en práctica del derecho de autodeterminación *de acuerdo con* lo establecido en la Constitución etíope, sino que fue la Conferencia sobre Paz y Democracia celebrada en Addis Abeba en 1991 la que “reconoció formalmente el derecho del pueblo eritreo a determinar su futuro político mediante un referéndum” (Andrés 1998: 140), consulta que tuvo lugar en 1993. Eritrea resultó finalmente admitido como nuevo miembro de Naciones Unidas el 28 de mayo de ese mismo año.

averiguar en los capítulos 6 y 7–, siendo indiferente que hablemos de un derecho humano o de otro tipo de derecho.

Hecha esta aclaración, pasemos a responder a la pregunta que nos planteábamos al comienzo: ¿es la autodeterminación un derecho humano? Comenzaremos exponiendo algunas de las razones esgrimidas quienes contestan en sentido negativo a la cuestión, tratando de evaluar si se hallan bien cimentadas o si, por el contrario, cabe un contrarazonamiento que las debilite notablemente.

Quizá la línea argumental que siguen con mayor frecuencia quienes niegan el carácter humano del derecho de autodeterminación sea la que pone el punto de mira en uno de los rasgos típicos de los derechos humanos: la universalidad del sujeto titular. En este sentido, se dice, el derecho de autodeterminación de los pueblos no podría ser considerado un derecho humano en atención a su carácter particular. Habitualmente, la falta de universalidad se relaciona con la titularidad colectiva de este derecho, una razón adicional para negar a la autodeterminación su condición de derecho humano.

Ferrajoli constituye un ejemplo de lo dicho. Junto a la distinción esencial que establece entre derechos fundamentales –universales, indisponibles e inalienables– y derechos patrimoniales –singulares o excluyentes, disponibles y alienables– (2004: 46-48), el jurista italiano entiende que existen otros derechos que no encajan en ninguna de estas categorías, ofreciendo como ejemplo los denominados derechos colectivos o comunitarios (2007a: 765). Entre ellos, cita concretamente la autodeterminación de los pueblos que, si es interpretada como derecho a constituirse en Estado o como derecho a la secesión, resulta autodestructiva desde un punto de vista práctico y, en el plano teórico, impide calificar la autodeterminación como derecho fundamental (1999: 22). Es autodestructiva porque entraña una reducción al absurdo o un ejercicio *ad infinitum* de la autodeterminación: al igual que las muñecas matrioskas, “siempre habrá en la minoría que lleva a cabo la secesión otra minoría que querrá realizarla contra la antigua minoría que se ha convertido en mayoría” (2006: 122). Y ello si puede salvarse el difícil escollo que envuelve la definición del sujeto titular, el pueblo: aun “admitiendo que sepamos qué son un *pueblo* o una *minoría* –y cualquiera que sea lo que entendamos por estas expresiones–, es, de hecho, imposible generalizar este derecho en favor de todos los pueblos, ya que el mismo criterio de identificación de un pueblo será aplicable a las minorías que conviven con él en el mismo territorio y que no podrán gozar del mismo derecho sin contradecir aquel reivindicado por el pueblo mayoritario” (2001: 360).

Desde una perspectiva teórica, el derecho de autodeterminación no es fundamental porque no presenta un carácter universal, es decir, no puede ser reconocido y aplicado a todos los pueblos por igual (2007b: 575).

Con lo dicho hasta aquí podría interpretarse que, en caso de imponer límites al ejercicio del derecho de autodeterminación, concretamente excluyendo la secesión de su contenido, la autodeterminación se configuraría como un derecho fundamental. Se trataría así de un derecho a la “autonomía local en el máximo número de funciones públicas” (1999: 23) y se hallaría “integrada por el derecho a disponer de las propias riquezas y recursos naturales y a no ser *privados de los propios medios de subsistencia*” (2001: 361), incluyendo también la autodeterminación interna, es decir, “la máxima garantía de los derechos políticos y de libertad” (2006: 122). En definitiva, incluiría “un derecho político de autonomía, un derecho económico al goce y explotación de los propios recursos y un derecho social a (...) disfrutar de los medios de subsistencia” (2007b: 645). Pero, entonces, leemos las siguientes palabras: lo dicho acerca del derecho de autodeterminación de los pueblos –que no puede ser un derecho fundamental por no resultar universalizable– “puede extenderse también a todos los derechos de las minorías y, en general, a todos los derechos llamados *colectivos*, sean culturales, políticos o económicos. En la medida en que tales derechos no puedan configurarse (...) como derechos del individuo (...) no son en ningún modo universales ni, por consiguiente (...), fundamentales” (2001: 360). Como se ha visto, y por si la ausencia de universalidad no fuera suficiente y pudiera ser contestada, Ferrajoli añade también el requisito de la individualidad al concepto de derechos fundamentales. Así encontramos definiciones como ésta: los derechos fundamentales son los “que corresponden universalmente a *todos* en cuanto *personas naturales*, en cuanto *ciudadanos*, en cuanto *personas naturales capaces de obrar* o en cuanto *ciudadanos capaces de obrar*” (2007a: 726). Lo cual nos conduce a preguntarnos: en opinión del jurista italiano, ¿la autodeterminación no es un derecho fundamental debido a su falta de universalidad o en razón de su titular colectivo? A nuestro modo de ver, en este punto la teoría de Ferrajoli incurre en ciertas inconsistencias, como ya hemos tenido ocasión de señalar (Payero 2012: 214-215).

Si definimos la universalidad como la cualidad predicable de los derechos atribuidos a “clases enteras de sujetos jurídicos” (2007a: 656), según hace Ferrajoli, y seguimos el concepto de autodeterminación que nos propone el artículo 1º de los Pactos

de Derechos Humanos de 1966, donde se reconoce este derecho a *todos* los pueblos, no vemos por qué el derecho de autodeterminación merezca ser tachado de particularista. El derecho de autodeterminación, tal y como aquí se viene postulando, pertenece a una clase entera de sujetos jurídicos, los pueblos²⁶⁵, por lo que es un derecho universal. Y ello al margen de si entraña o no la independencia del pueblo en cuestión ya que, según fue explicado en capítulos anteriores, no cabe restringir con carácter previo el alcance de la autodeterminación si no se quiere desnaturalizar su significado²⁶⁶. Más aún, para Ferrajoli los Pactos de 1966 no autorizan a entender la autodeterminación como un derecho a dotarse de un Estado (1999: 21), pese a que los mismos se redactaron y aprobaron en el contexto de la descolonización, proceso “que se resolvió con la creación de nuevos Estados independientes” (2006: 120). Sin embargo, de la lectura del artículo 1º de los mismos extraemos una conclusión opuesta a la de Ferrajoli, puesto que –como ya fue explicado– ambos carecen de la cláusula habitual que convierte al principio de integridad territorial de los Estados en un límite absoluto al ejercicio del derecho de autodeterminación. En el fondo, la argumentación de Ferrajoli busca preservar el *statu quo* territorial. Ello se deduce, por ejemplo, de la distinción que propone entre pueblos legitimados para ejercer la autodeterminación y pueblos no habilitados para ello, basada en criterios puramente fácticos: son pueblos del primer tipo aquellos que ya se han autodeterminado, es decir, los que han accedido a la condición estatal, mientras que los pueblos sin Estado no tienen capacidad para autodeterminarse porque, en la práctica, no lo han hecho²⁶⁷. De este modo, las nacionalidades que quieren ejercer la

²⁶⁵ El propio Ferrajoli define el pueblo como un sujeto jurídico (2007b: 573) que carece de personalidad jurídica (2007a: 383), lo cual lo diferencia, por ejemplo, del Estado (2007a: 342). Un sujeto jurídico es “el centro de imputación de actos o situaciones jurídicas” (2007a: 345). La persona jurídica, en cambio, constituye un concepto más restringido, puesto que se refiere a aquel sujeto que, “en virtud de su *status personae* o personalidad, puede ser no simplemente centro de imputación de actos o de situaciones, sino más específicamente, autor de los primeros o titular de las segundas” (2007a: 345).

Una opinión contraria la hallamos, por ejemplo, en Héraud, quien desde los postulados del paradigma subjetivo de configuración nacional, afirma: “incumbe a la propia colectividad declarar su propia existencia; y esta declaración es suficiente para conferirle personalidad jurídica” (1985: 62). A partir del momento en que el pueblo procede a afirmar su existencia, “el ordenamiento jurídico debe reconocerlo, acogerlo y garantizarle los mismos derechos que a los demás pueblos” (1985: 63).

²⁶⁶ En palabras de Villoro, “la autonomía de las comunidades culturales minoritarias que forman parte de un país no implica, necesariamente, su independencia política, no equivale a soberanía estatal, pero sí a la capacidad de elegir libremente su propia situación dentro del Estado. Su elección puede desembocar en una decisión de segregación del Estado, pero también en su integración a la nación, o en la reivindicación de formas de autonomía restringida dentro del mismo Estado; en cualquier caso, esa elección no debe obedecer a ninguna coacción por parte del Estado, pues cada pueblo tiene el derecho fundamental de determinar por sí mismo su propia suerte” (1995: 17-18).

²⁶⁷ En este sentido, resultan sumamente reveladoras las siguientes palabras: un pueblo no es un sujeto jurídico “en el derecho interno, a no ser que tal modalidad venga realmente ejercida como poder

autodeterminación se encuentran ante una ausencia de opciones legales, viéndose abocadas necesariamente al empleo de vías fácticas. La inseguridad jurídica y la amenaza para la paz y la estabilidad internacionales que esta situación entraña no casan bien con las tesis garantistas que Ferrajoli defiende a otros niveles.

Ahora bien, el jurista italiano introduce en la definición de derecho fundamental el requisito de la titularidad individual. Sólo las personas naturales, aquellas que preexisten al derecho (2007a: 346), pueden disfrutar de los derechos fundamentales. El pueblo, en este sentido, sería, en el mejor de los casos, una persona artificial y, en el peor, un sujeto jurídico, pero nunca una persona natural. Así, los derechos de los pueblos, y concretamente el derecho de autodeterminación, no ostentarían la condición de derechos fundamentales. Sin embargo, en ocasiones Ferrajoli configura el derecho de autodeterminación con un tenor individual, reconociéndolo a cada uno de los miembros que componen el pueblo en cuestión²⁶⁸ (1999: 20). Parece que bajo esta perspectiva podría interpretarse la autodeterminación como un derecho fundamental, y ello tanto si implica la independencia del colectivo de que se trate como si no. Aún así, Ferrajoli no extrae semejante conclusión.

De cualquier modo, la concepción de la autodeterminación que aquí venimos postulando concibe este derecho con un carácter colectivo, tanto por su titular, el pueblo, como por su objeto y modo de ejercicio. En ese sentido, y siguiendo la definición de derecho fundamental que propone Ferrajoli, si hubiera que negar esa condición al derecho de autodeterminación, el criterio básico sería su tenor colectivo, mas no su falta de universalidad. Sin embargo, y como luego veremos, no nos parece

constituyente. Pero esto sólo puede decirse a posteriori, es decir, en el momento en que el sistema jurídico viene efectivamente constituido, siendo la efectividad del poder constituyente (...) un indefectible rasgo característico del mismo. Antes de este momento, en relación con el derecho interno que aún no existe sólo podemos hablar de *pueblos* en sentido prejurídico, es decir, como sujetos colectivos que reivindican, con su independencia y liberación, un papel constituyente” (Ferrajoli 2007a: 388).

²⁶⁸ Normalmente, aunque en este sentido la obra de Ferrajoli no resulta muy clara, la titularidad individual del derecho la refiere a la dimensión interna de la autodeterminación, que identifica con la democracia, por un lado, y con la soberanía popular, por otro (1999: 20), mientras que la dimensión externa de este derecho, consistente en la capacidad del pueblo de decidir su estatus internacional, así como de disfrutar de sus recursos y riquezas, presentaría una titularidad colectiva. De esta distinción dual el jurista italiano extrae las mismas conclusiones que la doctrina internacionalista mayoritaria: los pueblos minoritarios integrados en un Estado democrático, al poder ejercer sus miembros los derechos políticos individuales, no se encuentran habilitados para autodeterminarse en sentido externo y a ninguna Constitución estatal podrá reprochársele déficit democrático alguno por no reconocer el derecho de autodeterminación de sus pueblos integrantes, ya que ello resulta materia privativa del Derecho internacional.

disparatado defender la existencia de derechos humanos colectivos, junto a los individuales.

Pérez Luño también rechaza incluir la autodeterminación entre los derechos humanos debido a su titularidad grupal, circunstancia que impide su universalización. A su juicio, el titular de los derechos humanos “será *sólo y siempre* la persona individual” (2001b: 262). Y ello incluso aunque se mantenga una concepción generacional de los derechos humanos, puesto que la misma únicamente autoriza a postular una “sucesiva ampliación de los contextos, supuestos y condiciones que inciden en la titularidad de los derechos humanos, así como de las necesidades en función de las que se reconoce dicha titularidad” (2001b: 262), pero no avala una extensión de los sujetos titulares: el titular de los derechos de tercera generación es el individuo “*interconectado* a redes planetarias de información y comunicación” (2001b: 263). Es probable que en esta concepción pese demasiado el hecho de que, al estudiar la tercera generación de derechos, Pérez Luño se haya ocupado con profusión de los derechos relacionados con la sociedad de la información y los medios informáticos²⁶⁹ y no tanto de otros habitualmente incluidos también en esta categoría, como el derecho a la paz o al disfrute de un medio ambiente sano. Sin embargo, no se olvida del derecho de autodeterminación, puesto que añade a continuación que el reconocimiento internacional de la libre determinación de los pueblos “no equivale (...) a postular unos pretendidos derechos humanos de los pueblos” (2001b: 263). Los pueblos, en su opinión, carecen de derechos humanos (2001b: 264), porque esta noción requiere una titularidad individual de alcance universal (2001b: 260)²⁷⁰.

A nuestro modo de ver, y siguiendo las líneas básicas de la argumentación de Pérez Luño, creemos en la posibilidad de predicar derechos humanos de los pueblos siempre que se cumplan dos condiciones: que todos los pueblos –“las naciones con Estado, las nacionalidades que aspiran a tenerlo, así como cualquier comunidad cultural

²⁶⁹ Vide Pérez Luño 1979; 1987-1988; 1991b; 1992; 1998b; 2000; 2002; 2005; 2007b; 2012a y 2012b, entre otros.

²⁷⁰ No obstante, en otro lugar parece admitir la posibilidad de que existan derechos humanos de los pueblos, al decir: “negar a esas nuevas demandas [las que se reivindican bajo el rótulo de *derechos de la tercera generación*] toda posibilidad de llegar a ser derechos humanos, supondría desconocer el carácter histórico de éstos, así como privar de tutela jurídico-fundamental a algunas de las necesidades más radicalmente sentidas por los hombres y los pueblos de nuestro tiempo” (2006: 34). Se apoya, como puede verse, en una concepción generacional de los derechos para justificar que los derechos humanos se amplíen hasta incluir a los pueblos entre sus titulares, argumento que luego desarrollaremos con mayor detalle y que, en otros trabajos (2001b), rechaza expresamente.

que se reconozca como un pueblo unitario y elija mantener su identidad, aunque sea minoritaria dentro de un país” (Villoro 1995: 17)– sean titulares de tales derechos, tal y como reza el artículo 1º de ambos Pactos de 1966, y que cualquier individuo que lo desee pueda integrarse en, o separarse, de ese colectivo²⁷¹, lo que se lograría manteniendo una definición subjetiva de pueblo –que es la que se patrocina en estas páginas–. Mediante el primer requisito se daría cumplimiento a la universalidad²⁷², mientras que gracias al segundo se haría efectiva la autonomía individual, la cual, en múltiples ocasiones y debido a nuestra condición de “individuos contextuales” (Tamir 1993a: 33), necesita del concurso de la autonomía de los colectivos en los que nos integramos.

Núñez Ladevéze niega igualmente que los derechos de los pueblos sean derechos humanos debido a su falta de universalidad y a su titularidad colectiva. Pero la argumentación difiere ligeramente de la ofrecida por los autores anteriores. Así, asegura que “el derecho a mantener la diferencia del pueblo dentro de un Estado democrático no puede confundirse con una especie de derecho humano a preservar la identidad de ese pueblo como si se tratara de una *subespecie natural que hubiera que preservar*. La razón estriba en que el derecho humano ha de ser universal y la preservación del grupo sólo afecta al grupo, el cual, por definición, no es universal, sino particular” (2003: 150)²⁷³. No compartimos este punto, puesto que, aunque no sea directamente afectado, un individuo perteneciente a otro pueblo puede tener un interés –y, de hecho, debiera tenerlo– en que los miembros de otros pueblos gocen de autonomía colectiva, máxime si se trata de pueblos situados en el seno del mismo Estado al que ese sujeto pertenezca. Por ejemplo, un ciudadano español residente en Valladolid debiera tener interés en que

²⁷¹ Una opinión contraria la hallamos en Núñez Ladevéze, para quien en el supuesto de que existiesen derechos universales de los pueblos “serían incompatibles con el derecho de todo individuo a separarse de su pueblo” (2003: 155), lo que le lleva a concluir que el derecho a la diferencia comunitaria no es un derecho humano universal.

²⁷² Incluso un autor tan radicalmente contrario a la idea de reconocer derechos humanos colectivos, como es Núñez Ladevéze, nos da la razón en este punto: “hay derechos universalmente aplicables a las comunidades culturales de convivencia (...) si son aplicables simultáneamente a todos los pueblos, pero no puede haberlos de un pueblo particular porque entonces no sería universal” (2003: 154-155).

²⁷³ Una variante de este argumento puede leerse en Anaya, para quien la autodeterminación es, en principio, un derecho universal (1996: 81), excepto si se entiende en un sentido compensatorio por la ausencia de otros derechos (*remedial right*), lo que ocurre, por ejemplo, en los supuestos de descolonización. En esos casos, las medidas desarrolladas por la comunidad internacional “sólo benefician a los grupos que han sufrido una violación del derecho de autodeterminación en sus aspectos sustanciales” (1996: 80). Pese a que compartimos su rechazo de la aplicación del derecho de autodeterminación sólo en contextos coloniales, no nos parece que el argumento más contundente para respaldar esta postura sea el que apela a la falta de universalidad de sus titulares.

su Estado fuera lo más democrático posible, por lo que le gustará que se reconozca el derecho de autodeterminación de todos los pueblos integrados en la misma estructura estatal, a pesar de que él pertenezca a un pueblo que ya se ha autodeterminado. O saliéndonos del caso que nos ocupa, aunque ese ciudadano fuera heterosexual, debiera tener interés en que se amparasen los derechos de los homosexuales, incluido su capacidad para contraer matrimonio y adoptar, porque ello significará vivir en una sociedad que disfruta de un mayor grado de tolerancia y libertad. En palabras de Pisarello, “si bien una de las funciones esenciales de los derechos sociales [extiéndase a cualquier derecho, bajo la premisa de que se trata de garantías jurídicas que defienden a los más débiles] es tutelar a grupos vulnerables (...), ello no quiere decir que los bienes y necesidades que protegen no sean de interés potencial de (...) todas las personas” (2007: 75).

Pero aún continúa Núñez Ladevéze: “la universalidad del derecho sólo puede extenderse a aquellos aspectos que afectan a la universalidad de la persona humana, a aquello que ha de ser exigible de todo ser humano por el mero hecho de serlo. Eso significa que si los derechos humanos son universales han de ser predicables de todos los individuos y sólo de los individuos” (2003: 150): “no existen derechos humanos de los pueblos que no sean derechos humanos de cada uno de quienes los componen” (2003: 152). Esta exigencia de individualidad va acompañada de una concepción atomista de la vida social, puesto que a juicio de este autor “los hábitos culturales y los rasgos sociales aprendidos en una comunidad de convivencia (...) identifican a los individuos en lo mudable, modificable, permeable, relativo, pasajero, etcétera, pero no los hace personas aunque les suministre fuentes y motivos en los que prenda su fungible identidad social y su variable identidad moral” (2003: 152). Sin embargo, y en línea con una concepción contextualizada del individuo, parece que “somos las personas que somos de acuerdo con los marcos y contextos sociales en los que llegamos a ser tales personas” (MacCormick 1994: 66), por lo que “si los individuos autónomos requieren el contexto de alguna clase social que los capacite para la libertad, entonces la autonomía colectiva de la sociedad misma (autodeterminación) parece una parte del contexto necesario” (1994: 67). De ese modo, “el respeto a la autonomía de las personas incluye el de las comunidades culturales a las que pertenecen” (Villoro 1995: 16-17): “sin derecho de autodeterminación para el pueblo no puede haber plena libertad para las personas que lo forman” (De Obieta 1985: 89). Ello conduce a Villoro a asegurar que

“el *derecho de los pueblos* (...) puede contarse entre los derechos humanos fundamentales en la medida en que el *pueblo* sea una condición para la autonomía de la persona” (1995: 17).

Núñez Ladevéze, en cambio, y pese a no negar la legitimidad moral y política de la reivindicación autodeterminista (2003: 151), la equipara a la pretensión opuesta – oponerse al ejercicio de la autodeterminación–. Comienza negando que la autodeterminación sea un derecho y lo califica de principio político, ya que “de la hipotética identidad de un pueblo no se deriva un derecho a la soberanía frente a un Estado del que forma parte” (2003: 152); a continuación, y como “no se puede doctrinalmente suponer” que la autodeterminación sea anterior o superior a su prohibición ni “que sea menos lícito moralmente oponerse políticamente a esa pretensión autodeterminante que contribuir a ella” (2003: 151), parece lógico concluir que el principio de autodeterminación quede “subordinado a y no pueda lógicamente anteponerse a ni compararse con los derechos humanos” (2003: 152). Que la autodeterminación es un derecho y no un mero principio político ya fue explicado suficientemente en el capítulo 2, por lo que no volveremos aquí a reiterar lo ya enunciado. Quisiéramos, sin embargo, refutar la equiparación entre reivindicar el ejercicio de un derecho –sea humano o no– y oponerse a que otros lo ejerzan. Quienes se sitúan en el segundo grupo, para el caso concreto de la autodeterminación, suelen esgrimir en defensa de su postura el principio de integridad territorial de los Estados ya consagrados –ese sí que es un principio y no un derecho humano²⁷⁴–, mostrándose partidarios de conservar las fronteras tal y como la historia las ha dibujado. En lógica democrática –y aunque luego se analizará en mayor detalle (capítulo 6)– pudieran existir buenas razones para que un pueblo que manifieste su voluntad de trastocar esas fronteras lo haga, alterando el *dictum* histórico. Pero lo que nos parece discutible es la siguiente afirmación: “la oposición política en un Estado-nación a que un pueblo (...) ejerza un derecho hipotético, como el de autodeterminación, en nada atenta a la dignidad de las personas que lo constituyen, ni a su cultura ni a su lengua (y menos a la dignidad del grupo, suponiendo que esa expresión tenga un sentido distinto del de la dignidad de las personas que lo componen)” (Núñez Ladevéze 2003: 143). Si el

²⁷⁴ Además, y como ha señalado Moreno López, “la integridad territorial del Estado (...) protege la entidad estatal hacia fuera, respecto de las conductas de los otros Estados y de las organizaciones internacionales, pero no hacia dentro, respecto de las aspiraciones de los pueblos que en él se integran” (1977: 215).

individuo aprende a ser libre en una sociedad de ese tipo, “la autodeterminación es (...) una parte vital de cualquier concepción aceptable de la libertad como autonomía” (MacCormick 1994: 68). Por tanto, la negación de esa autodeterminación repercute negativamente en la libertad individual. Igualmente, y como han señalado Margalit y Raz, no sólo nuestra identidad depende de la pertenencia a una nación, sino que la consideración que la misma merezca resultará decisiva para el desarrollo de nuestra dignidad y amor propio (1990: 449).

Adicionalmente, se emplean otros argumentos para negar que la autodeterminación sea un derecho humano. Por ejemplo, Núñez Ladevéze ha tratado de impugnar que la misma reúna los otros dos requisitos que, junto a la universalidad, resultan antonomásticos de los derechos humanos: la supremacía y la inalienabilidad. Así, asegura que “los llamados *derechos de los pueblos* son, en conjunto, un derecho renunciable y, en el caso concreto de la autodeterminación, compatible con su contrario, con el derecho a impedir ese pronunciamiento por parte de quienes no compartan esa pretensión cuando implícita o expresamente contenga una voluntad secesionista, cosa que no ocurre con los derechos humanos” (2003: 139). Con respecto al carácter no absoluto de la autodeterminación, dirá: “no hay identidades culturales, étnicas, lingüísticas, religiosas, absolutas e incondicionales, y no hay, por tanto, derechos absolutos o incondicionales a preservar o mantener una identidad cuando, por definición, ésta es relativa” (2003: 149). Al explicar estos dos rasgos de los derechos humanos, ya fueron señaladas las críticas más frecuentes de las que resultaban acreedores, por lo que aquí simplemente añadiremos que una concepción matizada de ambos caracteres conduce a negar cualquier fuerza deslegitimadora a los argumentos de Núñez Ladevéze basados en los mismos²⁷⁵. De cualquier manera, los problemas que

²⁷⁵ Jáuregui, por ejemplo, apunta que, como posible solución al conflicto entre el derecho de autodeterminación de dos pueblos que reclaman el mismo territorio, habría que “tener en cuenta la relación recíproca existente entre el principio de la igualdad de derechos y de la libre determinación y los otros principios de derecho internacional referentes a las relaciones de amistad y cooperación entre los Estados (...): el cumplimiento de buena fe de las obligaciones internacionales, el principio de la cooperación internacional, la igualdad soberana, el principio de no intervención, el no recurso al uso de la fuerza, el mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales, el respeto a los derechos humanos, etcétera” (1997: 103).

Con respecto a la colisión entre el derecho de autodeterminación y los derechos individuales, Crawford afirma que se trata de derechos concurrentes. Ello implica que en cada circunstancia se establecerán prioridades y, en atención a las mismas, se destinarán recursos limitados a satisfacer el derecho que se estime en mayor peligro o que revista una importancia superior en la coyuntura dada. No obstante, priorizar un derecho sobre el otro en un supuesto determinado no significa que se nieguen o contradigan los otros derechos (1988b: 167).

plantean los derechos colectivos a este respecto no difieren de los que surgen cuando se trata de derechos individuales.

Otra razón argüida en contra de la inclusión de la autodeterminación entre los derechos humanos apunta al carácter difuso –no ya colectivo– de su titular. Así, Pérez Luño admitía la posibilidad de que “el orden jurídico de los sistemas democráticos equiparase a las personas jurídicas con las personas individuales, a efectos de la tutela de determinados derechos fundamentales²⁷⁶, 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 jurídica a entes indeterminados, imprecisos o difusos” (2001b: 265). En sentido similar se mostraba Ferrajoli cuando distinguía entre pueblo y Estado, atribuyendo personalidad jurídica sólo al segundo debido a la ausencia de un “acto constitutivo que instituya (...) un pueblo”, así como de un “acto de inscripción o suscripción que determine la pertenencia a ellos de un ser humano” (2007a: 385). Y continúa: “una vez que se han constituido y formalizado jurídicamente, estos sujetos (...) tienen la identidad empírica determinada por el derecho positivo” (2007a: 385). Un razonamiento de este tipo conduce habitualmente a distinguir entre pueblos titulares de la autodeterminación –frecuentemente, sólo los Estados– y pueblos excluidos de dicha titularidad sobre la base de criterios puramente fácticos: un pueblo que accede a la condición estatal se formaliza jurídicamente otorgándose una Constitución, con lo que pierde su carácter difuso y, como ya lo ha ejercido, se le reconoce el derecho a la autodeterminación. Las razones que nos mueven a rechazar esta línea argumentativa ya han sido esbozadas anteriormente, por lo que nos remitimos a lo dicho en aquel momento.

Por último, quisiéramos detenernos brevemente en la siguiente afirmación de Pérez Luño: “postular unos derechos colectivos de los pueblos conduce a asumir en forma explícita o implícita el paradigma de la *comunidad (Gemeinschaft)*, es decir, la idea de que las colectividades son como un organismo vivo, dotadas de una voluntad

²⁷⁶ Nótese que el criterio que emplea Pérez Luño en esta obra para diferenciar los derechos humanos de los derechos fundamentales consiste en si han sido o no reconocidos por el ordenamiento jurídico: en caso afirmativo, hablaremos de derechos fundamentales y, en caso negativo, de derechos humanos (2001b: 264). En otros trabajos, la distinción orbita en torno al ordenamiento jurídico que procede al reconocimiento, el internacional (derechos humanos) o el estatal (derechos fundamentales).

propia [recuérdese que Pérez Luño es partidario de la tesis de la voluntad, frente a la del interés], que se impone a los individuos integrados en ellas a través de vínculos que conforman un *status* predeterminado y rígido” (2001b: 265). Como último recurso, este autor apela al argumento de los peligros que los grupos y sus derechos entrañan para el individuo –tesis del riesgo (Hirschman 1991)–. Algo parecido deja traslucir Ferrajoli cuando liga autodeterminación y limpieza étnica²⁷⁷, o Núñez Ladevéze al relacionar autodeterminación y violencia²⁷⁸. Pese a que ya fue explicado con detenimiento, nos gustaría reiterar que el nacionalismo presenta una tipología variada, pudiendo hallarse un nacionalismo liberal o político que no incurre en el paradigma de la comunidad (rechaza el organicismo y el esencialismo), sino que recurre a la voluntad de pertenencia de los miembros para definir el grupo nacional. Además, sería deseable –en esto coincidimos con Preciado Domènech–, no “confundir los derechos con el abuso de los mismos para, acto seguido, terminar prohibiéndolos. Ello conduce al absurdo de que, como todo derecho es susceptible de un uso abusivo, todo derecho debe ser prohibido, cultura propia de los regímenes autoritarios” (2013).

Antes de finalizar, y recapitulando un par de ideas que fueron expuestas en páginas anteriores, creemos que no resulta descabellado hablar de un derecho humano a la autodeterminación de los pueblos –y, en general, de derechos humanos colectivos– sobre la base de dos argumentos: la concepción generacional de los derechos humanos y la teoría garantista del Derecho. Desde un punto de vista generacional, puede entenderse que, a medida que varían los contextos, surgen nuevos derechos en respuesta a las nuevas necesidades creadas. Si en un primer momento, los derechos eran estrictamente individuales y buscaban proteger un ámbito de libertad de las personas en el que los poderes públicos no interviniesen, con el tiempo se empezaron a reclamar derechos que

²⁷⁷ “En los años siguientes a la segunda guerra mundial”, dice Ferrajoli, “la autodeterminación producida por la descolonización ha estado, de hecho, subordinada a la geografía colonial. En África y Asia, los nuevos Estados nacidos de la autodeterminación han terminado, la mayoría de las veces, por reproducir las viejas divisiones coloniales. Y la idea de rediseñar los límites de esta geografía política estableciendo, en nombre de la autodeterminación, estados nacionales correspondientes a los respectivos pueblos, está resolviéndose, como muestra la tragedia de la ex Yugoslavia, en la construcción todavía más nefasta de estados étnicos o tribales, basados en la exaltación de las identidades nacionales y en la recíproca intolerancia, hasta alcanzar incluso las formas atroces de la *limpieza étnica*” (2001: 359-360).

²⁷⁸ “Los hay interesados, en nombre de un romanticismo étnico, cultural o religioso, y algunos más se añaden en nombre de una praxis revolucionaria, nacionalista y prospectiva, en promover la idea de que hay una suerte de derecho humano consistente en reivindicar que el mantenimiento de la diferencia por medios políticos o la adquisición de la independencia por medios violentos son procedimientos lícitos basados en un derecho humano de los pueblos a preservar su identidad o a hacerla valer mediante la autodeterminación política frente a quienes ponen obstáculos a esas pretensiones” (Núñez Ladevéze 2003: 138).

atendiesen al marco social de su ejercicio y a las condiciones materiales de los titulares, exigiendo, así, la implicación del Estado, y, por lo mismo, podría entenderse que la coyuntura actual exige una ampliación de la titularidad de los derechos que abra la puerta al reconocimiento de unos derechos humanos colectivos. Partiendo de la base de que “los derechos fundamentales están ligados a aquellos valores, necesidades e intereses que hacen que un ser humano pueda actuar como un agente moral (...), de tal forma que el reconocimiento de derechos tiene que ver (...) con nuestra capacidad de actuar legítimamente, y las restricciones de derechos o sus limitaciones erosionan dicha capacidad y –por tanto– limitan nuestra autonomía” (Añón 2002: 31), cabe concluir que el ser humano actúa como agente moral, en un contexto social determinado, por lo que para que pueda ser autónomo necesita que el marco en el que se inserta también lo sea. Y esa autonomía contextual se puede garantizar a través del reconocimiento del derecho de autodeterminación de los pueblos.

Por lo que se refiere a la teoría garantista del Derecho, tomaremos como paradigma la de Luigi Ferrajoli, quien entiende que los derechos fundamentales son instrumentos jurídicos en defensa del más débil que buscan protegerle frente a la actuación de los poderes salvajes²⁷⁹, tanto públicos como privados, mediante la imposición de límites legales. Los indefensos son, para el jurista italiano, los individuos y las minorías carentes de poder (1997: 860), entre las que cabría incluir a los pueblos sin Estado. Distingue cuatro tipos de poderes salvajes: los poderes privados ilegales o criminales, como la mafia o las organizaciones terroristas, los poderes públicos ilegales, tales como los servicios secretos que violan la ley o las redes de corrupción estatales, los poderes privados extralegales, entre los que destacan los mercados omnipotentes, y los poderes públicos extralegales, donde pueden señalarse la burocracia y, de especial relieve para nuestro estudio, la ineffectividad del Derecho internacional en las relaciones interestatales (2000b: 126-130). La falta de eficacia de las normas internacionales afecta a los sujetos de este ordenamiento –Estados, pueblos, minorías– en sus relaciones mutuas. Como ha señalado Ferrajoli, los poderes públicos extralegales “no toleran la regulación, sea legislativa o constitucional” (2000b: 131), y su existencia responde a la

²⁷⁹ En este sentido, y como ha subrayado Ramos Pascua, la mayor debilidad de la crítica de Marx a los derechos humanos reside en “su miopía frente al enorme potencial emancipador” que los mismos encierran: “quizá cegado por su antipatía hacia el humanitarismo iluso y hacia todo tipo de ensoñaciones idealistas capaces de adormecer a la clase obrera apartándola de la lucha frontal contra la burguesía, no quiso ver la proyección histórica de liberación, conciliación y justicia social que cabía esperar de la idea de los derechos humanos” (2008: 878), y que se refleja en la concepción de los mismos como instrumentos de garantía en defensa del más débil.

ausencia de garantías primarias o sustanciales (2000b: 133). El derecho de autodeterminación de los pueblos, positivizado internacionalmente en los Pactos de derechos humanos de 1966 –sobre los que se proyecta el garantismo, tal y como ha reconocido el mismo Ferrajoli (1992: 68)–, carece de efectivas garantías primarias que aseguren su cumplimiento²⁸⁰, por lo que su violación deviene inocua, constituyendo así un buen ejemplo que ilustra la relación que se establece entre garantismo jurídico y empoderamiento de las minorías²⁸¹.

²⁸⁰ Pisarello, en línea con su concepción de las garantías de los derechos, entre las que sitúa en un lugar central las garantías sociales, subraya el papel esencial que desempeña la participación de los ciudadanos en la protección de los derechos fundamentales: “la retórica de los derechos como *triumfo frente a las mayorías*, popularizada por Dworkin y recogida por Ferrajoli (...), puede (...) operar como un arma efectiva de los más débiles contra los más poderosos. Sin embargo, de no activar e involucrar a esferas sociales más amplias, que incluyan y vayan más allá de los directamente afectados, sólo podría dar lugar a victorias pírricas, fácilmente reversibles ante el más ligero cambio de humor institucional (...). Y es que sólo un amplio proceso deliberativo impulsado desde abajo, con la presencia de los propios colectivos interesados, podría propiciar un esquema de derechos fundamentales no sólo *para los sin derechos sino con los sin derechos*. Es decir, no meras concesiones tecnocráticas, paternalistas, y por lo tanto revocables, que conciban a los destinatarios de los derechos antes como objetos que como sujetos de las políticas públicas, sino apropiaciones plurales y auto-conscientes de la defensa e interpretación de los derechos fundamentales por parte de los potenciales afectados” (2001b: 9).

²⁸¹ No obstante, y como ya fue señalado en otro trabajo (Payero 2012), consideramos que la concepción *ferrajoliana* del derecho de autodeterminación de los pueblos, algunos de cuyos aspectos han quedado esbozados en estas páginas, contradice sus tesis garantistas, entendidas en cualquiera de las tres acepciones empleadas por Ferrajoli: como un modelo normativo de derecho, como una teoría jurídica iuspositivista o como una filosofía política (1997: 851-853).

II. ANÁLISIS DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

6. DEMOCRACIA Y AUTODETERMINACIÓN

No habiendo nada que esperar de una vida después de la muerte, ni de un Dios benévolo y atento, el hombre se encuentra en libertad de obrar y pensar en *este* mundo.

Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*

Cuando nació la generación a la que pertenezco, encontré al mundo desprovisto de apoyos (...). El trabajo destructivo de las generaciones anteriores había hecho que el mundo para el que nacimos no tuviese seguridad en el orden religioso, apoyo que ofrecernos en el orden moral, tranquilidad que darnos en el orden político. Nacimos ya en plena angustia metafísica, en plena angustia moral, en pleno desasosiego político (...). Ebrias de algo dudoso, a lo que llamaron “positividad”, esas generaciones criticaron toda la moral, escudriñaron todas las reglas de vida, y de tal choque de doctrinas sólo quedó la seguridad de ninguna, y el dolor de no existir esa seguridad.

Fernando Pessoa, *Libro del desasosiego*

Cuando se debate acerca del derecho de autodeterminación de los pueblos, resulta muy frecuente invocar el argumento democrático con el objetivo de reforzar la propia posición. Y es que si la democracia representa el régimen de gobierno en el que el poder reside en el *demos*, la disputa autodeterminista orbita en torno a la delimitación de dicho *demos*: de ahí las conexiones evidentes entre ambos conceptos. Lo más sorprendente del asunto, no obstante, es que la búsqueda de legitimación mediante el recurso al argumento democrático guía de igual modo tanto a defensores como a detractores del citado derecho. Los primeros entienden que el derecho de autodeterminación es

consecuencia directa del principio democrático, por lo que resulta obligado para un demócrata ondear la bandera autodeterminista; así, por ejemplo, decía Philpott: “la autodeterminación y la democracia resultan inextricables” (1995: 353). Los segundos, en cambio, opinan que ambas teorías políticas son incompatibles, lo que les conduce a rechazar un principio tan antidemocrático como el de autodeterminación; en este sentido, De Carreras aseguraba que “si existiera [el derecho de autodeterminación] –es decir, si fuera legalmente reconocido– vulneraría el principio democrático” (2013a). La centralidad de este aspecto resulta innegable, puesto que de la respuesta que se ofrezca a semejante cuestión dependerá necesariamente la manera en que se aborde el problema de cuál es la actitud que los Estados democráticos deben adoptar frente a las demandas autodeterministas planteadas en su territorio.

Por tanto, en un primer apartado analizaremos las relaciones que existen entre el principio democrático y el de autodeterminación, pasando a continuación a tratar de establecer la posición que un Estado democrático ha de tomar frente a las reclamaciones de tipo autodeterminista que alguno de los pueblos que alberga en su seno le plantee.

6.1 Relación entre el principio democrático y la autodeterminación

Lo primero que intentaremos dilucidar es si cabe considerar el derecho de autodeterminación consecuencia lógica del principio democrático o si, por el contrario, se trata de dos ideas irreconciliables e, incluso, contradictorias entre sí. Para ello, se vuelve necesario aclarar el sentido de ambos conceptos.

El derecho de autodeterminación de los pueblos consiste en la capacidad que tiene un pueblo de darse el régimen de gobierno que desee, así como de decidir qué relaciones mantendrá con otros pueblos (De Obieta 1985: 76-77). En otras palabras, el derecho de autodeterminación es una manifestación de la autonomía (colectiva) del pueblo en cuestión.

El concepto de autonomía también resulta esencial para definir la democracia, ya que, en palabras de Castoriadis, se trata de un “régimen que intenta realizar, en la medida de lo posible, la autonomía individual y colectiva” (1998e: 237). Etimológicamente, autonomía deriva del griego *autós*, que quiere decir *uno mismo*, y *nomos*, que significa *norma* o *ley*. Es autónomo aquel que se dota de sus propias leyes.

Si hablamos de una sociedad, decir que se da a sí misma su ley “significa aceptar enteramente la idea de que es ella la que crea su propia institución, y que lo hace sin poder apelar a ningún fundamento extrasocial” (Castoriadis 1999b: 116). Por supuesto, y el propio Castoriadis así lo puntualiza, la ley siempre es producto de la sociedad, nunca es dada por otro; lo que ocurre es que en la mayoría de las sociedades que han existido a lo largo de la historia y que existen en la actualidad su creación se imputa a “una instancia sustraída al poder y a la acción de los vivos” (Dios, la Naturaleza, la Razón, el *Volksgeist*, los antepasados, los padres fundadores, etcétera) con el fin “de asegurar la perennidad, la intangibilidad de la institución” (1998b: 159). Se habla así de sociedades heterónomas, en las que “la institución afirma de sí misma que no es obra del hombre” y “a los individuos se los educa, se los forma y fabrica de tal manera que son (...) completamente absorbidos por la institución de la sociedad” (Castoriadis 1999b: 116). Sólo en dos ocasiones se ha producido una ruptura con esa tendencia histórica hacia la heteronomía: en la Grecia antigua (siglos VIII-V a.C.) y en la Europa occidental a partir del primer Renacimiento (siglo XI). Estos dos momentos singulares vieron cómo los individuos ponían en cuestión la institución explícita de la sociedad misma, extremo del todo punto imposible en las sociedades heterónomas, puesto que en ellas “nadie puede expresar unas ideas, una voluntad, un deseo opuestos al orden establecido” (Castoriadis 1999b: 116); y ello no por miedo a la sanción que inevitablemente acarrea el cuestionamiento de las creencias colectivas, según nos dijeran Ortega (1994) y Durkheim (1978), sino porque desde una perspectiva antropológica “el individuo (...) ha interiorizado hasta tal punto la institución de la sociedad que no dispone de los medios psíquicos y mentales” para cuestionarla (Castoriadis 1999b: 116). Más aún, “todas las preguntas formulables por la sociedad considerada pueden hallar respuesta en sus significaciones imaginarias, y aquellas que no pueden hacerlo no son tanto prohibidas como mental y psíquicamente imposibles para los miembros de la sociedad” (1998e: 221-222). En cambio, en las dos únicas sociedades autónomas que la historia ha conocido²⁸², es la propia institución social la que “hace posible la creación de individuos que ya no ven en ella algo intocable”, sino

²⁸² Castoriadis precisa que jamás ha existido “una sociedad autónoma en el sentido pleno del término” (1998b: 160). La antigua Grecia y la Europa occidental posterior al Medievo asistieron al surgimiento del proyecto de autonomía social e individual, pero mantuvieron rasgos de heteronomía en su seno.

que se atreven a ponerla en entredicho (Castoriadis 1999b: 116). Y es que ser consciente de que la ley es obra propia abre inevitablemente la posibilidad de cuestionarla.

Castoriadis liga el surgimiento del proyecto de autonomía en Grecia a la creación de otras dos instituciones fundamentales: la filosofía y la democracia (1988b: 114). La filosofía “es posible porque el universo no está totalmente ordenado. Si lo estuviera, no habría la menor filosofía, habría sólo un sistema de saber único y definitivo” (1988b: 115). Si el sistema de pensamiento no está predeterminado, entonces se puede reflexionar sobre todo, incluida la propia institución social. Esta interrogación sin fin nos conduce a las leyes de la comunidad. Cuando los individuos se plantean la justicia de sus normas y la posibilidad de cambiarlas por otras están haciendo política, concepto que Castoriadis deslinda de “lo político”. *La política* consiste en “la actividad colectiva, reflexiva y lúcida cuyo objetivo es la institución global de la sociedad” (Castoriadis 1999c: 128), mientras que *lo político* se refiere “al poder explícito” existente en toda sociedad (1998b: 160) y que abarca “la instancia (...) instituida capaz de emitir órdenes sancionables” (1998e: 219). La política se plantea la “validez de derecho de las instituciones” establecidas (1998a: 119), esto es, las cuestiona y, “eventualmente, pretende transformarlas” (1998a: 121). La filosofía –entendible en el contexto de la oposición caos / cosmos– condiciona la creación de la política, puesto que “si el universo humano estuviera perfectamente ordenado”, esto es, “si los seres humanos no pudieran crear algún orden por sí mismos estableciendo leyes, no habría ninguna posibilidad de acción política, de acción instituyente” (Castoriadis 1988b: 115).

Cuando la colectividad se autoinstituye reflexivamente hablamos de democracia. El propio acto de instauración de la democracia reviste un carácter filosófico, ya que en él el *demos* se plantea “la cuestión del origen y del fundamento de la ley” (Castoriadis 1988a: 90). Etimológicamente, democracia alude al *krátos* del *dêmos*, es decir, al poder del pueblo, de la colectividad. La democracia es el régimen político de la autonomía, de la autoinstitución, puesto que implica “que la sociedad no se detiene en una concepción de la justicia, la igualdad o la libertad, dada de una vez por todas, sino que se instituye de tal forma que” tales “cuestiones (...) siempre puedan ser replanteadas en el marco del funcionamiento *normal* de la sociedad” (Castoriadis 1998b: 160). Como los individuos se saben hacedores de sus leyes, se sienten en disposición de, llegado el caso, cambiarlas sin más límites que los que ellos mismos decidan autoimponerse. Según señala Castoriadis, al no existir “ningún rasero extrasocial de las leyes” (1999b: 117), se

puede afirmar que la democracia presenta una dimensión trágica²⁸³: pues siendo el régimen de la libertad radical, lo es también de la *autolimitación*. La sociedad siempre es susceptible de incurrir en *hybris* colectiva, ya que los límites a la acción política no están definidos de antemano por ninguna norma extrasocial; al contrario, es la propia comunidad la que debe decidir hasta dónde puede llegar, la que está obligada a autolimitarse. Y es que “nadie puede proteger a la humanidad contra la locura o el suicidio” (Castoriadis 1988b: 124), nadie ni nada: ni la Constitución ni los Derechos Humanos ni Dios ni ningún otro ente divinizado por la sociedad. Como la democracia “deroga toda fuente trascendente de significación” (1998d: 198), el hombre se ve abocado a crear el sentido de su vida. Al igual que “no hay, cual tesoro oculto que hubiera de hallarse, *significación* en el ser, en el mundo, en la historia, en nuestra vida”, siendo “nosotros quienes creamos la significación en el fondo de lo sin fondo, el sentido en el fondo del a-sentido”, quienes, en definitiva, “damos forma al Caos con nuestro pensamiento, nuestra acción, nuestro trabajo, nuestras obras” (1998d: 198), así también la colectividad democrática debe crear sus normas y significaciones. Y es que, como Protágoras no se cansó de repetir, en política no existe *epistéme*, esto es, “un saber cierto y seguro, ni una *téchne* política que sea competencia de especialistas. En política sólo hay una *dóxa*, opinión, y esta *dóxa* está igual y equitativamente repartida entre todos” (Castoriadis 1998c: 189). Por tanto, únicamente cuando se considera que en materia política todos los ciudadanos son capaces de alcanzar una *dóxa* correcta y ninguno de ellos posee la *epistéme*, la democracia se vuelve inteligible (1988b: 116)²⁸⁴.

²⁸³ La tragedia es otra institución cuyo nacimiento se vincula necesariamente al del proceso democrático. Para el tema que nos ocupa, presenta una significación excepcional *Antígona* (1997) de Sófocles, ya que gira en torno a la autolimitación del individuo y de la comunidad política. Los protagonistas principales, Antígona y Creonte, mantienen argumentos perfectamente estructurados y razonables por separado, pero son incapaces de entretener sus razones, con lo que su tozudez les conduce a incurrir en *hybris*: “la catástrofe se produce porque Creonte y Antígona se aferran a sus propias razones sin escuchar las razones del otro” (Castoriadis 1988b: 128). La obra nos enseña que “la autolimitación es indispensable precisamente porque el hombre es terrible (*deinós*) y porque nada externo puede limitar verdaderamente esta facultad de ser terrible” (1999a: 29). De hecho, “aun cuando pensemos por las razones más racionales que hemos tomado la decisión correcta, esta decisión puede revelarse mala y hasta catastrófica”, puesto que “nada puede garantizar a priori la justicia de un acto, ni siquiera la razón” (1988b: 128).

²⁸⁴ El que todos los ciudadanos sean “capaces de alcanzar una *dóxa* correcta” (Castoriadis 1988b: 116) conduce a que, en democracia, se estime que todas las opiniones gozan de idéntico valor político. Nos parece interesante la precisión que, a este respecto, establece Arteta —y que aquí suscribimos—: “siendo de igual valor político, no se dice con ello que todas las opiniones políticas valen lo mismo, porque las mejor argumentadas contienen un valor teórico superior y son más plausibles que las otras. Se dice que, a falta de verdad, en política cuentan sobremanera las opiniones y que tenemos el deber de cimentar al máximo nuestros juicios. (...) A falta de sabios que piensen por nosotros y nos ahorren el

En definitiva, el concepto de autonomía es el nexo de unión entre autodeterminación y democracia (Héraud 1985: 62). Conviene aclarar, puesto que es un asunto sumamente debatido entre los especialistas, que la autonomía presenta una doble dimensión, individual y colectiva, hallándose ambas mutuamente implicadas. Y decimos que existen discrepancias porque algunos autores defienden que la autonomía individual no presenta relación alguna con la del colectivo²⁸⁵, mientras que otros ligan ambos aspectos de la autonomía²⁸⁶. Entre los primeros, Berlin y Kedourie se remontan a Kant y su teoría moral, entendiendo que el concepto de autonomía del filósofo de Königsberg resultó adulterado por sus discípulos, particularmente por Fichte, quien afirmó que el *yo* que elige podía ser, no sólo el individuo, sino también un ente colectivo, como la nación. Ello se llevó a cabo traicionando el espíritu kantiano, afirman Berlin (1998: 336, 349, 353) y Kedourie (1988: 17, 114)²⁸⁷, puesto que, en palabras de

esfuerzo de encarar los problemas públicos, nos toca a todos adquirir la sabiduría política a nuestra medida” (2008: 42).

²⁸⁵ Por ejemplo, Berlin (1988), Kedourie (1988), Pérez Luño (2001b) o Rodríguez Abascal (2000).

²⁸⁶ Vide Mancini (1985), Esterbauer (1985), Taylor (1985), Walzer (1990), MacCormick (1994; 1996), Bengoetxea (1994), Philpott (1995) o Castoriadis (1998e).

²⁸⁷ Llano Alonso critica la interpretación de la filosofía moral de Kant como precursora del nacionalismo que efectúan Berlin y Kedourie, ya que entiende que “al pretender inferir del principio kantiano de la autodeterminación de los individuos el principio de autodeterminación de los colectivos (como si existiera un *sequitur* entre ambos), no sólo se está falseando el concepto kantiano de individuo (...), sino que también se está devaluando la trascendencia que Kant les daba a las decisiones morales individuales” (2004: 54-55). Tanto Kedourie como Berlin incurren, a juicio de Llano Alonso, en una “falacia de composición” (2004: 55), al presumir que –y cita a Rodríguez Abascal– “un todo siempre debe tener las mismas propiedades que tienen sus partes” (2000: 419). En Kant, “el ejercicio de la autonomía de la voluntad queda reservada al individuo, pero no puede dar como resultado el sujeto de la autodeterminación, sobre todo si ésta se concibe en el sentido nacionalista del término, es decir, entendiéndola como una entidad natural preexistente al Estado de Derecho, y en cuya circunscripción sus miembros deben ejercer necesariamente (y también de modo exclusivo) dicho derecho de autodeterminación” (Llano Alonso 2004: 55).

No compartimos esta visión por dos razones. La primera, porque autodeterminación individual y colectiva se implican recíprocamente, cuestión que veremos a continuación en detalle, pudiendo afirmarse que la filosofía kantiana contiene el germen de esta idea, aunque el regiomontano no lo pretendiese. Y es que, según ha apuntado Berlin con acierto, “las ideas, a veces, desarrollan vidas y poderes propios y, como el monstruo de Frankenstein, actúan de maneras totalmente inesperadas por su artífices” (1998: 336). La segunda, porque la definición de nación que maneja Llano Alonso –a partir de las obras de Kedourie y Berlin– sólo sirve para dar cuenta de un tipo, la que recurre al paradigma objetivo de construcción nacional: “al ser un autor de cultura germana, ni Kedourie ni Berlin han vacilado a la hora de vincular a Kant (aunque como precursor paradójico e involuntario) con el nacionalismo etnocultural, organicista y tribal que, como ya sabemos, fue desarrollado y difundido por los románticos alemanes (...). El ideal político de estos románticos consistía en una especie de síntesis entre el individuo y la comunidad, en la que, obviamente, siempre resulta perjudicado el primero, dado que a éste se le niega su existencia fuera de esa *Gemeinschaft* a la que está inevitablemente unido en cuerpo y alma” (2004: 62). No obstante, también cabe ofrecer un concepto de nación edificado sobre parámetros subjetivos.

Los que niegan el parentesco de Kant con el nacionalismo lo hacen apoyándose en el cosmopolitismo que impregna el pensamiento del prusiano y resultan con extraordinaria frecuencia antinacionalistas. Como ha expresado con acierto Villanueva, “parece que quieren librar a Kant de

Rodríguez Abascal, “pasar de una idea de autonomía a la otra supone dar una pirueta imposible en el vacío” (2000: 420).

Pese a que Berlin y Kedourie no justifiquen su rechazo a la deriva nacionalista del pensamiento kantiano, Rodríguez Abascal parte de su tesis, que estima correcta, y la completa. A su juicio, el paso de la autonomía individual a la colectiva incurre en un *non sequitur* porque el ejercicio de la autonomía individual no nos conduce directamente a postular que el sujeto de la autodeterminación sea la nación concreta que defiende un determinado nacionalismo (2000: 422), tanto desde un punto de vista personal como territorial. Y es que “la autodeterminación colectiva nos exige tener ya un grupo antes de empezar a votar” (2000: 423). Por el contrario, la autodeterminación individual “supone preguntar primero y sumar después para ver cuál es el grupo resultante” (2000: 423). A su juicio, sólo la segunda es auténticamente democrática y no cabe justificar la primera en función de la segunda. Para entender de dónde extrae semejante conclusión se vuelve necesario acudir al concepto de nación y/o nacionalismo que maneja. Así, dirá: “para el nacionalismo una nación es la unidad básica y necesaria (...) a la que corresponde legítimamente la *titularidad* del poder político último sobre cierto ámbito, la soberanía originaria, fuente y origen de los demás poderes y normas y, por lo tanto, es un grupo dotado de autoridad o competencia legítima sobre cierto ámbito” (2000: 122). Más adelante, leemos: “la nación del nacionalismo es una entidad básica y necesaria, ontológica y normativamente independiente de las decisiones autónomas de los individuos” (2000: 425). En otro lugar, escribe: “la idea central del nacionalismo es que la humanidad está dividida en cierto tipo especial de grupos sociales, básicos e indivisibles, a los que suele denominar ‘naciones’, que son los depositarios del poder político que se pueda ejercer en el planeta. De acuerdo con el nacionalismo, la característica principal de ese tipo de grupos es que les corresponde a ellos tomar la decisión de quién ha de gobernarlos. Incluso si han consentido en convivir con otros grupos en un mismo Estado, el nacionalismo sostiene que las naciones retienen siempre la facultad de cambiar las condiciones de esa asociación o de independizarse en cualquier momento” (2004: 338). Y en una obra posterior afirma que “el núcleo central de la teoría del nacionalismo sostiene que la humanidad está dividida naturalmente en un tipo peculiar de grupos humanos, básicos y necesarios, a los que

cualquier parentesco posible con el nacionalismo, como si ello fuera una mancha infamante para el honor de Kant” (1991: 91).

atribuye la soberanía sobre cierto territorio” (2008: 323-324). Y añade un poco después: “el nacionalismo (...) es principalmente una teoría sobre fronteras, que rechaza que los grupos humanos titulares de la soberanía sean el producto caprichoso de la historia y tengan un carácter convencional y siempre provisional. Al contrario, las concibe como unidades básicas y necesarias –indivisibles, fundantes, estables en sus características configuradoras y permanentes ontológicamente–. El nacionalismo es una variante de la teoría de la soberanía nacional que rechaza la contingencia de las comunidades políticas” (2008: 324-325).

Si nos hemos detenido a transcribir varias definiciones de nación y de nacionalismo dadas por este autor es porque, en nuestra opinión, existen algunas diferencias entre ellas que son relevantes para el tema que nos ocupa. Si las naciones se conciben como entidades naturales, indivisibles, con un carácter no convencional o independientes de las decisiones autónomas de sus miembros, no se consigue dar cuenta de todos los grupos de este tipo. Estaríamos ante una definición incompleta porque no todos los nacionalistas contemplan la nación a través del prisma objetivista; algunos recurren al paradigma subjetivo a la hora de delimitar el colectivo nacional, esto es, centran su atención en la voluntad de los miembros de pertenecer a ese grupo en particular. Así, por ejemplo, nos parece más adecuado el concepto que ofrece Núñez Seixas: el nacionalismo es “la defensa y asunción de que un territorio determinado constituye el ámbito en el que un colectivo humano, definido como una nación, ejerce su soberanía y, por lo tanto, es sujeto de derechos políticos colectivos. A partir de ahí, y según los criterios por los que se defina quién forma parte de la nación y quién no, habrá nacionalismos cívicos o étnicos, aunque en la gran mayoría de los casos lo que encontraremos será una combinación de ambos tipos ideales, más o menos predominantes” (2007: 79). Por su parte, Guibernau considera que “el nacionalismo es tanto una ideología política como un sentimiento de pertenencia a una comunidad cuyos miembros se identifican con un conjunto de símbolos, creencias y modos de vida y tienen la voluntad para decidir sobre su destino político común. (...) En ocasiones, el nacionalismo se asocia a discursos políticos étnicos atrasados, mientras que en otras actúa como un movimiento social progresivo y nuevo que favorece la emancipación de los pueblos” (2013: 369). Ello le conduce a hablar de un “nacionalismo emancipatorio”: un tipo de “nacionalismo democrático que surge en naciones incluidas en el seno de Estados más grandes que no se identifican con ellos, no se sienten representadas por el

Estado del que forman parte ni se sienten reconocidas política y culturalmente como naciones en el Estado que las alberga” (2013: 372). Catalunya, Escocia y Flandes constituirían algunos ejemplos.

Coincidimos plenamente con Rodríguez Abascal en un punto: la democracia exige como prerrequisito la delimitación del *demos*²⁸⁸ (2000: 509; 2008: 343). Y es que, utilizando el célebre aforismo de I. Jennings, “el pueblo no puede decidir hasta que alguien decide quién es el pueblo” (1956: 56)²⁸⁹. Además, no existen reglas fijas que solucionen el denominado problema del ámbito de la democracia, ni a nivel territorial ni personal, debiendo establecerse *ex novo* en cada caso concreto. Pero, a nuestro modo de ver, ello no empece la relación que necesariamente se da entre los aspectos individual y colectivo de la autonomía. Veámoslo detenidamente.

Berlin distingue dos tipos de libertad: en sentido negativo y en sentido positivo²⁹⁰. La libertad positiva, que puede equiparse al concepto de autonomía, consiste en ser

²⁸⁸ Este aspecto ha sido señalado por numerosos autores: Castoriadis (1988b: 117), A. Ruiz Miguel (1989: 108), Briffault (1992: 800, 802), Dahl (1991: 491; 1993: 250, 253), Schwarzmantel (1994: 28), Moore (1998b: 134; 2000: 231), Máiz (2000: 56), Norman (2002: 90), Ruiz Soroa (2010a: 7; 2010b: 16; 2011a: 36; 2011b) y Tierney (2012: 58-59).

²⁸⁹ Por eso sorprenden afirmaciones como la siguiente, aparecida en un editorial de *El País*: “CiU y ERC pretenden que el Parlamento catalán declare al pueblo de Cataluña como *sujeto político y jurídico soberano*. Lo que están planteando (...) convierte en papel mojado el derecho a decidir: porque es una posición previa a una secesión que parece decidida y que simplemente se trataría de ratificar por vía de consulta” (2013).

²⁹⁰ Quisiéramos puntualizar que ambos sentidos del concepto de libertad dan origen a dos concepciones distintas de la democracia. La libertad negativa se halla en la base de la denominada democracia liberal, caracterizada por los siguientes rasgos: “las decisiones las toman los representantes, predominan procesos de negociación y existen amplios ámbitos de decisión que quedan fuera del juego de mayorías y minorías, protegidos por derechos e instituciones contramayoritarias” (Ovejero 2008b: 267); por el contrario, la libertad positiva es un concepto fundamental para la democracia republicana, en la que se precisa un compromiso activo del ciudadano con su comunidad política, fundamentalmente a través de su participación en los asuntos comunes, la voluntad política se forma a través de un proceso de deliberación que toma en cuenta las distintas propuestas presentadas y la ley se entiende como fuente de libertad, ya que “impide la dominación de los más fuertes, crea derechos, impide privilegios e iguala a sus destinatarios” (Peña 2008: 298). Nos gustaría insistir en la concepción republicana de los derechos, distinta a la liberal, por las implicaciones que entraña para el tema que nos ocupa. Según ha señalado Peña, “para la filosofía liberal, los derechos son facultades morales que los individuos poseen previamente a, y con independencia de, las instituciones políticas, que han de limitarse a reconocerlas. (...) En cambio, desde la perspectiva republicana no hay derechos anteriores a las instituciones políticas, sino que los derechos son recursos y garantías creados por los ciudadanos a través de procesos de participación y deliberación en esas instituciones” (2008: 298). Como la libertad positiva es equivalente a la autonomía y la autonomía representa el nexo que liga autodeterminación y democracia, a lo largo de estas páginas se entenderá democracia en el sentido republicano, no en el liberal. Más aún, como señaló Berlin (1988: 236), la democracia y la libertad en sentido negativo no se implican mutuamente de manera necesaria, puesto que un régimen que requiere la participación de todos en los asuntos públicos atenta contra la libertad negativa en dos sentidos: en primer lugar, lo que decide la mayoría puede no ser lo que quiere el individuo y, en segundo lugar, la exigencia de participación política es posible que no case con el ideal de vida de algunos individuos (Ovejero 2008b: 269).

dueño de uno mismo (1988: 201), mientras que la libertad negativa equivale a la ausencia de coacción externa que permite al individuo actuar sin obstáculos (1988: 191-192). En opinión de Berlin, ambos conceptos de libertad se hallan en conflicto: “la soberanía del pueblo podía destruir fácilmente la de los individuos” (1988: 234).

Sin embargo, creemos más acertadas las interpretaciones del hecho social que tienen en cuenta la dimensión comunitaria del individuo²⁹¹. En este sentido, el individuo se entiende como un producto de su sociedad o, en palabras de Castoriadis (1988c: 141), “un aspecto de la institución social”. Los recursos conceptuales que permiten al sujeto concebirse a sí mismo —el lenguaje y el pensamiento fundamentalmente— se los proporciona su comunidad en el proceso de socialización y son ellos los que configuran su identidad y valores. Tamir habla de “individuos contextuales” (1993a: 33) para indicar que en el contexto donde nos hallamos insertos adquirimos nuestra condición de persona, estableciéndose una relación de mutua implicación entre el individuo y la sociedad: los individuos son productos sociales que, al mismo tiempo, contribuyen a la creación de esa misma sociedad que los conforma. Por tanto, no puede haber sociedad autónoma sin individuos efectivamente autónomos (Castoriadis 1988c: 141; 1998d: 194; 1998e: 223), los cuales únicamente aprenderán tal rasgo en una sociedad de este tipo —MacCormick (1994: 66-67), Castoriadis (1998e: 223-224)—. De ahí la importancia excepcional de la *paideia* o educación democrática. Incluso el más perfecto de los gobiernos democráticos, dirá Castoriadis, resultará efímero “si no produce los individuos que le correspondan, y que sean, primero y ante todo, capaces de hacerla funcionar y de reproducirla²⁹². No puede haber sociedad democrática sin *paideia*

²⁹¹ Nos parece interesante la distinción que efectúa Laporta entre los aspectos éticos y ontológicos presentes en las ideologías individualistas y comunitaristas y que le llevan a denunciar los fallos en que incurren ambas teorías: “algunos liberales cometen el error de trasladarse insensiblemente desde el individualismo ético al individualismo ontológico o metodológico, y suponen que dado que las reglas morales han de inspirarse en la separabilidad de los individuos, el grupo social o la decisión colectiva sólo son concebibles o interpretables en términos individuales. Desde el punto de vista del comunitarismo se tiende a operar un deslizamiento inverso: (...) a partir de un comunitarismo *ontológico* se desemboca en un comunitarismo *ético*” (1989: 125). Y concluye diciendo: “una concepción liberal de la ética es compatible con una descripción comunitaria de la textura de la realidad humana” (1989: 125), postura a la que nos adherimos.

²⁹² La semejanza con las palabras de J.S. Mill es patente: “la maquinaria política no actúa por sí misma. Desde el principio, los hombres, inclusive el vulgo, deben hacerla funcionar. No sólo requiere de la mera conformidad de los hombres, sino de su participación activa” (1987: 20). En ese sentido han de entenderse las siguientes palabras de Santos: “la apatía social es tan antidemocrática como el terrorismo” (2013a). Pisarello, por su parte, relaciona la “defección en el ejercicio del voto” con la existencia de “sistemas electorales escasamente proporcionales, uninominales o mayoritarios, de barreras electorales arbitrarias o de falta de organismos independientes capaces de controlar el fraude. Estas técnicas de regulación operan como un filtro clave a la hora de establecer qué grupos sociales y políticos pueden estar o no en las instituciones. Así, en muchos regímenes considerados democráticos, el diseño del sistema

democrática” (1998e: 229)²⁹³. En sentido similar, Arendt aseguraba que “la democracia sólo funciona para un pueblo educado para la democracia. Y sólo en la democracia puede un pueblo educarse para la democracia” (2006: 70-71). Los individuos deben ser instruidos para ser buenos ciudadanos y aprenderán a ser autónomos si la sociedad provee instituciones sociales en las que puedan ejercer esa autonomía. Pero, además, si la democracia se basa en el postulado de que todas las *doxai* de los individuos poseen idéntico valor político –en el sentido que precisamos con anterioridad (*supra* nota nº 284)–, es importante que la sociedad misma se preocupe de educar adecuadamente a sus miembros para que la opinión que emitan sea fundada y contribuya a mejorar al conjunto. En palabras de Arteta, “no sólo estaremos interesados en que nuestros conciudadanos sean personas políticamente informadas y con criterios bien formados; (...) hasta *tenemos derecho* a pedirnos unos a otros esa formación y nos atañe por tanto el correspondiente *deber* para con todos los demás de procurar adquirirla” (2008: 43). Lo anterior resulta tanto más cierto cuanto más directa sea la democracia que se pretende, en la que el nivel de exigencia que se impondrá a sus ciudadanos será mayor, incrementándose proporcionalmente la necesidad de su educación democrática; a la inversa, cuanto más representativa y tutelada sea la democracia, tanto más podrá funcionar sin la existencia de verdaderos ciudadanos, esto es, sin que los sometidos al poder político participen en los asuntos comunes²⁹⁴.

electoral es un elemento clave para cerrar el paso a opciones más críticas que no tienen de su parte el poder del Estado y mucho menos el de las grandes fuerzas económicas. Igualmente, es un instrumento eficaz de presión hacia el voto *útil* y hacia el *centro* político, en el que los elegidos acaban siendo reclutados, por lo general, entre las clases medias altas y entre las orientaciones políticas más o menos moderadas” (2011: 12-13).

²⁹³ Tan unidas se hallan educación y democracia que, a juicio de Rodríguez Prieto y Seco Martínez, la democracia realmente existente adolece de dos graves déficits: el primero consiste en “la escasa educación cívica de los ciudadanos” para participar en las decisiones comunes y responsabilizarse de las consecuencias que las mismas entrañan; el segundo, consecuencia del anterior, en la “inercia elitista que acarrea siempre la democracia liberal representativa” (2005: 8).

²⁹⁴ Dentro de los sistemas calificados como democráticos, suelen establecerse diferencias atendiendo a tres dimensiones principales: el grado de participación de los ciudadanos, el alcance de las decisiones y el criterio de decisión (Ovejero 2008b: 266). Según el grado de participación, podemos hallarnos ante un sistema participativo si los que toman las decisiones y aquéllos sobre los que las mismas recaen coinciden, mientras que hablaremos de un sistema representativo en caso de que los llamados a soportar las decisiones elijan a otros para que las tomen en su nombre. En atención al alcance de las decisiones, en algunos sistemas todo resulta susceptible de ser votado, no existiendo límite alguno a lo que la mayoría puede decidir, mientras que en otros casos únicamente cabe votar sobre ciertos asuntos, estableciéndose un “coto vedado” –los derechos fundamentalmente constitucionalmente reconocidos (Garzón Valdés 1989: 209)– a la decisión mayoritaria. Finalmente, dependiendo del criterio decisorio, en determinados sistemas se acude a un proceso deliberativo para adoptar las decisiones, proceso en el que se exponen públicamente los argumentos atendiendo a “principios imparciales o de interés general” (Ovejero 2008b: 267); por el contrario, en otros sistemas la toma de decisiones es el resultado de un

proceso de negociación en el que “los distintos intereses buscan un equilibrio que traduce el poder (...) de cada uno” (2008b: 267).

Castoriadis, siguiendo la estela de Rousseau y Marx, se muestra radicalmente partidario de la democracia directa, esto es, una democracia participativa, en la que no existen límites al poder decisorio del *demós* –límites anteriores a las instituciones políticas– y donde las decisiones se adoptan según un proceso deliberativo. De este modo, dirá: “la única democracia es la directa. Una democracia representativa no es democracia” (2007: 70), sino un sistema que, como bien advirtiera Constant, busca proteger los intereses particulares descuidando los asuntos comunes: la libertad “nos resultará más preciosa cuanto más tiempo libre para los asuntos privados nos deje el ejercicio de nuestros derechos políticos” (Constant 1989: 281). Ahora bien, y el mismo Constant lo predice, “el peligro de la libertad moderna consiste en que, absorbidos por el disfrute de nuestra independencia privada y por la búsqueda de nuestros intereses particulares, renunciemos con demasiada facilidad a nuestros derechos de participación en el poder político” (1989: 282-283).

Los especialistas emplean una terminología diversa para denominar a los sistemas democráticos realmente existentes. Dahl habla de poliarquía para referirse al “conjunto de instituciones políticas que distinguen la moderna democracia representativa de todos los restantes sistemas políticos, ya se trate de los regímenes no democráticos o de los sistemas democráticos anteriores” (1993: 264). Por su parte, Miliband emplea el término “democracia capitalista” para aludir a la democracia liberal, entendiendo que ambos términos, democracia y capitalismo, son antagónicos: “la democracia capitalista implica una contradicción en los términos, al incluir dos sistemas opuestos” (1992: 119). El capitalismo requiere la existencia de una elite dirigente que se apropie de y controle los “principales medios de la actividad industrial, comercial y financiera, así como la mayor parte de los medios de comunicación, lo que hace que esa oligarquía ejerza una influencia política y social totalmente desproporcionada, tanto en sus propios países como en el extranjero” (1992: 119). La democracia, en cambio, “se basa en la negación de tal preponderancia y requiere la igualdad” (1992: 119) de los ciudadanos, que el capitalismo rechaza, y su participación política. Teniendo en cuenta que la dominación y la explotación se hallan en el núcleo mismo de la democracia capitalista (1992: 120), se puede afirmar que en este tipo de sistemas políticos predomina el capitalismo sobre la democracia, reducida ésta a la mínima expresión, como sinónimo de procedimiento electivo dominado por la oligarquía para su propio beneficio. En palabras de Mounier, la democracia confiere “al hombre libertades que luego el capitalismo le impide usar” (1992: 335). Igualmente, Ara Pinilla considera que la idea de que democracia y representación son términos contradictorios contiene “una buena dosis de razón” (1989: 62). Pisarello, a su vez, estima que las “democracias realmente existentes” son “regímenes mixtos en los que el principio democrático va a remolque del principio oligárquico y en los que las libertades públicas solo se aceptan siempre que operen con moderación, sin exceso, es decir, sin capacidad alguna para imponer límites y controles suficientes a los grandes poderes de mercado” (2011: 14).

Sin pretender hacer gala de un radicalismo asambleario excesivo ni tampoco incurrir en generalizaciones inanes y lugares comunes, consideramos que las democracias representativas actuales merecen ser criticadas severamente. Si bien la democracia directa pura puede que no sea más que un ideal inalcanzable –también la democracia representativa acendrada, a juicio de Bobbio (1977: 70)–, creemos que la regeneración democrática de nuestros sistemas políticos –imprescindible– pasa por la adopción de un mayor número de procedimientos de participación directa de los ciudadanos –no tanto por que el sistema se vuelva verdaderamente representativo y pierda los rasgos típicos del Estado administrativo que heredó del pasado, tal y como postula Bobbio (1977: 70)–: *referenda* y plebiscitos vinculantes sobre una mayor cantidad de asuntos, asambleas de barrio, iniciativas legislativas populares, incremento del control popular sobre los parlamentarios, incluso con posibilidad de revocación, etcétera. Y esas formas de participación popular también deben referirse a las que Ruiz Soroa denomina “*issues* conflictivas” (2009a: 32) o “temas sensibles” (2009b: 24), y no sólo al “ámbito de la reflexión y la formación de la opinión, (...) al de control de la vigencia efectiva de las normas jurídicas y [a] la denuncia exigente de su incumplimiento” (2009a: 32). En este sentido, Gerratana aseguraba que las formas de democracia directa integradas en un sistema de democracia representativa y que actúan como correctivo del mismo explicaban cómo la democracia había sobrevivido en Italia hasta ese momento (1977: 119-120). Ara Pinilla, por su parte, estima que la alternativa a la crisis de la democracia representativa “no es el rechazo a la democracia, sino la profundización en sus aspectos libertarios e igualitarios” (1989: 64). El eje de esta “rehabilitación libertaria” gira en torno a tres líneas de acción prioritarias: “recuperación de poderes de decisión del individuo confiscados por el Estado, reconocimiento de una igual dignidad a grupos discriminados directa o indirectamente y extensión de los derechos reconocidos a las zonas ocupadas por instituciones totales” (1989: 64). Una opinión totalmente opuesta –y, a nuestro juicio, errónea– la

Por tanto, no es cierto que la autonomía colectiva ponga en peligro necesariamente la de los individuos, como aseguraba Berlin (1988: 234). Esto es lo que afirmaba la tesis del riesgo (*supra* capítulo 3), según la cual los derechos individuales se enfrentaban irremediablemente a los colectivos: un reconocimiento de los segundos, provocaba una vulneración de los primeros de manera necesaria. No obstante, ya entonces nos decantamos por una concepción de las relaciones entre el individuo y la sociedad que no privilegiase ninguno de los extremos. Afirmar que los individuos son sujetos contextuales, como aquí se hace, implica reconocer que, junto a su dimensión individual, presentan también una dimensión colectiva. Esa es la razón por la que a las personas les importa que los grupos de los que forman parte –no sólo las naciones– gocen de autonomía: ello redundará en su propia autonomía. Por supuesto, hablamos de grupos que respeten la autonomía individual. Es evidente que ser miembro de un colectivo no asegura que se vaya a ser autónomo. Pero tampoco lo niega. Lo que queremos demostrar es que de la atribución de autonomía a un grupo no se deriva necesariamente la reducción o violación de derechos individuales, entre ellos, la autonomía: ello depende de otros factores. Pero, *ceteris paribus*, el individuo será más autónomo si se respetan tanto su autonomía individual como la de los colectivos de los que forma parte: ello representa una presunción a favor de los grupos. Ahora bien, aunque la autodeterminación no tenga el mismo contenido ni carácter en todos los casos –ello dependerá de la capacidad y fines del grupo de que se trate–, constituye siempre una manifestación del principio de autonomía colectiva. Es en este sentido en el que decimos que la capacidad de autodeterminación política de una nación contribuye a que los individuos que la integran sean autónomos.

A ser autónomo no se aprende en los libros²⁹⁵, sino mediante la participación real en la toma de decisiones que afecten al colectivo²⁹⁶. “Mi propia libertad”, dirá

manifestaba J. Pérez Royo, al decir que “hasta el momento (...) la imposición de la democracia representativa se ha revelado incompatible con la utilización generalizada y frecuente de instituciones de democracia directa” (1984: 433).

Por tanto, el núcleo de la democracia reside en la participación directa de los ciudadanos en los asuntos públicos. El principio representativo constituye un intento de adaptación del sistema democrático a una sociedad tecnológicamente especializada y ello conduce a que, en la realidad, lo que verdaderamente exista sea el principio oligárquico, una degeneración de la democracia.

²⁹⁵ Con ello no queremos desdeñar la importancia de una educación para la ciudadanía promovida desde el gobierno e impartida en la escuela –“pública y democrática” (Rodríguez Prieto y Seco Martínez 2005: 9)–, cuestión que estimamos fundamental; pero como saber práctico que es, la democracia exige además participación efectiva en los asuntos públicos. Podría decirse, junto con Arteta, que “si el saber a secas no basta para *fabricar* buenos ciudadanos, tampoco pueden surgir éstos ayunos de aquél” (2008: 50).

Castoriadis, “en su realización efectiva, es función de la libertad efectiva de los demás” (1998e: 224). Más aún, “la cualidad de la colectividad que decide sobre nosotros nos importa vitalmente –de lo contrario, nuestra propia libertad se torna políticamente irrelevante–” (Castoriadis 1998e: 224). De ahí que un demócrata debiera desear que el sistema jurídico del Estado en el que vive reconozca, por ejemplo, el derecho de autodeterminación de las naciones minoritarias, incluso aunque él pertenezca a una nación hegemónica que sí se haya autodeterminado. Así, vivirá en una sociedad que disfruta de un mayor grado de autonomía colectiva, lo que redundará en beneficio de la suya propia.

Quisiéramos señalar una similitud adicional que encontramos entre el derecho de autodeterminación de los pueblos y la democracia, no debida a ninguna característica estructural de ambos, sino al efecto que producen en muchos académicos que se han ocupado de su estudio. La semejanza consiste en el rechazo que tanto la democracia –entendida como poder directo del *demos*– como la autodeterminación provocan. Y es que aunque hoy en día la democracia suscita una aceptación generalizada, al haberse convertido en una creencia –en el sentido orteguiano del término–, lo cierto es que tradicionalmente este régimen de gobierno resultó acreedor de acerbos críticas por parte de los más ilustres y señeros filósofos de la política: Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Kant, Hegel, todos recelaron del pueblo, deficiente moral e intelectual, y no deseaban que gobernase e impusiese una “tiranía de la mayoría”. De ahí que, según señaló Bobbio, el juicio negativo sobre la democracia se vertiese sobre la concepción directa de la misma; cuando la democracia se convirtió en representativa y se excluyó al pueblo de la toma de decisiones reales, que pasaron a ser competencia de expertos, este sistema adquirió connotaciones fuertemente positivas²⁹⁷, hasta el punto de que “no hay

²⁹⁶ La vida en una sociedad democrática constituye un bien de carácter participativo, por utilizar la terminología de Réaume (1988: 7), esto es, un bien público que requiere de la existencia de un grupo tanto para su producción como para su disfrute, hallándose ambos –producción y disfrute– mutuamente implicados.

²⁹⁷ Así, Pisarello apuntaba que “uno de los grandes enemigos de la Constitución democrática” es “el pensamiento liberal doctrinario. Para el constitucionalismo liberal doctrinario (...) la democracia encarnaba lo que para muchos aristócratas y oligarcas de la Antigüedad: la amenazante encarnación del poder popular, esta vez bajo la forma del *Cuarto Estado*, el fantasma de la *tiranía de la mayoría*, capaz de poner en jaque los privilegios de la gran propiedad burguesa. De ahí que muchos liberales europeos del siglo XIX, al igual que muchos republicanos conservadores en Estados Unidos o América Latina, fueran enemigos abiertos del principio democrático. Esta desconfianza se manifestaba en la tendencia a descalificarlo como un ideal excesivo, radical. La democracia, en efecto, solo podía resultar aceptable (...) como un elemento subordinado a otros elementos no democráticos, dentro de la división de poderes o de la Constitución mixta. La oposición liberal conservadora al principio democrático tenía su correlato

régimen, incluso el más autoritario, que no quiera hacerse llamar democrático” (Bobbio 2003: 405). Igualmente, el derecho de autodeterminación levanta suspicacias porque implica conceder a un pueblo minoritario el poder para decidir cuestiones que se entienden excluidas de la decisión popular, particularmente, el trazado de fronteras²⁹⁸. En algunos casos, los cambios territoriales se han llevado a cabo por acuerdo entre los gobernantes, sin la participación del pueblo, motivo por el que dichos procesos gozaron del apoyo de la comunidad internacional o de amplios sectores de la misma –disolución de Checoslovaquia, unificación alemana²⁹⁹–. Pero el temor al pueblo es uno de los

en la defensa del sufragio censitario y de una idea de representación que permitía encargar la gestión de lo público a notables y otras élites” (2011: 16).

²⁹⁸ Así, por ejemplo, decía Abascal Conde: “si pretendemos la existencia de un sistema democrático viable, constitucional, con voluntad de permanencia, hay elementos fundamentales que deben quedar al margen de las decisiones mayoritarias (...). La integridad territorial del Estado democrático [no] es un elemento cuestionable democráticamente. Un *Estado Democrático de Derecho*, para ser Estado, ha de fundamentarse en su propia unidad indiscutible” (2004: 234).

Normalmente, el recelo va acompañado de una descripción de las naciones minoritarias que utiliza rasgos totalitarios: “de estas posiciones [del modelo del nacionalismo de las naciones sin Estado] surgirán los derechos de las naciones a concretarse en Estado independiente, el derecho a la autodeterminación. Así se pasará de la autodeterminación individual, expresión de la dignidad de cada individuo y raíz de los derechos del hombre y del ciudadano, noción fundamental del discurso moral y político liberal, a la idea de autodeterminación nacional que supone la difuminación de los derechos individuales, aplastados por ese derecho colectivo que no tiene en cuenta a los miembros de esa entidad. Es un planteamiento enfrentado a las raíces individuales del contractualismo. Se desconocen los derechos individuales y fundan los derechos colectivos como derechos de la comunidad nacional, sin un anclaje último en el individuo” (Peces-Barba 2010).

Para el caso español, decía correctamente Ruiz Soroa: “la idea de poner la unidad nacional española a votación de los ciudadanos es en nuestro país obscena e inenmizable y palabras como *autodeterminación nacional* o *referéndum de independencia* exigen ser exorcizadas no bien se mencionan, blandiendo al efecto el sagrado hisopo de la Constitución” (2012a).

²⁹⁹ Pueden encontrarse críticas al modo antidemocrático en que tuvieron lugar ambos procesos de modificación de fronteras en Orentlicher (2003), De Blas (1994b) y Philpott (1995), para el caso checoslovaco, y en Habermas (1997c), para el alemán. En Checoslovaquia, “el proceso que condujo al divorcio político no merece ser erigido en modelo de deliberación democrática. No se consultó a la opinión pública mediante referéndum” (Orentlicher 2003: 33), lo que produjo como resultado una vulneración flagrante de la voluntad mayoritaria, tanto checa como eslovaca, partidarias ambas de la unificación (2003: 33, 46). De Blas se muestra todavía más radical: “la singular desaparición del Estado checoslovaco (...) constituye en cierta manera, y en contra de las apariencias, el contramodelo de la disolución auténticamente democrática de un Estado” (1994b: 78). Y es que “en Eslovaquia, Vladimir Meciar resultó elegido en el verano de 1992 con menos del 40% de los votos con un programa que incluía, pero no estaba limitado a, la independencia nacional. Asumiendo que le había sido otorgado un mandato para la secesión, Meciar pidió el divorcio político. La secesión no fue específicamente votada y sólo queda suponer qué hubiesen preferido de verdad los eslovacos” (Philpott 1995: 379). En Alemania, a su vez, no existió “ningún tipo de debate sobre el autoentendimiento político, (...) sobre el papel de la República Federal ampliada ni tampoco acerca de qué podían esperar ambas partes legítimamente la una de la otra” (Habermas 1997c: 172).

En opinión de Andrés, y para el caso alemán, “el recurso al derecho de *libre autodeterminación* como fundamento aparente del proceso [de unificación] obedece a una razón histórica: la necesidad de justificar la pretensión de unificación, en principio contraria a los arreglos y al *statu quo* internacional coetáneos y posteriores a la segunda guerra mundial en relación con la cuestión alemana” (1998: 171). Sin embargo, continúa, la apelación al derecho de autodeterminación no era “necesaria para justificar una

factores que conduce a intentar ahogar por todos los medios cualquier intento de autodeterminación no tutelado por las elites y que se materialice a través de un referéndum, una de las instituciones típicas de la democracia directa. Si, como dijera Bobbio, la democracia “subvierte la tradicional concepción del poder (...) según la cual el poder (...) desciende de arriba hacia abajo” (1977: 60), así también la autodeterminación de los pueblos trastorna la *natural* división territorial de las fronteras, fraguada a lo largo de la historia como resultado de guerras y acuerdos entre los Estados y que, por su antigüedad, deviene sagrada e intocable para las minorías nacionales³⁰⁰.

Podemos concluir diciendo que el ejercicio del derecho de autodeterminación mediante consulta popular constituye un ejemplo de democracia directa. En principio, y pese a que deba dilucidarse en cada caso concreto, estimamos preferible que al pueblo se le planteen más de dos opciones –secesión o *statu quo*– en el referéndum. Somos conscientes de que ello entrañaría dificultades adicionales de aplicación práctica y, casi con seguridad, no permitiría obtener un resultado definitivo en una votación única. Pero creemos que, de esa forma, podría verse reflejado un mayor número de opiniones que comparten sectores amplios de la población; además, la exigencia de que se celebren varias consultas separadas por un intervalo de tiempo razonable daría lugar a un debate amplio entre la ciudadanía y, a la vez, evitaría que coyunturas determinadas inclinasen el resultado en una dirección fatal, por no meditada ni suficientemente querida. Por esas razones, consideramos que un referéndum con tres o cuatro opciones tendría efectos saludables porque permitiría un mayor grado de democracia. En este sentido, la consulta que tendrá lugar en Escocia en septiembre de 2014 dejará a los escoceses una única alternativa, con dos opciones: independencia o mantenimiento del *statu quo*. Tal era la voluntad del Primer Ministro británico, David Cameron, que se impuso en la negociación del Acuerdo de Edimburgo, firmado el 15 de octubre de 2012. Sin

unificación de Estados, proceso válido en todo caso como ejercicio del derecho de todo Estado soberano a definir su estatuto jurídico, siempre que no se haga en vulneración de una norma internacional” (1998: 172). A nuestro juicio, esta segunda afirmación de Andrés pierde de vista la cuestión clave, puesto que lo criticable del caso alemán no reside en que se recurriese a la libre determinación de los pueblos, sino en que se invocase tal derecho sólo de una manera retórica, impidiendo al pueblo decidir asunto alguno.

³⁰⁰ En este punto, Ruiz Soroa señala una similitud adicional entre democracia y autodeterminación, al decir: “la democracia no puede aceptar los marcos estatales en que se realiza históricamente como si fueran fijos e inamovibles, algo así como verdades procedentes de instancias exteriores que no podrían revisarse nunca, sino como algo siempre en discusión y en camino constante hacia el adelgazamiento de su importancia. Vistos desde la democracia, esos marcos son en esencia artificiales y frágiles” (2011a: 37).

embargo, el presidente de Escocia, Alex Salmond, era partidario de ofrecer a los ciudadanos varias opciones intermedias que permitiesen diversos modos de permanencia de Escocia en el seno del Reino Unido con un mayor nivel de autogobierno. A nuestro modo de ver, la propuesta de Salmond era más conveniente que la de su interlocutor inglés, al reflejar una posibilidad que seguramente recogía mejor las preferencias de muchos escoceses. Este ejemplo pone de manifiesto que la falta de opciones que se encuentran los votantes en los *referenda* autodeterministas no siempre responde a los intereses de los partidos nacionalistas de la periferia; el nacionalismo de Estado fue en este caso el que eligió ofrecer a los escoceses la alternativa “entre dejar las cosas como están o cambiar las instituciones del modo deseado por el nacionalismo que ha promovido el referéndum” (Rodríguez Abascal 2000: 429), contra la expresa voluntad de este último.

El autor que acabamos de citar, Rodríguez Abascal, se ocupa con bastante profusión e indudable rigor filosófico de las relaciones entre autodeterminación y democracia, defendiendo –contra nuestro parecer– la incompatibilidad entre ambas (2008: 320, 336-337), siempre que se entienda la autodeterminación como una reivindicación política dotada de un fundamento nacionalista³⁰¹. En su opinión, el derecho de autodeterminación patrocinado por los nacionalistas no puede justificarse democráticamente (2000: 426) –problemas de fundamentación–; pero, además, el nacionalismo incurre por fuerza en dos dificultades irresolubles e irreconciliables con los principios democráticos: el problema de la frontera interior y el de los nacionalismos incompatibles (2008: 328) –problemas de aplicación práctica–.

Comencemos por los problemas de justificación. A juicio de Rodríguez Abascal, los problemas de fundamentación que acompañan al nacionalismo se traspasan a la autodeterminación cuando ésta se concibe como un derecho de las naciones. La dificultad más seria es la arbitrariedad: “el nacionalismo no puede explicar adecuadamente cómo es posible que la posesión de cierto rasgo social, por ejemplo, una lengua o la creencia de ser un grupo singular, pueda generar el surgimiento de un derecho a gobernar sobre cierto territorio en materias que nada tienen que ver con ese

³⁰¹ De la misma opinión es Cobban, quien entiende que los ideales nacionales y democráticos entrañan dos conceptos diferentes de libertad. “La libertad, para el nacionalista, significa libertad nacional. La unidad y la independencia de la nación, no la efectividad de las instituciones de representación (...). El parlamentarismo, en verdad, representó una fuente posible y, en algunos casos, real de desacuerdo y debilidad nacional” (1969: 132).

rasgo” (2004: 338). Así, el nacionalismo debiera responder a la siguiente pregunta: ¿por qué la nación es la unidad a la que le corresponde la soberanía? A juicio de Rodríguez Abascal, el nacionalismo no ofrece una contestación adecuada, sino que, por el contrario, incurre en un *non sequitur*: de la “afirmación de que cierto grupo reúne ciertos rasgos [pasa] a la conclusión de que le corresponde el derecho a obtener su propio Estado” (2004: 339). No obstante, creemos que se puede responder a la pregunta anterior de una manera diferente.

Partimos de la base de que el ejercicio del poder político requiere la presencia de grupos. En el mundo actual, la legitimidad de ese poder reviste una forma dual: democrática y nacionalista. El principio de legitimación nacionalista implica que la nación es el centro de imputación del poder político. Naturalmente, cabría una forma de justificación del poder alternativa: en el pasado, se recurrió a la figura del monarca, por ejemplo, y no vemos razones que impidan que, con el tiempo, la legitimación nacional sea sustituida por una de otro tipo. De ahí que no compartamos las definiciones del nacionalismo que lo conciben como una teoría que defiende el carácter *natural* de las naciones: se puede ser nacionalista sin defender lo anterior. Aún cabría formular una pregunta ulterior: admitiendo la necesidad de que exista un grupo para que se ejerza el poder, ¿por qué la nación y no otros grupos? Porque no todos los colectivos pueden asumir las funciones que requiere el ejercicio del poder político. Según nuestro parecer, más que la atribución de la soberanía al grupo nacional, lo que resulta problemático es la definición de ese grupo. Si se recurre al paradigma subjetivo, creemos que puede evitarse el *non sequitur*, puesto que lo decisivo para hablar de una nación es la voluntad de sus miembros y no la “posesión fáctica de rasgos sociales singulares” o “hechos diferenciales” (2004: 338).

Sin embargo, Rodríguez Abascal considera que es posible justificar la autodeterminación si se prescinde de su base nacional. Para ello, habría que apelar a la “libertad individual” (2004: 347): en concreto, al derecho individual de participación política (2004: 352). Así, cuando “un grupo de personas concentradas geográficamente desea de forma clara e inequívoca una modificación de las fronteras (un distrito que desea un ayuntamiento propio, un pueblo que desea depender de la comarca o la región limítrofe, una comarca que desea competencias sobre la lengua, o una comunidad autónoma que desea su propio Estado), lo solicita pacíficamente y no hay ninguna razón para pensar que con el nuevo trazado va a vulnerar los derechos básicos de los

miembros de la nueva entidad política o administrativa (...) el gobierno tiene el deber moral de prestarle la atención que merece. Según sea el contenido de la reclamación, el porcentaje de sus partidarios y su grado de concentración geográfica, merecerá un tipo de atención u otro” (2004: 350). Surgiría así un “derecho moral a la autodeterminación derivado del derecho a la participación política, que no faculta a la secesión unilateral”. Sólo si “las negociaciones se rompiesen porque el Estado adoptase una postura poco razonable o se negase a negociar, (...) podría pensarse que surgiría en la otra parte el derecho a la secesión unilateral” (2004: 352).

En conjunto, la propuesta de Rodríguez Abascal merece ser tenida en consideración a la hora de ofrecer soluciones prácticas para los problemas de articulación territorial que surgen en Estados plurinacionales democráticos. No obstante, desde un punto de vista teórico, creemos que es posible realizar las siguientes observaciones. En primer lugar, fundamentar individualmente la autodeterminación política entraña algunas dificultades. De los grupos a los que este autor se refiere en el ejemplo (distritos, pueblos, comarcas o comunidades autónomas) puede predicarse un cierto grado de autodeterminación política, pero diferente en cada caso. Es razonable que un distrito tenga la capacidad para decidir si quiere integrarse en un ayuntamiento, pero ¿y si reclamase la constitución de un Estado propio? Apelando meramente a la libertad individual habría que concederle su deseo, aunque ello condujese a una reducción al absurdo. Para evitarlo, Rodríguez Abascal recurre a lo que cabría denominar la racionalidad del Estado: su deber moral consiste en prestar a la solicitud la atención que merece. Por lo mismo, podríamos suponer que el Estado rechazaría la solicitud de independencia formulada por un distrito. Ahora bien, en este caso, ¿cabe hablar de la existencia de un derecho de autodeterminación? Creemos que no: el hecho de que para el Estado surja un deber de negociar nos parece distinto a que un grupo de individuos concentrados territorialmente goce de un derecho de autodeterminación política.

Por lo que se refiere a las dificultades de aplicación práctica que, según Rodríguez Abascal, presenta el derecho de autodeterminación nacional, el primer inconveniente consiste en la barrera que se establece entre nacionales y no nacionales en el ámbito territorial de la nación en cuestión. Y es que “la delimitación personal de la nación es siempre infraincluyente” (2008: 330). Así, se “crea automáticamente una frontera interior que divide a la población en dos grupos a los que se atribuyen posiciones

sociales y políticas distintas. Unos pasan a ser considerados los *auténticos* miembros de la comunidad política; los otros pasan a ser mirados con recelo, como huéspedes molestos en casa ajena” (2004: 345). Los nacionalistas abordan este problema con una de las actitudes siguientes: intransigencia o condescendencia (2004: 345-346; 2008: 331-333). El comportamiento intransigente persigue eliminar la frontera interior y, para ello, “no permite que en el suelo nacional habiten personas que carecen de los rasgos que considera característicos de la nación” (2008: 331). Las medidas políticas que cabe adoptar son: la asimilación forzosa, la segregación, la expulsión o la eliminación física. Pero la alternativa condescendiente tampoco parece atractiva: al no “considerar miembros plenos de la nación a quienes no son portadores de los rasgos nacionales” se establece una “relación de desigualdad con respecto a los ciudadanos que el nacionalismo considera verdaderos miembros de la nación, [lo que] sitúa a los disonantes en la posición de ciudadanos de segunda categoría, por más que el sistema jurídico del nacionalismo condescendiente les reconozca *generosamente* sobre el papel los mismos derechos y libertades que al resto (...). Con ese planteamiento, el nacionalismo condescendiente produce discriminación cotidiana de los excluidos de la nación” (2008: 332).

Coincidimos plenamente con Rodríguez Abascal en señalar los inconvenientes de adoptar una actitud intransigente hacia los no nacionales: ese comportamiento resulta absolutamente reprobable. Pero, en cambio, discrepamos de lo dicho con respecto a las medidas políticas de un nacionalismo condescendiente o tolerante. Si una nación permite libremente que cualquiera que lo desee entre a formar parte de la misma o, sin quererlo, viva en su ámbito territorial y goce de los mismos derechos legales que los nacionales, no vemos que la misma sea merecedora de reproches. No hablaríamos de “ciudadanos de segunda categoría”, puesto que la nacionalidad no se emplearía como criterio de atribución de derechos. En nuestra opinión, la frontera, por sí misma, no discrimina; lo que discrimina son las consecuencias jurídicas que se acompañen a la existencia de esa frontera. Ejemplifiquemos: un senegalés es discriminado en España porque el ordenamiento jurídico lo considera, en principio, en situación irregular; sin embargo, el grado de discriminación de un francés en España es sustancialmente menor, puesto que goza de la mayor parte de los derechos que tiene un español. Si nuestro sistema legal concediese a los nacionales de algún otro lugar exactamente los mismos derechos y libertades que a los españoles, no podría hablarse de discriminación. Por

supuesto que “hay una diferencia importante entre que la presencia de alguien sea tolerada y que sea bienvenida” (2008: 332), pero consideramos que a una nación es suficiente con exigirle tolerancia –en ese sentido de igualdad legal– para con los extranjeros. A nuestro modo de ver, una definición subjetiva de nación puede solucionar los inconvenientes de la frontera interior³⁰².

Con respecto al segundo problema, Rodríguez Abascal estima que si dos nacionalismos contradictorios reclaman derechos sobre un mismo territorio se produce una *situación de suma cero*³⁰³ irresoluble desde las razones nacionalistas³⁰⁴, pero no si se emplean argumentos no nacionalistas (2000: 405; 2008: 335). Estos últimos orbitarían en torno a los intereses de los ciudadanos afectados: quien los satisfaga de forma más conveniente es el que merece administrar el territorio en cuestión³⁰⁵. Ahora

³⁰² A juicio de Rodríguez Abascal, el problema de la frontera interior sólo puede eludirse de dos maneras: cuando el nacionalismo “no incluye ninguna referencia al territorio en su dibujo de la nación” y cuando “define a la nación en términos exclusivamente territoriales” (2000: 191). La primera opción la propuso Otto Bauer (también Karl Renner y todos los actuales partidarios de los modelos de autonomía no territorial), aunque “nunca fue más que un proyecto. No dio lugar a ningún movimiento nacionalista en ninguna parte del mundo” (2000: 191). La segunda propuesta, “la idea de las fronteras naturales (...), nunca fue utilizada como *único* criterio de definición nacional” (2000: 192). Adicionalmente, también sugiere que se podría evitar el problema de la frontera interior si se emplease como criterio de inclusión y exclusión “un rasgo (o varios) referido a las personas, y no al territorio” (2000: 193).

En nuestra opinión, aunque el criterio territorial no se utilice como elemento definidor básico de la nación, sí puede emplearse para delimitar quiénes serán los llamados a pronunciarse en un referéndum autodeterminista. Los *referenda* consultivos acerca de la independencia de Catalunya que diversos ayuntamientos catalanes llevaron a cabo entre 2009 y 2011 constituyen una buena muestra. En ellos, todos los empadronados, inmigrantes incluidos, mayores de 16 años gozaron del derecho de sufragio activo. En el referéndum que tendrá lugar en Escocia en 2014 el criterio territorial puro ha sido matizado con el criterio de la nacionalidad efectiva, puesto que los empadronados en Escocia podrán votar siempre y cuando sean nacionales de un Estado de la Commonwealth, de Irlanda o de un Estado miembro de la Unión Europea [artículo 2 de la Scottish Independence Referendum (Franchise) Bill].

³⁰³ Rodríguez Abascal define la situación de suma cero como aquella “en la que la satisfacción de una de las partes, sea en la medida que sea, supone siempre un detrimento de la otra parte en una porción idéntica al beneficio que ha obtenido su rival, de tal modo que la satisfacción simultánea de ambas pretensiones es imposible” (2000: 405).

³⁰⁴ Makinson esboza el mismo argumento, aunque sin hacer referencia al nacionalismo. En opinión de este autor, si el derecho de autodeterminación aparece “formulado como un derecho de cada pueblo ejercitable sobre el territorio en el que cada uno se encuentra más profundamente asociado de forma continuada, entonces dos pueblos diversos pueden resultar titulares del derecho de autodeterminación sobre el mismo territorio” (1988: 83). En el momento en que uno de estos pueblos lleve a la práctica dicho derecho, inevitablemente impedirá que el otro pueblo proceda de igual manera.

Dinstein también se refiere a la difícil situación que se produce cuando sobre un mismo territorio dos pueblos esgrimen su legítimo derecho a la autodeterminación –tampoco este autor culpabiliza al nacionalismo de ello–, y para la que el Derecho internacional no prevé respuesta alguna (1976: 109). Citando el particular ejemplo de Palestina, propone como única solución posible la partición del territorio en disputa, a pesar de que –él mismo lo reconoce– no sea fácil pactar unas fronteras que satisfagan a ambas partes (1976: 110).

³⁰⁵ Héraud propone un método de solución alternativo. Así, “si dos pueblos ejercieran el derecho de autodefinición” –esto es, la identificación de su miembros y la delimitación de su territorio– “y se

bien, a nuestro de ver, la mejor manera de averiguar cuáles son los intereses y necesidades de los afectados es consultarles directamente, por lo que un referéndum autodeterminista podría solucionar la cuestión incluso aunque en la decisión final las razones nacionalistas desempeñasen un papel importante.

Ruiz Soroa niega el carácter democrático del derecho de autodeterminación no sólo cuando lo reclaman los “nacionalismos sin Estado” (2010a: 4), sino también si la solicitud la efectúa “un grupo o comunidad territorial asentado dentro de un Estado” (2010a: 8). Toma prestado de D. Rousseau (2008: 18) el término *esencialismo democrático* para referirse a “la creencia en que la voluntad popular actual e instantánea es la vía privilegiada de decisión de las cuestiones públicas conflictivas, y el de que la mejor expresión de esa voluntad es la monotonal y directa a través de las urnas” (Ruiz Soroa 2010a: 4). A su juicio, gran parte de la Academia contemporánea se encuentra aquejada de este padecimiento esencialista: los autores en cuestión critican a las democracias actuales por ser “insuficientemente democráticas” (2010b: 11), ya que el pueblo se halla ausente de ellas. Con estos rasgos no dudaríamos en calificar nuestra posición de esencialismo democrático sin sentir el menor asomo de vergüenza por ello. Sin embargo, Ruiz Soroa matiza más adelante: “lo verdaderamente significativo” de la posición esencialista “es la idea misma de que la democracia, como régimen político de gobierno, posee una esencia, (...) una verdad última o una legitimación final” (2010b: 13). Y aquí nos desmarcamos claramente de su acusación³⁰⁶. Ni nuestra idea de democracia ni la de pueblo –explicada en el capítulo 4– presentan rasgos absolutos.

planteasen pretensiones antagónicas, podrían ser desempatados merced a un procedimiento de mediación, dispuesto por la colectividad que los abarca” (1985: 64).

Por su parte, Moore recurre al criterio de la ocupación del territorio para solucionar el problema. A su juicio, “resulta inaceptable (...) que una nación considere que una tierra en la que viven personas que no se consideran a sí mismas como miembros de esa nación representa una parte esencial de su territorio. Por tanto, si un grupo tratase de definir su área de jurisdicción de manera demasiado amplia –a saber, incluyendo territorio y personas que no se conciben a sí mismas miembros de ese grupo–, dejaría abierta la posibilidad de que la nación minoritaria celebre su propio referéndum en el área de jurisdicción definido por ella misma. Ello se deriva de mantener (...) una definición subjetiva de la identidad nacional. De este modo, esta concepción permitiría llevar a cabo secesiones recurrentes (*recursive*)” (1997: 906).

³⁰⁶ En otro lugar, Ruiz Soroa asevera: “ni es necesaria la implicación ciudadana activa para el correcto funcionamiento de una democracia, ni por otra parte disponemos en España de reservas de ciudadanía como esa soñada” (2013). La primera parte de su afirmación muestra un rechazo de la democracia directa que se opone a la concepción que venimos manteniendo en estas páginas. Y es que, según indica Pisarello, con el que coincidimos, “todo proceso de profundización democrática y de control del poder está supeditado a que sean los sujetos en situación de subordinación, los *sin poder*, quienes, como destinatarios y titulares de los derechos fundamentales, asuman, más allá de las mediaciones jurídico-institucionales, la tarea de su conquista y defensa” (2007: 17-18). Tampoco compartimos el segundo apunte de Ruiz Soroa. Iniciativas como las del 15-M, el movimiento *Rodea el Congreso* o los *escraches* informativos que lleva a cabo la PAH nos parecen buenos ejemplos que lo desmienten.

Concretamente, la concepción de la democracia aquí defendida no niega el que mediante el procedimiento democrático sea imposible resolver cuestiones como la delimitación del *demos* o el porcentaje de votos necesarios para entender que la opción independentista haya triunfado en un referéndum: eso son cuestiones que siempre –no sólo en el caso del nacionalismo vasco, como sugiere Ruiz Soroa (2010b: 15-16), se determinan discrecionalmente. Pero ello no resta valor al principio democrático como pauta general de adopción de decisiones en un Estado de Derecho.

Acudiendo a las líneas básicas de la argumentación de Rodríguez Abascal, Ruiz Soroa también se refiere al problema de la frontera interior que “el nacionalismo, por el mero hecho de existir, establece inevitablemente en su propia comunidad” (2011a: 38), al separar a los individuos que “cumplen con los rasgos diacríticos establecidos para definir su nación de aquellos que no los poseen” (2011a: 38). Habíamos dicho que la solución al problema de la frontera interior consistía en definir la nación desde parámetros subjetivos, pero a juicio de Ruiz Soroa incluso en este caso se produce la exclusión denunciada: “la nación del nacionalismo es *infrainclusiva* por respecto a la real (...). Esto sucede incluso cuando (...) el nacionalismo (...) utiliza una formulación aparentemente abierta y posibilista sobre la ciudadanía (por ejemplo, una del tipo de *son nacionales todos los que aquí viven y trabajan y desean serlo*) porque siempre incluye al final una exigencia de adhesión al ideal del propio nacionalismo. El nacionalismo no puede considerar miembro pleno de la ciudadanía de su unidad política (de su nación) a quien no posee ese sentimiento nacional sino otro distinto (otra lealtad) o a quien carece de todo sentimiento de esta clase” (2011a: 38).

En la tesis de Ruiz Soroa existen al menos dos puntos con los que discrepamos: su concepto de nación y la idea de tolerancia que maneja. En primer lugar, y aunque él mismo asegure que incluso una definición en clave politicista conduce a la discriminación de los ciudadanos que no compartan el sentimiento nacional de la comunidad política en la que viven, lo cierto es que al hablar de nación este autor no puede dejar de pensar en una comunidad política construida desde parámetros etnicistas. Así se explica el que considere que para el nacionalismo “un gobierno no es legítimo si no se corresponde con una nación” (2011a: 34), que “toda nación tiende inexorablemente a la *estatalidad*”³⁰⁷ (2011a: 35), que para el nacionalismo las unidades

³⁰⁷ A este respecto, nos parecen acertadas las siguientes palabras de Caminal: “cuando el Parlament de Catalunya definió a Cataluña como nación, estaba afirmando un sujeto de autodeterminación

políticas “*no son artificiales sino realmente naturales*” (2011a: 37), que el nacionalismo “ve la historia, en lo que se refiere a las (...) naciones, como un proceso cerrado, como una realidad ya hecha” (2011a: 37) o que “adopta su credo político como una *verdad innegociable* y que siempre debe orientar su meta final. El nacionalismo puede pactar con otras fuerzas la graduación prudencial de la marcha hacia su destino, pero no puede renunciar a éste. Su comprensión de lo que significa en democracia el pacto está siempre viciada por un entendimiento del proceso como un camino hacia un fin predeterminado” (2011a: 37). Semejantes afirmaciones no son consustanciales a todo nacionalismo, sino que pueden predicarse únicamente de algunos.

En segundo lugar, Ruiz Soroa alude al argumento de la falta de reconocimiento: “incluso en el mejor de los casos de un trato nacionalista-liberal [para con los no nacionales] estamos ante una tolerancia puramente negativa, pragmática y minimalista, que acepta la diferencia como un mal menor pero la desaprueba. En este régimen de tolerancia pública negativa se produce necesariamente un *no reconocimiento* o *mal reconocimiento* para los ciudadanos del lado de allá de la frontera, un desprecio de sus personas. Por eso, esta clase de tolerancia es también una forma de poder discriminador y desigualitario” (2011a: 38). Lo primero que nos gustaría precisar es que la tolerancia pública negativa es, creemos, la tolerancia sin más. Tolerar siempre consiste, de alguna manera, en soportar aquello que es considerado como un error ajeno. La concepción que mantiene Garzón Valdés nos parece correcta: “la tolerancia se presenta como una propiedad disposicional que es sometida a prueba en diversas y reiteradas circunstancias a las que llamaré *circunstancias de tolerancia*. Común a todas ellas es el rechazo que inicialmente provocan los respectivos actos en la persona tolerante. Los actos que en estas circunstancias se toleran (...) se permiten sólo tras la reflexión y en aras de un valor que el tolerante considera superior (...). [Quienes toleran] prohibirían *prima facie* estos actos; deciden, sin embargo, dejarlos en el ámbito de los permitidos” (2000: 182)³⁰⁸. Nos adherimos a esta definición porque resulta congruente tanto con la etimología de la palabra (*tolerar* proviene del latín *tolerare*, que significa soportar,

política, sin que ésta tenga que concretarse necesariamente en la voluntad de constituir un Estado independiente” (2007).

³⁰⁸ Idéntica concepción de la tolerancia han defendido, entre otros, Savater (1990b), De Páramo (1993) y Ollero (1995).

aguantar, llevar, sostener)³⁰⁹ como con su origen histórico (las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, es decir, la tolerancia religiosa)³¹⁰.

Sin entrar ahora en el debate acerca de si el modelo de tolerancia liberal es el más indicado para responder a las demandas de reconocimiento de los grupos, asunto que excedería las pretensiones de nuestro estudio³¹¹ –y en el que, por otra parte, Ruiz Soroa no profundiza–, se podría decir que en una sociedad plural y diversa la tolerancia parece una opción bastante más atractiva que otras citadas por este mismo autor (2011a: 38): eliminación, expulsión, consideración como extraños no ciudadanos (*metekos* o *maketos*) y asimilación forzosa o estimulada. A su juicio, “el nacionalismo infringe el principio de igualdad democrática, que excluye por definición la idea (aberrante) de que

³⁰⁹ En este sentido, decía Almeyra: “en la tolerancia *se sufre* al escuchar opiniones que uno no comparte, *se soporta* la carga de la paciencia ante ellas, *se permite* algo aunque moleste (...). La tolerancia es la intolerancia del primitivo, pero una vez vestida decentemente, civilizada, urbana. En ella la cortesía y el don de gentes llevan a aceptar la existencia del diferente, pero sin llegar hasta el intento de comprenderlo y de darle, al menos, la misma dignidad que uno cree tener. La condescendencia implícita en el tolerar supone, en efecto, una firme creencia en la superioridad de la propia opinión o del propio arbitrio” (2004: 7-8).

³¹⁰ Tal es la tesis mantenida por Kamen, para quien “se puede entender la tolerancia como la concesión de libertad a quienes disienten en materia de religión” (1987: 9). Salvando algunas diferencias entre los países del Occidente europeo, “en todos ellos presenciamos en el siglo XVI, en la era del humanismo renacentista, el nacimiento de una actitud nueva y más liberal hacia la religión”. Pese a que “no es lo mismo el liberalismo en religión que la tolerancia, (...) históricamente fue a menudo un requisito previo, y tiene una importancia considerable para ayudar a formarnos una idea general del concepto (...) de *tolerancia*” (1987: 11).

En la misma línea, Rawls aseguraba que “el origen histórico del liberalismo político (y del liberalismo en general) es la Reforma y sus consecuencias, con las largas controversias acerca de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII” (2004: 20). Por lo que se refiere a los efectos de la Reforma, Rawls explica que “cuando una religión autoritaria, salvífica y expansionista como el cristianismo medieval se escinde, la consecuencia inevitable es la aparición, en el seno de una misma sociedad, de una religión autoritaria y salvífica vital, diferente de la religión original en algunos aspectos, pero parecida, durante un buen período de tiempo, en algunos aspectos centrales. Lutero y Calvino no eran menos dogmáticos e intolerantes de lo que lo había sido la Iglesia romana. Hay un segundo contraste (...) con el mundo antiguo, pero tiene que ver con la filosofía. Durante las guerras de religión, la gente no tenía dudas acerca de la naturaleza del bien supremo, o acerca del origen de la obligación moral en la ley divina. Pensaban que conocían todas esas cosas con la certeza de la fe, pues su teología moral les proporcionaba una guía completa al respecto. El gran dilema era más bien: ¿cómo es posible que haya sociedad entre miembros de fes diferentes?, ¿cómo concebir un fundamento para la tolerancia religiosa? Para muchos no había fundamento alguno concebible, pues la tolerancia implicaba la aceptación de la herejía en asuntos capitales y de la calamidad de la división de la religión. (...) Los primeros que propugnaron la tolerancia veían la división de la cristiandad como un desastre, un desastre, empero, que había que aceptar dado que la alternativa era una guerra civil religiosa inacabable” (2004: 19-20).

Hernández Guzmán sigue la misma orientación, al decir: “el protestantismo de Lutero y Calvino rompió con siglos de historia mono-eclesial (...). De cara a la novedosa diversidad de cultos en territorio europeo sólo existían dos respuestas posibles: la tolerancia o la guerra. En términos generales, la reacción predominante en la filosofía fue la primera, aunque no siempre con un espíritu liberal sino muchas veces bajo consideraciones pragmáticas que consideraban la guerra como un mal que era necesario evitar a toda costa, inclusive al precio del pecado” (2010: 123).

³¹¹ Un análisis de las consecuencias que entraña el recurso a una y otra política como modo de solución de los problemas que plantea una sociedad multicultural lo podemos hallar en Zaccaria (2003).

alguna persona pueda ser simplemente *tolerada* por el gobierno de la sociedad que habita, puesto que ello implica una discriminación encubierta y una desconsideración o desprecio flagrante de su *igual valor y dignidad*” (2011a: 38-39). El valor igual y la dignidad fundamentan el reconocimiento de los derechos humanos a todas las personas, aunque Ruiz Soroa no apunta tan alto –reconocimiento de cualquier ser humano– y se queda en el marco de la comunidad política –reconocimiento de quienes gozan del estatus de ciudadanía–, y concluye que “el ciudadano tiene pleno derecho a que sus diferencias, incluidas las culturales o nacionales, sean integradas y reconocidas en el proceso político público, en lugar de ser simplemente *permitidas*, como si fueran cuestiones puramente privadas” (2011a: 39). Por tanto, su objeción hacia el nacionalismo no es de fondo, sino de procedimiento; a primera vista, podría pensarse que no pide más que lo que algunos comunitaristas exigían a las democracias liberales: reconocimiento de las comunidades culturales minoritarias que existen en el seno del Estado. Y eso puede darse dentro del nacionalismo: algunos movimientos de este tipo no respetan los derechos de las minorías, pero otros sí. De hecho, en una nota al pie leemos: “es totalmente equivocado pensar que el poder público tolera en un régimen democrático a las minorías nacionales, culturales o religiosas existentes en su sociedad, cuando lo que realmente sucede es que sus componentes tienen los mismos derechos que cualesquiera otras mayorías; hablar de tolerancia en estos casos es tanto como rebajar el concepto mismo de derechos” (2011a: 39). Ese poder público del que habla y esas mayorías a las que menciona son nacionales, por lo que cabe la existencia de un nacionalismo que proteja los derechos de las minorías.

En el fondo de toda la argumentación de Ruiz Soroa parece latir una identificación entre nacionalismo y naciones sin Estado o Estados de nueva creación³¹², puesto que dice: “el comunitarismo ha aplicado la exigencia del reconocimiento a las comunidades culturales y sus marcos propios, desconociendo incomprensiblemente que dentro de las propias comunidades se producen diferencias igualmente dignas de ser tomadas en cuenta (...). Pues bien, aplicadas las exigencias de la *política del reconocimiento* a los gobiernos de las nuevas unidades políticas creadas por los nuevos nacionalismos, se comprueba que en ellos se practica inevitablemente un deliberado no reconocimiento de

³¹² Y ello a pesar de que él mismo asegure que su “conceptuación del nacionalismo se adapta tanto a los nacionalismos monoestatales clásicos aparecidos desde finales del siglo XVIII como a los nacionalismos reactivos más modernos que impugnan los antiguos Estados mononacionales” (Ruiz Soroa 2011a: 35).

los ciudadanos cuyos rasgos etnonacionales no cumplen con el estándar” (2011a: 39). Pero no vemos por qué ello ha de ser así. El respeto a los derechos de los no nacionales no está vinculado a la edad del Estado nacional (¿no existen Estados con una historia dilatada que violan derechos básicos?), sino a las características de las políticas que adopte. Se puede perfectamente imaginar el caso de una nación que consiga la independencia en este mismo momento y construya un Estado liberal-democrático donde los derechos de los habitantes, nacionales y no-nacionales se garanticen de manera efectiva e, incluso, el acceso a la condición de nacional se regule de manera flexible.

A nuestro modo de ver, Ruiz Soroa no concede a este último extremo la importancia debida. Así, llega a aceptar el hecho de que el nacionalismo no haya de excluir “por sistema al inmigrante del proceso político democrático. Puede admitirle, y de hecho le admite, pero siempre con la condición de que se convierta previamente en nacional, nunca mientras se mantenga en su condición de extranjero o apátrida” (2011a: 37). Creemos que si alguna comunidad política se define a sí misma de una manera tan flexible como para permitir que cualquier persona que lo desee (extranjero) pueda entrar a formar parte del grupo nacional se habrá avanzado sustancialmente hacia el ideal al que, en un mundo en el que la legitimidad política se basa en la combinación de los principios nacional y democrático, puede aspirarse. El cosmopolitismo al que alude Ruiz Soroa como meta final hacia la que tiende la democracia (2011a: 37) exigiría un cambio en los principios que justifican el poder político. ¿Se trata de una opción preferible? Quizá, pero ello nos conduciría a un debate diferente del que aquí nos ocupa: nuestra pretensión simplemente consistía en determinar si, de acuerdo con los parámetros de nuestro mundo político, el derecho de autodeterminación y la democracia resultan compatibles.

Sin embargo, si el cosmopolitismo es el horizonte al que aspira este autor, no entendemos que pocas páginas después escriba: los nacionalismos sin Estado deben “renunciar a exigir su propia estatalidad” (2011a: 43), excepto en los casos en que “el Estado mononacional (...) infrinja los derechos de las minorías o grupos nacionales existentes en su seno” (2011a: 43). Si no, aquellos Estados ya constituidos tienen derecho a su conservación, puesto que recae sobre las minorías la “obligación

normativa (...) de mantener la convivencia dentro del Estado existente” (2011a: 43)³¹³. No vemos en qué medida la renuncia de los nacionalismos minoritarios a conseguir un Estado –que no a ser nacionalistas– beneficia en algo la causa cosmopolita. Desde este último punto de vista, tan incómodo e innecesario es un Estado español como uno vasco. Un verdadero cosmopolita debería atacar también a los Estados ya existentes, respeten o vulneren los derechos de las minorías que albergan en su seno. De ahí que estimemos que, en realidad, la teoría de Ruiz Soroa establece una relación de identidad entre los conceptos de *nacionalismo*, *nacionalismo sin Estado* y *paradigma objetivo de construcción nacional*. Y esta ecuación nos parece incorrecta: el nacionalismo de Estado también es nacionalismo e, igualmente, puede definirse conforme a parámetros objetivos. En sentido inverso, cabe la posibilidad de que el nacionalismo sin Estado recurra al paradigma subjetivo para proceder a su delimitación.

Finalmente, Ruiz Soroa acude a la teoría democrática para negar el derecho a la estatalidad: “sería un derecho contradictorio con la democracia misma” (2011a: 43). No obstante, había afirmado con anterioridad que para la democracia las fronteras no constituyen límites sagrados o inamovibles, sino que deben hallarse siempre en posición de ser discutidas (2011a: 37), extremo que suscribimos. En consecuencia, la posibilidad de secesión no sólo no es incompatible, sino que resulta plenamente acorde con la democracia.

Ruiz Rodríguez niega que la autodeterminación tenga un carácter consustancialmente democrático porque, a su juicio, la delimitación del *demos* emplea parámetros objetivistas: “la introducción del factor étnico en la determinación del titular de la soberanía” habilita, nos dice, para considerar la potencial carga antidemocrática presente en el derecho de autodeterminación, cuya aplicación daría lugar a una “soberanía de los pueblos”, opuesta a la “soberanía popular” (1998: 138). Para entender adecuadamente esta aseveración resulta necesario acudir al concepto de nación que maneja este autor. Al comienzo de su trabajo, deja claro que junto a un nacionalismo cívico existe también otro étnico en el que va a centrarse. Más aún, identifica la nación étnica con la que no tiene Estado y aspira a conseguirlo. Veamos, a modo de ejemplo, las siguientes palabras: “las características destacadas en esta introducción [aspectos

³¹³ En este punto, Ruiz Soroa se adhiere a las denominadas teorías secesionistas de la causa justa (*just-cause theories*), que serán explicadas detenidamente en el capítulo siguiente cuando analicemos la relación entre el liberalismo y la autodeterminación.

negativos considerados desde una perspectiva liberal-democrática] se dan de forma poco intensa en los nacionalismos moderados o adjetivados por algunos autores como *cívicos*. Se refieren principalmente a los definidos como nacionalismos étnicos o culturales, que además son los que basan sus aspiraciones secesionistas en un incondicional derecho a la autodeterminación de los pueblos, nacionalismos que suponen la exaltación de la *nación* en detrimento del individuo” (1998: 27-28). En línea semejante, añade: “los defensores de la teoría del derecho de autodeterminación configuran la nación como un hecho dado por la Naturaleza” (1998: 32). Pues bien, creemos que esta definición de nación es demasiado limitada, puesto que no logra dar cuenta de muchas naciones. Además, deja fuera de los nacionalismos étnicos a aquellos que cuentan con un Estado y, que, en consecuencia, no tienen “aspiraciones secesionistas”. Como ya fue explicado, el nacionalismo puede ser cívico o étnico en función del tipo de discurso que emplee para su construcción, pero no de la presencia o ausencia de institución estatal que lo respalde. Siendo esto así, para negar el carácter democrático del derecho de autodeterminación sobre la base del carácter étnico de la nación habría que analizar caso por caso; pero no resulta lícito descalificar el derecho *in toto* apelando a los excesos en que incurre una de las variantes nacionales posibles³¹⁴.

Pero Ruiz Rodríguez va todavía más allá: “un hipotético reconocimiento constitucional del derecho de autodeterminación atacaría de raíz los fundamentos de la democracia representativa, transformándola en otro tipo de sistema político que podemos denominar *democracia étnica*, en el que (...) los derechos de las minorías, la paz y la cooperación internacional y la ética política quedarían claramente amenazadas” (1998: 152). Claro que ello se produciría únicamente cuando la autodeterminación se aplicase de manera general a pueblos no coloniales: “no es lo mismo que, con carácter excepcional, se admita la autodeterminación (incluida la posibilidad de secesión) de un determinado pueblo a que, con carácter general, se reconozca el derecho natural [*sic*] a que cualquier pueblo se autodetermine. El primer caso es un problema social y de Estado, normalmente reflejo de la incapacidad de las partes de encontrar fórmulas de acuerdo menos traumáticas socialmente. El segundo es la continua puesta en tela de

³¹⁴ A la hora de ofrecer una definición del nacionalismo, determinados autores aluden meramente al étnico, más fácilmente criticable. Así, evitando distinguir entre tipos de naciones, los reproches que merece la que recurre al paradigma objetivo para su construcción se erigen en tachas del nacionalismo sin más apelativos. Sinecdóticamente, la parte (nacionalismo étnico) se ha convertido en el todo (nacionalismo).

juicio de los fundamentos del Estado democrático, siendo una pretensión política no susceptible de ser reconocida jurídicamente” (1998: 141).

De hecho, Ruiz Rodríguez utiliza el alcance restringido del derecho de autodeterminación –sólo para las colonias y algunos otros pueblos en circunstancias excepcionales– como argumento para negar la naturaleza democrática de la autodeterminación: “si realmente se tratara de un principio democrático (...) habría que defender su aplicación incondicional en todos los Estados del mundo” (1998: 137). Como él opta por una interpretación del mismo respetuosa en todo caso con el principio de integridad territorial de los Estados –e incluso con el principio de unidad³¹⁵ (1998: 124-126)–, estima que o se redefine “la naturaleza del principio de autodeterminación de los pueblos, no admitiendo su carácter democrático *per se*” (1998: 137) o se incurre en una terrible contradicción. A nuestro modo de ver, el razonamiento de este autor admite dos objeciones. En primer lugar, el tenor democrático o no de la autodeterminación no se puede derivar de un hecho externo a la misma, como es su regulación jurídica internacional –o, más concretamente, la exégesis que los Estados hacen de la misma–. Podría ocurrir que la comunidad internacional estuviese vulnerando un principio democrático. En segundo lugar, aunque el derecho de autodeterminación sea democrático, ello no significa que su aplicación esté libre de límites o sea incondicional. De ningún derecho –tampoco de los individuales– se predica tal rasgo. Además, si lo que le preocupa es evitar incurrir en una contradicción, junto a la opción de negar el carácter consustancialmente democrático de la autodeterminación se nos presenta, al menos, otra: ensayar una exégesis más abierta del titular del derecho de autodeterminación.

Por otro lado, Ruiz Rodríguez enfrenta –de manera indebida, nos tememos– la *soberanía de los pueblos*, que para él encarna el ejercicio del derecho de autodeterminación, a la *soberanía popular*, típica de la democracia. Ello le conduce a afirmar que “oponer al principio de soberanía popular el de la soberanía de los pueblos supone quebrar las bases en que se funda una democracia representativa” (1998: 153), puesto que –y cita a Alzaga, diputado de Unión de Centro Democrático (UCD), en los debates constituyentes– “poner en tela de juicio la existencia de la soberanía nacional [Ruiz Rodríguez habla, en cambio, de soberanía popular] es tanto como poner en tela de

³¹⁵ En este sentido, dirá: “el principio de unidad es, ante todo, un pilar fundamental para la supervivencia de un Estado democrático” (Ruiz Rodríguez 1998: 128).

juicio el título mismo en virtud del cual actúa el poder constituyente” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 64, de 11 de mayo de 1978, p. 2184). Discrepamos del parecer de este autor, puesto que el derecho de autodeterminación no cuestiona la soberanía popular, sino la delimitación del *demos* que, en ocasiones, conduce a replantearse el trazado de fronteras actuales. Así, cuando asegura que “el sujeto de soberanía no sería todo el *demos*, el conjunto de los ciudadanos, sino cada pueblo étnico” (Ruiz Rodríguez 1998: 166) está optando por una determinada demarcación del mismo, que incluye a los ciudadanos de un Estado plurinacional, pero sería igualmente legítimo dividir ese conjunto de individuos en varios *demos* diferentes: ejemplificando, es posible afirmar que el *demos* es España, pero también cabría hablar de un *demos* castellano y de un *demos* catalán. Esta tesis tiene como consecuencia lógica la defensa del *statu quo* territorial: la autodeterminación es así un derecho de los Estados ya sancionados y de las colonias que, excepcionalmente, puede reconocerse a otros pueblos *ex post facto*, esto es, una vez que han alcanzado la independencia. Ello le conduce a distinguir entre *autodeterminación* y *derecho de autodeterminación*: “en un momento histórico determinado se puede estar a favor de la autodeterminación concreta de un pueblo, incluyendo la posibilidad de su secesión, estando a la vez en contra del reconocimiento de un derecho de autodeterminación que pudiera corresponder a cualquier pueblo” (1998: 167). La primera se justificaría democráticamente, mas no la segunda: “la autodeterminación de un pueblo puede basarse en el llamado derecho de autodeterminación, definido como derecho natural incondicionado que pertenece a cualquier pueblo, o, en cambio, en razones democrático-liberales” (1998: 140). Esas razones que “podrían dar legitimidad democrática a la secesión [son] las siguientes. Primera, una muy amplia mayoría social que esté a favor de la separación, no sólo en un momento histórico determinado sino durante generaciones, dentro del territorio que la pretende, así como un suficiente consenso social en el resto del Estado, que asegure la supervivencia de este último. Segundo, un escrupuloso respeto a los derechos de las minorías no nacionalistas que pudieran quedar atrapadas en el nuevo Estado. Por último, la constatación de que ninguna otra posibilidad de acuerdo (la autonómica, la federal u otras) pudiera ser aceptada” (1998: 140). Hace bien en no llamar a esto *derecho*, puesto que la decisión en todo caso corresponde al Estado. En último término, su propuesta no introduce modificaciones con respecto a lo reconocido unánimemente por la doctrina internacionalista y ni siquiera incorpora el deber de negociación que la Corte Suprema canadiense imponía al Estado.

Por su parte, Abascal Conde desestima el carácter democrático del derecho de autodeterminación debido al tenor “instrumental y retórico” que tiene la legitimación democrática en el discurso del nacionalismo –concretamente el vasco, del que se ocupa– (2004: 166). En su opinión, la autodeterminación presenta una justificación de tipo étnico, puesto que étnico es el concepto nacionalista de pueblo (2004: 168). Según su parecer, “en algunas posturas del nacionalismo más radical la definición del elemento personal raya la limpieza ideológica, ya que no se consideran integrantes del pueblo vasco a los vascos que aún teniendo todas las características étnicas –orígenes familiares íntegros en el País Vasco, apellidos eusquéricos y conocimiento del vascuence– se sientan igualmente ligados a su identidad española” (2004: 24). Como ejemplo de este tipo de definición cita un pasaje de De Obieta (1985) –que reiterará posteriormente a lo largo de varias páginas (Abascal Conde 2004: 135-141)–. Ahora bien, el propio Abascal Conde reconoce que “esta postura es cada vez más residual en el nacionalismo vasco, que se ha percatado de la importancia de integrar y mimar a tan basta masa electoral” –la conformada por los vascos que “tienen su origen en *otros lugares de España*” (2004: 24)–. Por tanto, creemos que puede descartarse esta definición excluyente de la nación vasca como representativa del discurso dominante. Más adelante, y tras admitir que “cualquier teoría nacionalista sostiene que los componentes de un pueblo o nación están caracterizados por unos elementos o criterios objetivos y/o subjetivos”, así como que “dentro de las diversas teorías nacionalistas se prima la importancia o trascendencia de unos u otros criterios” (2004: 134) –y cita al nacionalismo revolucionario francés como ejemplo de un nacionalismo mayoritariamente subjetivo y al nacionalismo romántico alemán como representativo del opuesto–, asegura: “el nacionalismo vasco, fundado por un integrista reaccionario como Sabino Arana, se apoyó inicialmente en la superioridad de la *raza bizkaina*, en el vascuence y en el apellidismo, es decir, en los elementos objetivos que supuestamente caracterizaban a los vascos. Con los años, la evolución del nacionalismo vasco ha acercado sus tesis hacia la caracterización de los vascos a través de sus elementos subjetivos y, hoy en día, criterios objetivos y subjetivos conviven en la teoría nacionalista vasca” (2004: 134). Si esto es así, ¿por qué entonces califica de etnicista al nacionalismo vasco? ¿Es que en su discurso mayoritario –y no en un pasaje de De Obieta– predomina el recurso al paradigma objetivo?

A su juicio, “el nacionalismo vasco no desarrolla en ninguna ponencia política ni programa electoral una elaborada tipología de residentes en el País Vasco para

establecer su pertenencia o no al *Pueblo Vasco* imaginario definido por los nacionalistas. Sin embargo, podemos encontrar numerosos ejemplos tanto en la organización terrorista ETA como en los partidos PNV, EA y en la denominada Izquierda Abertzale de propuestas encaminadas a limitar los derechos políticos de los ciudadanos residentes en la CAV, por motivos de origen o voluntad política. (...) Las citadas propuestas suponen una exclusión étnica o exclusión ideológica de algunos ciudadanos vascos, los no nacionalistas” (2004: 141). Y es que, “al contrario de lo que pudiera parecer, la adopción gradual de los elementos subjetivos –voluntad, sentimiento e identidad de pertenencia– en dicha teoría no sólo ha servido para la aceptación de los *inmigrantes españoles* que asumieran el proyecto nacional vasco, sino para la exclusión de los oriundos del País Vasco que no se identificasen con el citado proyecto nacional” (2004: 134). Las propuestas excluyentes de los no nacionalistas son, para Abascal Conde, diversas declaraciones de militantes de ETA, de Arzalluz (como representante del PNV) o de integrantes de EA (2004: 141-146). Claro que, como el propio Abascal Conde anticipa, creemos que “no se puede sostener en función de determinadas declaraciones que los derechos políticos de los no nacionalistas desaparecerían en un País Vasco independiente” (2004: 148). Como en cualquier movimiento nacionalista, dentro del vasco se pueden distinguir diferentes discursos, pero nos interesa especialmente el que se promueva desde el poder, por las posibilidades de realización fáctica que le acompañan. Así, la Constitución española encarna el discurso hegemónico del nacionalismo español y, en el caso vasco, se podría considerar el Plan Ibarretxe como una muestra aceptable –mucho mejor, en cualquier caso, que los ejemplos manejados por el autor que nos ocupa–. Pese a que será analizado en detalle en el capítulo 10, el Plan Ibarretxe reconocía la nacionalidad vasca a todos los ciudadanos vascos, esto es, a los residentes en la Comunidad Autónoma vasca (artículo 4), lo cual encaja a la perfección en el paradigma subjetivo de construcción nacional. Como el propio Abascal Conde admite, “no hay en dicho texto una intención explícita de excluir de dicha nacionalidad a ningún ciudadano vasco por razones ideológicas o étnicas” (2004: 119). Aún así, cree que “hay algo inquietante en la pretensión de distinguir entre ciudadanía y nacionalidad” (2004: 119) –pero no explica en qué se concreta su inquietud–.

Para Abascal Conde un signo inequívoco del carácter etnicista del nacionalismo vasco es que, tras la celebración del solicitado referéndum de autodeterminación del

pueblo vasco, no se permitiría que, de desearlo, los alaveses también ejercieran su autodeterminación, llegando, en su caso, a independizarse de ese futuro Estado vasco: “la indivisibilidad del *Pueblo Vasco* frente a la divisibilidad del *Pueblo Español* en la teoría nacionalista pone aún más de manifiesto que (...) el concepto nacionalista de pueblo es un concepto étnico, y que la autodeterminación es legitimada como un derecho de la etnia vasca, que no se podría dividir entre varios estados ni disolver en un gran Estado compuesto por diversas etnias” (2004: 168). Pero si la indivisibilidad que, a su juicio, postula el nacionalismo vasco le parece un argumento contundente frente a esta ideología, a continuación procede a analizar las consecuencias que tendría una verdadera justificación democrática del derecho de autodeterminación. Y ahí surge el argumento de la reducción al absurdo, que suscribe: “esta argumentación [la de reducción al absurdo] pone de relieve que la democracia ha de englobarse en unos límites territoriales incuestionables, intangibles y estables (...). Porque una radicalización democrática sin límites territoriales, sin un *demos* indivisible, es el suicidio del sistema democrático y del *contrato social*. En un sistema democrático viable, constitucional, con voluntad de permanencia, hay elementos *fundamentales* que deben quedar al margen de las decisiones mayoritarias” (2004: 169).

A nuestro modo de ver, frente al razonamiento de Abascal Conde pueden esgrimirse tres objeciones. En primer lugar, si admitimos que el nacionalismo vasco es etnicista por no permitir la secesión de Álava –y en caso de que tal separación se impidiera realmente–, entonces no vemos por qué los vascos no podrían acogerse también al argumento de reducción al absurdo, como los españoles. En caso de que una futura democracia constitucional vasca aspirase a la permanencia, y de acuerdo con lo sostenido por este autor, parecería lógico que tratara de evitar la fragmentación de su *demos*. A no ser que la diferencia entre la voluntad de permanencia española y vasca radique en la posesión o no de Estado, supuesto éste en el que sería de aplicación aquello que dijimos en el capítulo 4 al explicar la *reductio ad absurdum*: en el plano lógico, tan disparatada resulta la autodeterminación vasca como la española, pero una de ellas ha tenido lugar. Cabría la imposición de ciertos límites que objetivaran la nuda voluntad democrática –como por ejemplo la viabilidad– para evitar resultados realmente absurdos (por ejemplo, la independencia de una comunidad de vecinos). Pero no está claro que un Estado vasco fuese inviable. En segundo lugar, en caso de que se admita el carácter etnicista de la nación vasca por impedir la secesión alavesa, habría igualmente

que predicar lo mismo de la nación española, que no admite la secesión vasca. Y, en consecuencia, sería obligado denunciar la falta de democracia que implica su autodeterminación. Pero Abascal Conde no lo hace, sino que califica al Estado español de democrático (2004: 170). En consecuencia, su argumento deriva en una justificación del *statu quo*. Más aún, si la nación española es etnicista y el Estado español basado en ella, democrático, nada impide que una nación vasca etnicista se constituya en un Estado vasco democrático. En tercer lugar, las democracias actuales tienden a reconocer que los derechos humanos han de quedar al margen de la decisión mayoritaria. Eso es lo que supone, a juicio de Dworkin –y también al nuestro–, tomarse los derechos en serio. En términos estrictos, esta concepción de los derechos es antidemocrática, pero se acepta como un límite adecuado al, en principio, irrestricto poder de la mayoría. Ahora bien, ¿el modelo territorial puede equiparse a los derechos e integrarse en ese coto vedado –al que se refería Garzón Valdés– inmune a consideraciones mayoritarias? Según nuestro parecer, no. Pero, en cualquier caso, quien defienda lo contrario habrá de ofrecer una justificación adicional, ausente en la obra de Abascal Conde³¹⁶.

Creemos que el etnicismo que este autor criticaba en la teoría nacionalista vasca lo termina incorporando a su argumentación como forma de evitar “la anarquía y el *cantonalismo*” (2004: 169) que vuelven inviable a la democracia: “las sucesivas decisiones democráticas de grupos territoriales son el inicio del fin del estado democrático, paulatinamente sustituido (...) por la anarquía social o individual ocasionada por grupos territoriales que para sustraerse a la voluntad general han apelado a su propia voluntad general territorial” (2004: 169). Como puede observarse, y al igual que hiciera Ruiz Rodríguez –autor que cita con profusión– Abascal Conde confunde la verdadera pretensión del nacionalismo minoritario: poner en tela de juicio, no la voluntad general o la soberanía popular, sino la delimitación del pueblo.

Adicionalmente, y recurriendo a la distinción –ya explicada en el capítulo 2– entre autodeterminación interna y externa, Abascal Conde considera que no son dimensiones de un mismo derecho, sino derechos distintos. Así, cuando la primera se halla satisfecha no surge una habilitación para la segunda: “ningún ciudadano puede precisar de la autodeterminación nacional como derecho democrático cuando sus derechos políticos

³¹⁶ Abascal Conde afirma: “un Estado democrático de derecho, para ser Estado, ha de fundamentarse en su propia unidad indiscutible” (2004: 170). Aunque admitiéramos eso, es importante destacar que la Constitución española no alude a la unidad del Estado, sino de la nación (artículo 2), lo que impide la autodeterminación de las naciones periféricas. La unidad del Estado, en cambio, permite la plurinacionalidad en su seno.

democráticos para el ejercicio del voto están garantizados, y a través de ese ejercicio puede influir en la determinación de los asuntos públicos” (2004: 170). Como fue aclarado previamente, el derecho de autodeterminación comprende tanto la facultad de determinar el régimen de gobierno interno como la capacidad de decidir qué relaciones se mantienen con otros grupos semejantes, siendo en ambos casos titular del mismo el pueblo en cuestión (derecho colectivo). Y, además, la democracia informa por igual los aspectos interno y externo de la autodeterminación, extremo este último ya señalado por Rosas: “¿cómo podemos saber que el pueblo desea separarse si no se le consulta?”, se preguntaba (1993: 235).

Un argumento ulterior que Abascal Conde emplea para negar el carácter democrático de la autodeterminación es el siguiente: “la misma legitimación democrática de la autodeterminación colectiva serviría para justificar la secesión de un área regional gobernada por la derecha cuando la izquierda gobernara un área estatal, y también serviría para justificar la secesión de un área por motivos religiosos” (2004: 170). Lo que a este autor le parece paradójico no lo es tanto, puesto que si bien acierta en su tesis –sería posible que un grupo nacional se definiese con arreglo a su filiación religiosa o incluso política y decidiera autodeterminarse– de ello no se derivan necesariamente consecuencias absurdas o indeseables. ¿Es más razonable –o menos paradójico– apelar a la historia en común, como hace el nacionalismo español que suscribe Abascal Conde, para justificar la autodeterminación de un grupo nacional? Más aún, temer las consecuencias ridículas o terribles que entrañaría el ejercicio democrático de la autodeterminación equivale aquí a temer a la democracia y al pueblo, al que se considera capaz de cometer grandes estupideces. En el fondo, ello significa olvidar la dimensión trágica de la democracia de la que hablaba Castoriadis: el *demos* necesariamente debe autolimitarse para evitar incurrir en *hybris* colectiva.

Comenzábamos este apartado planteándonos si la democracia y la autodeterminación son compatibles o no. Creemos haber demostrado que la idea de autonomía liga ambos conceptos, por lo que no es posible establecer una cesura tajante entre la autonomía individual y la del colectivo. Pese a que el método democrático no solucione las cuestiones personales (quién puede votar y quién no) y territoriales (la nación tal y como la define el nacionalismo de que se trate) de delimitación del *demos*,

lo cierto es que tales asuntos deben ser decididos libremente por ese mismo *demos*³¹⁷. Como ya explicó Castoriadis, la democracia es el régimen que reconoce la libertad radical del *demos*, sin más límites que los que él mismo decide imponerse (autolimitación)³¹⁸, también a la hora de proceder al trazado de fronteras. Si una nación es un grupo humano con voluntad política de autodeterminarse y construir un proyecto común³¹⁹, entonces cabe concluir que la democracia justifica la atribución de derechos políticos a ese grupo, esto es, la consideración de las naciones como titulares del derecho de autodeterminación: la autonomía colectiva deriva de la de los individuos y ambas mantienen una relación de mutua implicación. Más aún, una nación que se defina otorgando primacía a la voluntad de formar parte del grupo sobre otros elementos objetivos de carácter electivo no vulnera los principios democráticos y evita los inconvenientes de la denominada frontera interior.

6.2 La democracia ante la autodeterminación

Una vez que hemos establecido la existencia de una relación estrecha entre el derecho de autodeterminación y el principio democrático nos resulta más fácil responder a la pregunta acerca de la manera en que debe conducirse un Estado democrático cuando en una parte de su territorio se planteen reivindicaciones autodeterministas. De acuerdo con el planteamiento aquí defendido, parece lógico concluir que el Estado en cuestión se halla obligado a negociar con la minoría de que se trate un nuevo estatus político que satisfaga las pretensiones de sus ciudadanos.

³¹⁷ En opinión de Héraud, “el derecho de autodeterminación, que es en cierto modo la vertiente externa de la democracia, debe ejercerse con anterioridad a la organización del régimen democrático (...) pues, de lo contrario, nos encontraríamos ante una democracia ficticia” (1985: 53-54).

³¹⁸ En este sentido, Rodríguez Abascal asegura que en un referéndum de autodeterminación “no hay ningún modo necesario de realizar el cómputo de los votos, ni de establecer qué porcentaje de votos es necesario para considerar vencedora a cada opción; ni hay tampoco ningún criterio *a priori* que nos permita establecer con carácter universal cómo subdividir las circunscripciones y qué alcance debe tener la discrepancia de resultados entre ellas. Una vez más, el *respeto por la opinión de los gobernados* debe ser el principio prioritario, y puede ser aplicado a algunas de esas cuestiones” (2000: 454-455) –la cursiva es nuestra–.

³¹⁹ Por ejemplo, Rodríguez Abascal contempla la posibilidad de que un grupo religioso efectúe una reclamación autodeterminista, la cual merecería idéntica consideración que si la realizase una nación (2000: 444), ejemplo al que también recurre Ruiz Soroa (2010a: 7). De acuerdo con nuestro concepto de nación, en el supuesto de que un “grupo religioso” llevase a cabo una reivindicación así nos hallaríamos ante una nación (religiosa, si se quiere), pero no ante un mero grupo religioso, ya que los colectivos de este tipo no presentan voluntad política alguna.

Sin embargo, algunos autores que niegan el carácter democrático de la autodeterminación de los pueblos, como Rodríguez Abascal (2000), Orentlicher (2003) o Ruiz Soroa (2010a; 2012a) también llegan a la misma conclusión. Su postura se apoya en la centralidad concedida al principio democrático como criterio justificativo del poder político. Franck habla en este sentido de un auténtico derecho a la democracia (*democratic entitlement*), que puede resumirse en la necesidad de que el poder gubernamental derive su legitimidad del consentimiento de los gobernados, y que ha sido elevado a norma de Derecho internacional (1992: 46-47). Particularmente importante resultó, a este respecto, el dictamen emitido por el Tribunal Supremo de Canadá en 1998 referente a la secesión de Québec, que será analizada a continuación.

Las preguntas planteadas a la Corte Suprema canadiense fueron tres. La primera revestía el tenor literal siguiente: “de acuerdo con la Constitución de Canadá, ¿pueden la Asamblea Nacional o el gobierno de Québec llevar a cabo la secesión de Québec de manera unilateral?” (parágrafo 2). La segunda cuestión, por su parte, hacía referencia al marco jurídico internacional, al decir: “¿el derecho internacional concede a la Asamblea Nacional o al gobierno de Québec el derecho a llevar a cabo la secesión de Québec de manera unilateral? En este sentido, según el derecho internacional, ¿existe un derecho de autodeterminación que otorgaría a la Asamblea Nacional o al gobierno de Québec el derecho a llevar a cabo la secesión de Québec de manera unilateral?” (parágrafo 2). Finalmente, la tercera pregunta trataba de conciliar los ordenamientos canadiense e internacional: “en caso de conflicto entre el derecho nacional e internacional acerca del derecho de la Asamblea Nacional o el gobierno de Québec a llevar a cabo la secesión de Québec de manera unilateral, ¿cuál de ellos gozaría de aplicación preferente en Canadá?” (parágrafo 2).

La respuesta del Tribunal Supremo de Canadá a la primera cuestión revistió un carácter negativo. La Constitución canadiense no otorga a las instituciones de gobierno quebequesas un derecho de secesión unilateral (parágrafo 104) –entendiendo por tal la separación llevada a cabo en ausencia de negociación con el resto de provincias de la Federación y con el gobierno federal (parágrafo 86)–. Sin embargo, y aquí la Corte canadiense dio un paso de gigante con respecto a la doctrina internacionalista mayoritaria en materia de autodeterminación de los pueblos, si una clara mayoría de quebequeses expresasen de manera indubitada y libre de ambigüedad su deseo de dejar

de pertenecer a la Federación canadiense, por ejemplo a través de un referéndum³²⁰, surgiría para las partes una obligación de negociar la propuesta secesionista y sus condiciones (parágrafos 88, 92 y 104). De esta forma se daría efectividad al principio democrático consistente en que el gobierno debe contar con el consentimiento de los gobernados, al ser la democracia uno de los pilares básicos que sostienen el edificio constitucional canadiense³²¹ (parágrafo 62). Importa destacar que Canadá es un Estado federal en el que cada provincia goza de iniciativa para reformar la Constitución. De ahí que el Tribunal recalque que la Constitución no constituye una camisa de fuerza (*straitjacket*) que santifique de una vez y para siempre los contenidos allí sancionados, sino que la misma se halla sometida a la posibilidad de continua deliberación y cambio para adaptarse a las nuevas circunstancias históricas (parágrafo 150). Una secesión que no siguiese los procedimientos establecidos al efecto en el ordenamiento canadiense – negociación entre las partes– sería un acto ilegal que podría triunfar en el plano fáctico (*de facto secession*) en caso de que existiese un control efectivo del territorio por las autoridades partidarias de la independencia, lo que conduciría con toda probabilidad a que la comunidad internacional reconociese el nuevo Estado quebequés. No obstante, advierte el Tribunal, ello no legitimaría *ex post* la secesión desde un punto de vista jurídico (parágrafo 155).

³²⁰ A juicio del Tribunal, la falta de ambigüedad debiera aplicarse tanto a la pregunta planteada a los quebequeses como al porcentaje de votos necesario para entender que la secesión ha triunfado (parágrafo 87).

³²¹ A pesar de citar la autoridad de la Corte Suprema canadiense, aspecto que se ha convertido ya en una cuestión de estilo a la hora de tratar el tema de la autodeterminación, es frecuente encontrar a autores que se resisten a aceptar el citado derecho por las inconveniencias que, a su juicio, entraña la plena efectividad del principio democrático. Así, por ejemplo, leemos a Morente: “resulta absolutamente falaz el argumento de que basta con que una mayoría de ciudadanos de un territorio determinado exija ser consultado sobre un tema capital para que tal consulta tenga que ser aceptada por todo demócrata que se precie” (2013), extremo que admitía el Tribunal Supremo de Canadá. Y, a continuación, recurre al ejemplo demagógico: “¿algún demócrata defendería que, cinco décadas atrás, el Gobierno de Estados Unidos debería haber atendido una hipotética demanda de ejercer el *derecho a decidir* sobre la legislación que pretendía acabar con la segregación racial, si lo hubiese pedido una amplia mayoría de los habitantes de alguno de los Estados del sur donde dominaban los partidarios de dicha segregación?” (2013). En realidad, Morente pasa por alto el carácter trágico de la democracia al que ya hemos hecho referencia en páginas anteriores: la democracia es el régimen de la autolimitación y tales límites no pueden ser establecidos más que por el acuerdo –también democrático– de los ciudadanos. No obstante, y como ya fue mencionado, se suele admitir que el respeto a los derechos humanos opere frente al poder de la mayoría y lo limite: la segregación racial, aunque obtuviera el voto masivo de los ciudadanos, vulneraría tales derechos. En cambio, el ejercicio de la autodeterminación, incluso en el supuesto de que su resultado final sea la secesión, no implica una violación de derechos. Si dicho quebrantamiento se produjese, habría motivos justificados para oponerse a ella, pero, en cualquier caso, la conculcación de derechos no derivaría de la idiosincrasia de la autodeterminación misma.

La segunda pregunta también recibió una contestación negativa. La Corte Suprema canadiense reconoció tanto la inexistencia de un derecho a la secesión unilateral, como de su explícita prohibición (parágrafo 112), aspecto este último reiterado posteriormente por el Tribunal Internacional de Justicia en su Dictamen consultivo acerca de la legalidad de la declaración unilateral de independencia de Kosovo, de 22 de julio de 2010 (parágrafos 79 y 84). Sin embargo, continúa la Corte canadiense, podría entenderse que las excepcionales circunstancias requeridas para que sea posible ejercer el derecho de autodeterminación, uno de cuyos eventuales resultados es la independencia, constituyen una interdicción implícita del citado derecho (parágrafo 112). De acuerdo con la doctrina internacionalista mayoritaria, el derecho de autodeterminación de los pueblos debe ceder frente al respeto a la integridad territorial de los Estados en los que se encuentran dichos pueblos³²² (parágrafo 131), salvo en tres supuestos: dominación colonial (parágrafo 132), represión, dominación o explotación no coloniales (parágrafo 133) y ausencia de autodeterminación en su vertiente interna (parágrafo 134). No obstante, Québec no puede caracterizarse como un pueblo oprimido que merezca una justa compensación por la ausencia de otros derechos básicos (*remedial secession*), por lo que el Derecho internacional no le otorga un derecho a separarse de Canadá unilateralmente –autodeterminación externa– (parágrafo 138).

Finalmente, y como las respuestas a las dos cuestiones anteriores coincidían, la tercera pregunta quedó sin objeto, pues no se daba conflicto alguno entre los ordenamientos canadiense e internacional (parágrafo 147).

Pese a que el dictamen del Tribunal Supremo canadiense se limitaba al caso quebequés, creemos que de su razonamiento se pueden extraer conclusiones útiles para otros Estados democráticos en los que algún pueblo plantee demandas autodeterministas, por ejemplo España. En este sentido, creemos que una Constitución como la española podría acoger un proceso de negociación entre el gobierno central y el catalán acerca del estatus político que Catalunya desearía tener en el futuro, así como la celebración de un referéndum de autodeterminación que permita conocer la voluntad del pueblo catalán en lo referente a este punto; cuestión distinta es que ello requiera

³²² El Dictamen del Tribunal Internacional de Justicia sobre la legalidad de la declaración unilateral de independencia de Kosova fue mucho más allá en este punto al establecer que “el alcance del principio de integridad territorial de los Estados se limita a la esfera de relaciones entre Estados” (parágrafo 80), por lo que no violaría dicho principio el intento de secesión de un pueblo que aún no goce de la condición estatal.

voluntad política y que, en su ausencia, el mismo texto constitucional pueda emplearse como égida del nacionalismo español. Si una norma no dice más que lo que sus intérpretes autorizados le atribuyen, según apunta Requejo Pagés (1998: 116), no existen interpretaciones *auténticas*, por lo que cabe variar el sentido que a lo largo del tiempo se le confiere a un precepto o término legal³²³. De ahí que rechacemos la fosilización y mitificación de la norma suprema operadas en España, actitud que Velasco ha denominado “fundamentalismo constitucional” (2002: 38), y que se explicará con carácter pormenorizado en los capítulos 9 y 10. Aquí únicamente quisiéramos apuntar que la falta de flexibilidad de la Constitución constituye un defecto que merece ser subsanado, por lo que no debiera ser utilizado como excusa para mantener *ad aeternum* semejante rigidez.

Una ulterior diferencia entre los Estados canadiense y español reside en la estructura federal del primero, por oposición a la organización territorial autonómica del segundo. En la base del federalismo se halla el pacto o *foedus* entre sujetos soberanos e iguales que se unen para formar un nuevo cuerpo político, acuerdo que refleja su libre voluntad de permanecer juntos para alcanzar fines comunes. El Estado autonómico, en cambio, es un Estado unitario descentralizado, no una forma federal deforme, como sostienen, entre otros, Martínez Gorriarán (2009) y Blanco Valdés (2013: 105-107)³²⁴. En la elaboración de la Constitución española no participaron varios sujetos soberanos, sino uno solo, la nación española (artículo 1.2 de la Constitución), por lo que el Estado de las autonomías no fue el resultado de pacto alguno entre las naciones³²⁵. Ello tiene

³²³ Jiménez Campo, haciendo referencia a la distinción entre *voluntas legis* y *voluntas legislatoris*, aseguraba que “el Derecho es sistema (...) y, en tanto que tal, es portador de una lógica inmanente que puede llegar a contradecir las pretensiones contingentes que estuvieron en su origen” (1980: 90). Más aún, y para el caso concreto de nuestra norma suprema, “la *voluntas legis* cobra (...) una particular relevancia cuando (...) la Constitución se nos presenta como fruto de un compromiso constituyente en el que se entrecruzan y superponen ideas no siempre homologables del Derecho” (1980: 90).

³²⁴ En sentido similar, Recalde asegura que “haberse reorganizado en un *foedus* sería el caso del Estado español que, modificando su estructura unitaria, y para superar los problemas nacionales, se ha constituido como Estado *federalizante*” (1998: 23). Para Rodríguez-Zapata, a pesar de que “el origen de nuestro Estado de las Autonomías es un proceso de descentralización, y no una unión de territorios o entidades independientes anteriormente, el grado de división vertical del poder que caracteriza hoy al Estado español es de corte claramente federal y las técnicas de articulación entre el Estado y las Comunidades Autónomas son (...) técnicas propias del federalismo” (1999b: 55). De Carreras, por su parte, considera que “el Estado de las autonomías ha evolucionado en un sentido federal, de tal manera que, a excepción de los *hechos diferenciales* definidos en la Constitución, en las demás materias la igualación de competencias prácticamente se ha generalizado” (2005a: 5) –confunde federalismo con descentralización simétrica, error que reitera en un artículo posterior (2010: 11)–.

³²⁵ En este sentido, resultan claramente reveladoras las palabras de Solozábal: “es el pueblo español el titular de la soberanía (...). No es un titular múltiple (no se habla de los pueblos de España o los pueblos del Estado, como si la soberanía tuviese una base contractual o pactada)” (2003a: 173). Por

repercusiones importantes para el tema que nos ocupa. En primer lugar, mientras las provincias que conforman la Federación canadiense gozan de iniciativa de reforma constitucional, tal y como establece la Constitución canadiense [artículo 46 (1) de la *Constitution Act, 1982*] y reconoce la Corte Suprema (parágrafo 69 del Dictamen consultivo sobre la secesión unilateral de Québec), las Comunidades Autónomas españolas, pese a que no carecen formalmente de la misma, disfrutan de una iniciativa de reforma muy mediatizada (artículo 166, en relación con el 87.2 de la Constitución española)³²⁶. Por esta razón, el ejercicio del derecho de autodeterminación de las naciones que integran Canadá podría hallar acomodo constitucional, al contrario que en España, donde las naciones periféricas se ven abocadas al recurso a vías de hecho (Plan Ibarretxe, celebración de *referenda* ilegales en diferentes municipios catalanes, estrategia soberanista del *Parlament* de Catalunya). Y es que si bien en Canadá la propuesta de reforma constitucional que plantease, por ejemplo, Québec obligaría al resto de partes a negociar, en España el *Parlament* catalán tendría que remitir su proyecto de reforma al gobierno o al Congreso, sobre quienes recaería la iniciativa de reforma (artículos 87.1 y 87.2 de la Constitución). Sin la aquiescencia de uno de estos órganos constitucionales no podría siquiera plantearse la revisión constitucional. Pero, además, la reforma que afectase a los artículos 1.2 y 2 debería conducirse con arreglo al procedimiento agravado que se establece en el artículo 168 y que, según ha señalado Ruipérez (1995: 122), constituye *de facto* un mecanismo dirigido a impedir la modificación de los contenidos por él protegidos³²⁷. De ahí que jamás se haya utilizado y, con toda probabilidad, continúe inmaculado eternamente.

consiguiente, no es cierto que el artículo 2º signifique que “el *foedus* o pacto de convivencia entre las distintas autonomías sea un valor estructurante de la misma Constitución del Estado” (Recalde 1998: 26), ya que semejante acuerdo nunca se firmó. Así, no compartimos la acusación que A. Guerra lanza a los nacionalistas catalanes y vascos por traicionar el pacto que suscribieron en 1978, puesto que no hubo tal acuerdo: “al hacer la Constitución, aquí se hizo un pacto (...) y hay fuerzas políticas ahora que no están respetando ese pacto” (...). Si yo hubiese adivinado en 1978 que algunas élites regionales iban a llegar a la posición en la que están hoy, probablemente habría tenido otra posición ante el Título VIII (...). Habría tenido más cautelas. No me habría quedado satisfecho con que los nacionalistas me dijeran «hasta aquí llegamos y no queremos más». Pues que se pusiera en el texto. (...) Creo que éramos bastante ingenuos en aquel momento. Los hechos vienen a confirmarlo: los que decían que ya tenían suficiente respecto a la descentralización después ha resultado que no (...). En este sentido sí hay una cierta deslealtad” (cit. en Calvo y Romero 2013).

³²⁶ A este respecto, decía Rodríguez-Zapata: “las Comunidades Autónomas no participan en cuanto tales en los procedimientos de reforma constitucional. El poder constituyente resulta atribuido (...) únicamente a las Cortes Generales, que representan al pueblo español, y al pueblo español mismo mediante consulta en referéndum” (1999b: 46).

³²⁷ Ruiz Soroa escribía hace unos meses: “hay que ser lo suficientemente adultos, en términos democráticos, para admitir una carencia en el sistema político territorial español, por la sencilla razón de

En segundo lugar, la ausencia del principio pactista en la concepción territorial hispana repercute en la actitud que muestran las autoridades españolas hacia la manifestación de la voluntad de sus partes integrantes, diversa a la mantenida en Canadá. El Tribunal Supremo del país norteamericano, en su Dictamen consultivo acerca de la secesión unilateral de Québec, otorgó valor al pronunciamiento democrático de sus ciudadanos: aun cuando la Constitución de Canadá no reconoce ningún efecto legal al referéndum, este procedimiento representa un buen método para averiguar el parecer democrático del pueblo quebequés (parágrafo 87). Por el contrario, en España la postura del Tribunal Constitucional y del gobierno central es muy distinta. Si bien la Constitución española contempla la posibilidad de celebrar *referenda* consultivos, la potestad de convocarlos no recae en las Comunidades Autónomas (artículo 92.2), aunque el gobierno central podría transferirles la competencia a través de una ley orgánica (artículo 150.2). El *animus* del gobierno central resultó bastante contrario a cualquier delegación competencial con motivo de la propuesta soberanista del ex-*Lehendakari* Ibarretxe. La Ley de la convocatoria y regulación de la consulta popular, aprobada por el Parlamento Vasco el 27 de junio de 2008, fue recurrida ante el Tribunal Constitucional por el ejecutivo socialista, siendo declarada inconstitucional de manera unánime el 11 de septiembre de ese mismo año, con lo que el referéndum no tuvo lugar. Más recientemente, el *Parlament* catalán aprobó por amplia mayoría una declaración de soberanía en la que anuncia la celebración de una consulta similar en 2014³²⁸, concretamente el 9 de noviembre. La reacción del ejecutivo central sigue la estela de la mostrada frente al denominado Plan Ibarretxe: por boca de su vicepresidenta, Soraya Sáenz de Santamaría, el gobierno ha anunciado que recurrirá ante el Tribunal Constitucional cualquier convocatoria ilegal de referéndum –revestirá tal carácter toda consulta no autorizada por el gobierno–, lo que supondrá su paralización inmediata hasta que se pronuncie el órgano judicial. Si aún así la

que la vía que legalmente existe para la secesión (la reforma constitucional *fuerte* del artículo 168) no está al alcance de los actores políticos que la reclaman. Decir entonces que la reclamación independentista es una reivindicación legítima de nuestra democracia siempre que se haga por medios pacíficos es un *flatus vocis* en tanto el sistema condene esa reivindicación al terreno de lo jurídicamente imposible” (2012a).

³²⁸ El texto literal de la Resolución 5/X reza: “Catalunya tiene, por razones de *legitimidad democrática*, carácter de sujeto político y jurídico soberano” (la cursiva es nuestra). La insistencia en el significado democrático de la decisión es una constante entre los políticos partidarios de la consulta, como Oriol Junqueras, de Esquerra Republicana de Catalunya, que definió con una sola palabra, democracia, el sentido de la resolución adoptada el 23 de enero (Roger y Ríos 2013). Más aún, en referencia a las intenciones del gobierno de impedir la celebración del referéndum empleando los resortes legales, afirmó: “si hay alguien que intenta frenar la democracia a través de una ley es que está haciendo una ley antidemocrática” (cit. en Roger 2013).

Generalitat desobedeciese la suspensión, se harán efectivas las sanciones previstas en el Código Penal a tal efecto (Garea 2012). La intención de los nacionalistas catalanes es celebrar el referéndum de todas formas (O. Junqueras, cit. en Roger 2013), sin tener en cuenta la opinión del Tribunal Constitucional o del gobierno del Partido Popular, por lo que la confrontación está servida. En este contexto, y a no ser que el ejecutivo central ceda, la única posibilidad que le resta a Catalunya para ejercer su derecho a decidir pasa por el empleo de mecanismos ilegales o alegales³²⁹, en definitiva, recurrir a vías fácticas³³⁰.

Por último, nos gustaría simplemente mencionar el papel diverso que asumen los Tribunales Supremo de Canadá y Constitucional español. El primero se autolimita (*self-restraint*), mostrándose como un árbitro imparcial entre los intereses del gobierno federal y de las provincias, papel típico del máximo órgano jurisdiccional en una Federación (Requejo Coll 2007: 79). De este modo, rechaza disponer de un poder de supervisión sobre los “aspectos políticos de las negociaciones constitucionales” (parágrafo 100) que, en su caso, protagonizasen los gobiernos canadiense y quebequés. Es misión del Tribunal determinar las cuestiones jurídicas implicadas en la secesión de una provincia de la Federación, pero no mostrar su opinión acerca de extremos políticos que, inevitablemente, se tratarán en el proceso de negociación. Y ello aunque las partes solicitasen su intervención (parágrafo 101). En cambio, el Tribunal Constitucional español, órgano dotado de un marcado acento político tanto debido a su composición – sus miembros se eligen a propuesta del Parlamento, el gobierno y el Consejo General

³²⁹ Así, J. Pérez Royo criticaba severamente la STC 31/2010, al estimar que su fundamentación jurídica “cerraba cualquier puerta a la evolución del ejercicio del derecho a la autonomía que no se hiciera mediante la reforma de la Constitución. Lo que el TC le vino a decir a la inmensa mayoría de la sociedad catalana que había aprobado la reforma del Estatuto es que, en lo que al ejercicio de la autonomía se refiere, Cataluña ya tenía constitucionalmente todo lo que podía tener y que no podía conseguir nada más (...). Si quieren estar dentro de la Constitución se tienen que conformar con lo que tienen. Si quieren algo más, por mucho que lo hagan pacífica y democráticamente, por mucho que lo negocien con las Cortes Generales y sometan el acuerdo alcanzado a referéndum, se ponen fuera de la Constitución. Esta es la doctrina del Constitucional” (2012a).

³³⁰ R. Punset aseguraba recientemente: “parece evidente (...) que el metafísico [*sic*] derecho a decidir carece de posibilidades de viabilidad jurídica y que nos hallamos ante una cuestión fáctica que habrá de desembocar, en la coyuntura que los nacionalistas juzguen internacionalmente más propicia, en un enfrentamiento con el Estado. El rumbo de colisión está ya marcado, y únicamente cabe especular con los distintos escenarios en que podría tener lugar y el tipo de respuesta conveniente en cada caso” (2012: 11).

Siendo esto así, Navarro considera que la “autodeterminación es clave para conseguir la identificación como nación. De ahí que deba realizarse, ya sea legal o ilegalmente. La desobediencia civil (...) es parte del proceso democrático. Los negros de EEUU irían, todavía hoy, en el fondo del autobús si no hubiera habido una campaña masiva de desobediencia civil” (2013a).

del Poder Judicial— como a su particular estatus —no integrado en el poder judicial—, se muestra claramente partidista en la cuestión que nos ocupa. Los magistrados del Tribunal Constitucional suelen identificarse informalmente como “conservadores” o “progresistas”, lo que significa que han sido nombrados por —y responden a los intereses de— el Partido Popular o el Partido Socialista, respectivamente. Como ambos partidos patrocinan el nacionalismo español —con ciertas diferencias de matiz y con las presiones que, en determinados casos, ejerce el Partit dels Socialistes de Catalunya (PSC) sobre el PSOE—, lo cierto es que ningún ejecutivo español teme recurrir decisiones soberanistas ante el Tribunal Constitucional, seguro de que se pronunciará a su favor³³¹.

Sobre la base de la doctrina sentada por el Dictamen del Tribunal Supremo canadiense de 1998, Rodríguez Abascal defiende que “cuando un grupo de personas concentrado geográficamente se ve a sí mismo con capacidad y recursos suficientes para formar una unidad de autogobierno y desea hacerlo” (2000: 445) la legitimidad del Estado se pone en cuestión, por lo que se debería preguntar a los ciudadanos qué opinan para así maximizar su libertad política (2000: 444)³³². Por tanto, sin reconocer un derecho a la secesión unilateral, Rodríguez Abascal considera que “el Estado tiene un deber *prima facie*” (2000: 454) de realizar un referéndum de autodeterminación cuando se cumplen tres requisitos: la población se halla concentrada territorialmente³³³, entre sus pretensiones no se cuenta la de vulnerar derechos básicos y las reclamaciones se efectúan de manera pacífica (2000: 443). Y ello al margen de los supuestos de ausencia de derechos en los que la doctrina internacionalista mayoritaria reconoce el derecho de autodeterminación externa (dominación colonial, ocupación extranjera, *apartheid*) y a los que este autor se adhiere (2004: 334-335). Igualmente, Rubio Llorente escribía

³³¹ En este sentido, decía J. Pérez Royo que el Tribunal Constitucional es el “mayor obstáculo (...) para encontrar un anclaje constitucional de Cataluña en España (...). No es la Constitución, sino la interpretación de la Constitución por el Tribunal Constitucional, que es la más restrictiva de todas las posibles, la que impide que se puedan aproximar posiciones. La independencia no puede admitirse en ningún caso en términos constitucionales. Pero es que no puede admitirse nada que vaya más allá de lo que hay, por muy lejos que se quede de la independencia. Este es el problema en términos constitucionales tras la STC 31/2010” (2012a).

³³² Una opinión contraria puede leerse en De Blas: “un Estado con personalidad jurídica definida, cuya mera existencia a lo largo de décadas y hasta de siglos constituye una nada desdeñable fuente de legitimidad, no puede desaparecer de la noche a la mañana por la decisión de un referéndum ocasional que seguramente introduce un punto de no retorno en la vida de millones de ciudadanos” (1994b: 77-78).

³³³ De esta manera, excluye las reivindicaciones de autonomía no territorial que efectúan ciertas minorías dispersas y de las que se ocuparon por extenso los austromarxistas Karl Renner (2005) y Otto Bauer (1979). Para una aproximación al debate contemporáneo sobre distintas propuestas de autonomía no territorial (autonomía nacional cultural, democracia consociacional) son interesantes los trabajos de Lijphart (1969), Coakley (1992; 1994) y Nimni (2005; 2007).

recientemente que “si una minoría territorializada, es decir, no dispersa por todo el territorio del Estado, (...) sino concentrada en una parte definida, delimitada administrativamente y con las dimensiones y recursos necesarios para constituirse en Estado, desea la independencia, el principio democrático impide oponer a esta voluntad obstáculos formales que pueden ser eliminados. Si la Constitución lo impide, habrá que reformarla” (2012).

A nuestro modo de ver, la exigencia de una obligación de negociar las condiciones en que se ejercería el derecho de autodeterminación si una parte sustancial de la población residente en un área geográfica determinada lo solicitase al Estado resulta absolutamente razonable y, de instaurarse en España, supondría un gran avance democrático. Sin embargo, la ausencia de reconocimiento legal de tal obligación no puede ser óbice para impedir al pueblo catalán, pongamos por caso, proceder a expresar su voluntad en un referéndum convocado al efecto, sea éste legal o ilegal. Si el Derecho no ofrece una salida, la sociedad tendrá que abrirse camino y avanzar por sendas paralelas. Ahora bien, y en esto diferimos de la opinión del Tribunal Supremo canadiense, una cosa es que las condiciones particulares de la secesión deban ser negociadas y otra que el hecho mismo de separarse requiera la aquiescencia de la otra parte. Igual que ocurre en una pareja. El divorcio no exige causa alguna (al menos conforme a la legislación española) y hasta podría ocurrir, como apunta Rodríguez Abascal, que se plantee por motivos frívolos o injustos, lo que únicamente merecería un reproche moral, mas no habilitaría al Derecho a forzar a los cónyuges a convivir (2004: 370). De igual modo, la independencia ha de decidirla exclusivamente el pueblo que quiere irse y no sería legítimo obligarle a permanecer unido por estimar que sus razones para escindirse son banales. Sí requeriría el consentimiento mutuo el deseo de un pueblo de convivir con otro, sea cual fuere la forma jurídica que la unión adoptase (federación, libre asociación, confederación, Estado unitario), como también ambos contrayentes deben consentir para casarse³³⁴. Por supuesto, el fin de una vida en común hace necesaria la toma de acuerdos sobre múltiples cuestiones que, a partir de ese momento, ya no pueden permanecer inmutables: reparto de bienes materiales y personales,

³³⁴ En este sentido, decía Ruiz Soroa: “la sociedad catalana está legitimada para decidir si, al final, prefiere *remar ella sola* separada de la española, como ya dijo Manuel Azaña. Pero no puede decidir cómo y con qué condiciones se queda en España si tales condiciones están fuera de nuestra Constitución, porque eso es algo que sólo el conjunto de esa sociedad que denominamos España puede decidir” (2012b). Ahí es donde se volvería necesario negociar. Igualmente, Héraud aseguraba que “la unión sólo es posible sobre la base de un acuerdo mutuo” (1985: 70).

compensación por inversiones realizadas, establecimiento de nuevas fronteras, sucesión en tratados internacionales, etcétera. Es ahí donde tiene que alcanzarse el acuerdo entre ambas partes, pero no sobre el hecho mismo de la secesión. A nuestro modo de ver, esta es la consecuencia de concebir la autodeterminación como un derecho y la principal diferencia entre nuestra posición y la del Tribunal Supremo canadiense –que, por lo demás, nos parece impecable–.

7. LIBERALISMO Y AUTODETERMINACIÓN

Un pueblo que oprime a otro no puede ser libre

Dionisio Inca Yupanqui, *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes*

The cause of liberty (...) finds its basis in the
autonomy of a national group

Ernest Barker, *National Character and the Factors
in its Formation*

Una vez que ha sido determinada la compatibilidad entre el derecho de autodeterminación y el principio democrático, y teniendo en cuenta que el liberalismo contemporáneo se encarna habitualmente en un sistema político de democracia liberal³³⁵, en este capítulo trataremos de desentrañar las relaciones que se establecen entre la autodeterminación y la teoría liberal. El asunto reviste una importancia fundamental, ya que el liberalismo representa la ideología política predominante en Occidente, de modo particular en la tradición anglosajona, pero no sólo³³⁶. Por ejemplo, nuestra Constitución, en su artículo primero, asegura que uno de los valores fundamentales del ordenamiento jurídico español es la libertad.

No existe unanimidad respecto al papel que desempeña la autodeterminación en el seno de la teoría liberal. Para algunos autores, se trata de dos principios irreconciliables

³³⁵ Diversos autores han puesto de relieve que el liberalismo y la democracia no son teorías de secuencia lógica [*vide* Berlin (1988: 199-200), Ortega (1993: 424-425), Constant (1963: 9), Rey (1963: 3)]. La conmixtión entre ambas es un rasgo contemporáneo y, por tanto, se halla ausente de la obra de muchos de los liberales clásicos, como Acton, Constant, Kant o Renan.

³³⁶ Al hablar de liberalismo en este trabajo, y a no ser que específicamente se diga otra cosa, nos estaremos refiriendo al liberalismo político, es decir, la doctrina política que trata de la maximización de la libertad personal, y no al liberalismo económico, esto es, la teoría económica que defiende la libertad irrestricta de mercado y la ausencia de intervención estatal en la economía. En este sentido, es posible denominarse liberal sin ser partidario de la privatización del sector público, la desregulación del mercado o el recorte de prestaciones públicas en materia social. El idioma italiano resulta más adecuado que el castellano a estos efectos, puesto que emplea dos vocablos diversos para referirse a cada una de estas doctrinas: *liberalismo* alude al liberalismo político, mientras que el liberalismo económico se denomina *liberismo*. Estimamos interesante la importación de este extranjerismo a nuestra lengua.

o, en todo caso, entre los que no se hallan puntos de conexión³³⁷. En cambio, otras voces señalan que el derecho de autodeterminación presenta un origen liberal e, incluso, que autodeterminación y liberalismo –al menos alguna concepción del mismo– pueden ser mutuamente compatibles³³⁸.

Para intentar dilucidar esta cuestión, se vuelve necesario ofrecer un concepto de liberalismo para, a continuación, determinar si la autodeterminación encaja en el mismo o, por el contrario, ambos términos presentan claras contradicciones entre sí. A ello dedicaremos el primer apartado de este capítulo.

7.1 El derecho de autodeterminación, ¿es compatible con los principios liberales?

No resulta sencillo ofrecer una definición de liberalismo que incluya todas las tendencias que reclaman para sí tal nombre y a todos los autores que acostumbran llamarse liberales. Por esta razón, se ha dicho que existen “tantas definiciones de liberalismo como autores liberales” (McGee 1992: 46). No obstante, y aún reconociendo la enorme heterogeneidad del movimiento³³⁹, creemos que la aseveración anterior incurre en el vicio de la exageración³⁴⁰, por lo que en las páginas que siguen trataremos de sistematizar los rasgos que definen la ideología liberal señalando, si acaso, distintas tendencias en su seno o, incluso, su evolución diacrónica. No obstante, y a modo de concreción, tomaremos como exponentes clásicos del movimiento liberal a John Locke e Immanuel Kant³⁴¹, y como representante paradigmático del liberalismo

³³⁷ A modo de ejemplo, podemos citar a Acton (1959: 294-295), Koskenniemi (1994: 249) y De Carreras (2013a).

³³⁸ A modo ilustrativo, Calogeropoulos-Stratis (1973: 11), De Blas (1992: 47), Tamir (1993a: 69), Bengoetxea (1994: 22), Philpott (1995: 355-356, 362-363), Kymlicka (1996b: 22-26; 2006: 38-43), López Castellón (1996: 10), MacCormick (1996: 42-43) y Buchanan (2013: 30, 42) mantienen esta postura.

³³⁹ En opinión de Waldron, el modo en que se ha desarrollado la teoría liberal a lo largo del tiempo puede explicar parcialmente por qué resulta tan complicado identificar cuál es el núcleo o esencia de esta ideología: con la excepción del socialismo, “las teorías políticas en Occidente no se han elaborado conscientemente bajo una determinada rúbrica o clasificación. Locke no escribió los *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* para ser un liberal” (1993: 35).

³⁴⁰ También se ha predicado lo mismo del comunitarismo (*vide* Buchanan 1989: 852), afirmación que vuelve a resultar hiperbólica en este caso.

³⁴¹ Por tanto, nos centraremos en el denominado liberalismo contractualista y deontológico. Esto deja fuera de nuestra caracterización al liberalismo utilitarista de autores como Jeremy Bentham y James Mill.

contemporáneo a John Rawls³⁴², particularmente, su teoría de la justicia como equidad expuesta en *A Theory of Justice*.

Aunque sólo sea por una relación etimológica, se podría comenzar afirmando que en el liberalismo la idea de libertad ocupa un lugar central³⁴³, es decir, representa un valor político y moral de primera magnitud. La libertad es entendida aquí en un sentido negativo *more* Berlin: sería la ausencia de coacciones externas que impiden actuar a los individuos³⁴⁴ (1988: 191-192). Sin embargo, el liberal, a diferencia del anarquista, no rechaza toda forma de autoridad estatal con base en las constricciones que la misma impone sobre los individuos, sino que se preocupa de establecer los límites al poder que el Estado puede ejercer sobre sus ciudadanos de manera legítima (J.S. Mill 1970: 55): en palabras de Wellman, “no resulta incoherente desde el punto de vista lógico otorgar valor a la autonomía individual y establecer una obligación de obediencia a la ley” (2001: 735). Temerosos del peligro que corría la libertad individual en el estado de naturaleza, donde el más fuerte podía arrebatar la libertad al más débil, los liberales clásicos idearon la figura del contrato social mediante el cual se creaba el Estado. Éste tenía como misión impedir que unos individuos obstaculizasen a otros en el ejercicio y disfrute de su libertad, para lo que debía dictar normas y ejercer funciones de policía³⁴⁵. Ahora bien, el grado de intervención del Estado sería el mínimo necesario para desempeñar esta función de garantía y vigilancia, dejando así un espacio muy amplio para el ámbito privado³⁴⁶.

³⁴² Concretamente, Rawls dice que su teoría de la justicia representa una “alternativa al pensamiento utilitarista” (1993: 40), siendo continuadora de la teoría del contrato social (1993: 28).

³⁴³ El liberalismo norteamericano, paradigmáticamente encarnado por Ronald Dworkin, hace un mayor hincapié en el valor de la igualdad (Waldron 1993: 37). Y es que parece existir cierta divergencia entre el uso que se da a la palabra *liberal* en el Reino Unido y en los Estados Unidos: en este último país, “se asocia el liberalismo con el apoyo a un Estado del bienestar que realiza una política redistributiva extremadamente generosa” (Mulhall y Swift 1996: 17). Aún así, y como luego se explicará, el liberalismo contemporáneo –también el británico– admite cierta intervención del Estado en la esfera económica, a diferencia del liberalismo clásico.

³⁴⁴ Como señala Berlin, no cualquier impedimento a la acción individual representa una coacción, sino que debe tratarse de una “intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran” (1988: 192).

³⁴⁵ De ahí que Constant, por ejemplo, definiese la libertad (de los modernos) como “el derecho de cada uno a no estar sometido más que a las leyes” (1989: 259).

³⁴⁶ Esto era así en el pensamiento de aquellos filósofos liberales que mantenían una concepción positiva del hombre y la naturaleza humana. Los que, como Hobbes, pensaban que el hombre era un lobo para el hombre, reducían drásticamente el ámbito de no intervención estatal, atribuyendo más poderes al Estado. No obstante, también defendían el mantenimiento de un reducto –menos amplio– de libertad individual intocable.

Habitualmente, se suele caracterizar al liberalismo mediante dos notas definitorias: individualismo y neutralidad. El individualismo, también denominado *atomismo* por algunos detractores, consiste en ver “la sociedad como un agregado de individuos al servicio de objetivos individuales” (Taylor 1990: 107). Ello conlleva la defensa de “la prioridad del individuo y sus derechos sobre lo social”, así como una concepción “instrumental de la sociedad” (1990: 107). Locke es el padre de la tradición de pensamiento individualista. En su opinión, cada individuo posee un conjunto igual de derechos naturales, por lo que el Estado presenta un carácter legítimo únicamente si se basa en el consentimiento de los gobernados y si protege los derechos fundamentales de todos (Freeman 1995: 25). De este modo, el individuo se constituye en el agente moral de la teoría política liberal, el centro de imputación básico de los derechos; pero, además, se entiende que la sociedad es el resultado de un contrato celebrado entre esos mismos individuos, los cuales se forman al margen de la sociedad y, al menos teóricamente, la preceden.

En este sentido, y siguiendo a Mulhall y Swift, el individualismo presenta una doble dimensión: una se refiere a la fuente u origen del concepto de persona que manejan los liberales y la otra, al contenido del contrato mediante el que se forma la sociedad (1996: 44-45). Para el liberalismo, la imagen que los individuos tienen de sí mismos, sus concepciones del bien³⁴⁷ y la idea de justicia se constituyen con independencia de la matriz social en la que se insertan (fuente). Pero, más aún, la sociedad es concebida como una agrupación privada entre individuos que buscan la consecución de un fin, de ahí que se le asigne a la misma un valor meramente instrumental (contenido)³⁴⁸.

³⁴⁷ Por lo que hace a la relación que mantiene el individuo con sus concepciones del bien, el liberalismo parte de la suposición de que el individuo es capaz tanto de elaborar como de cambiar libremente sus propias concepciones del bien a la hora de orientar su vida. Como han señalado Mulhall y Swift, “esta es la capacidad que han de salvaguardar los derechos a los que se concede prioridad” (1996: 41). El que se reconozca a la persona la habilidad de elaborar su propia concepción del bien presupone la racionalidad del sujeto, mientras que el hecho de cambiar la concepción del bien que orienta su vida constituye un reconocimiento de la posibilidad humana de errar.

³⁴⁸ Rawls, poniendo voz a los críticos comunitaristas, lo expresaba magistralmente: “la justicia como equidad (...) entiende a la sociedad como un agregado de individuos –o de asociaciones– distintos, que cooperan con el único objetivo de perseguir su propia ventaja personal –o asociativa– careciendo de cualesquiera objetivos comunes (...). Como variante que es del liberalismo político, la justicia como equidad (...) considera las instituciones políticas como puros instrumentos de promoción de fines individuales –o asociativos–, como instituciones de lo que podríamos llamar una *sociedad privada*. Y, como tal, la sociedad política misma no es un bien en absoluto, sino, a lo sumo, un medio para el bien individual, o asociativo” (2004: 235).

El segundo rasgo que se predica del liberalismo es la neutralidad del Estado, una característica que resulta consecuencia necesaria del individualismo. Y es que para permitir a los individuos elegir libremente su propia concepción del bien e, incluso, modificar su visión particular de la vida buena, el Estado “no debe emitir juicios de valor sobre cómo han de orientar sus vidas los individuos” (Mulhall y Swift 1996: 57). Por el contrario, debe ofrecer un “marco neutral en el que puedan perseguirse concepciones del bien diferentes y potencialmente conflictivas” (Kymlicka 1989b: 883). La neutralidad implica que el Estado no considera ninguna concepción particular de la vida buena superior a las demás, por lo que ni perjudica ni beneficia la elaboración y “concreción de los planes de vida de los ciudadanos” (Farrell 1994: 180). En palabras de Dworkin, “el gobierno debe ser neutral éticamente en el siguiente sentido. No debe prohibir o premiar actividad privada alguna basándose en que una clase de valores éticos sustantivos, una clase de opiniones acerca de cuál sea el mejor modo de vivir, es superior o inferior a otras” (1993: 94).

Aquí, no obstante, se vuelve necesaria una matización. A primera vista, podría parecer que una concepción extrema de la neutralidad liberal exigiría mantener una postura subjetivista³⁴⁹ –o escéptica– en materia de valores. Y es que “si ninguna forma de vida es mejor que otra, si las elecciones de las personas son meras expresiones de preferencias sin base racional alguna que justifique su valor (...), entonces sería absurdo que el Estado hiciese otra cosa que no sea permitir que la gente tome sus propias decisiones” (Mulhall y Swift 1996: 52). Sin embargo, el liberalismo mantiene una concepción objetiva del bien que se cifra en el respeto a los derechos humanos individuales y la justicia³⁵⁰. Ambos principios objetivos constituyen un límite infranqueable a la neutralidad estatal: el Estado se justifica en la medida en que garantice los derechos individuales y promueva la justicia. Por tanto, la neutralidad no

³⁴⁹ El subjetivismo moral presupone una visión particularista de la moral –no existe una racionalidad universal, lo que implica la ausencia de validez de cualquier sistema de normas morales más allá de su contexto, que en este caso es individual– y un rechazo de la fundamentación racional de sus normas. Cada individuo debe formarse sus propios juicios de valor, que serán tan válidos o erróneos como los de cualquier otro.

³⁵⁰ El liberalismo otorga primacía a la justicia y a los derechos individuales. En concreto, los partidarios del liberalismo deontológico (Kant, Rawls) insisten en que la justicia prevalece sobre la idea de bien. No obstante, consideramos –y en este punto ya adelantamos parte de las críticas comunitaristas– que la defensa liberal de la justicia y los derechos representa una particular idea de lo bueno: en palabras de Papacchini, “la teoría de los derechos es parte integral y sustancial de aquella tradición que el liberalismo acepta como suya: la lucha por las libertades, la oposición a la sociedad cerrada, la batalla por la tolerancia” (1996: 232). De ahí que digamos que el liberalismo patrocina una idea objetiva de bien.

lo es “respecto a los derechos y la justicia, sino respecto a (...) los juicios sobre lo que hace buena o valiosa una vida³⁵¹” (Mulhall y Swift 1996: 62). Aunque el liberalismo no conceda igual valor a todas las formas de vida, su compromiso con la libertad individual es tal que rechaza que el Estado imponga al individuo unas formas de vida que, aunque reconozca superiores, no hayan sido elegidas por él –siempre que no se vulneren los derechos fundamentales–. Como se contempla la posibilidad de que el individuo yerre en sus elecciones, se le ofrece la oportunidad de enmendarlas: “la insistencia liberal en la libertad para revisar nuestros compromisos y cambiar nuestras opiniones sólo tiene sentido si se admite la posibilidad de que nuestros fines sean incorrectos y de que está a nuestro alcance cambiarlos por otros mejores” (Mulhall y Swift 1996: 55). Como advierte Kymlicka, “el hecho de que podamos equivocarnos (...) (paradójicamente) (...) proporciona [un] argumento en favor de la libertad” (1996a: 118).

El liberalismo clásico hacía hincapié en la defensa de los derechos básicos del hombre, a saber: vida, libertad, seguridad y propiedad privada. Esto se manifiesta en las primeras declaraciones de derechos que conoce la historia (Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia de 1776³⁵² y Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789³⁵³) y en las obras de autores como Locke y A. Smith.

³⁵¹ Mulhall y Swift han señalado que en las cuestiones en las que el Estado liberal debe mantenerse neutral –cuestiones relativas a las concepciones sobre la vida buena de sus ciudadanos–, dicha neutralidad se refiere a la *justificación* de sus acciones, pero no a los *efectos*: “un Estado que proteja los derechos de las personas tendrá como efecto favorecer unas formas de vida y no otras, aunque la justificación de su acción sea neutral en el sentido de que no hace referencia a juicios sobre los méritos relativos a las diferentes formas de vida. Aunque es cierto que el Estado puede evitar que alguien cometa un asesinato basándose en el derecho a la vida de la posible víctima y no basándose en el juicio de que la forma de vida de un asesino es peor que la de quien no lo es, el efecto es el mismo: la neutralidad de la justificación no será neutral en relación a los efectos” (1996: 62).

Kymlicka, analizando la obra de Rawls, sostiene igualmente que la teoría de la justicia como equidad resulta compatible con la neutralidad de la justificación (*justificatory neutrality*), pero no con la neutralidad de las consecuencias (*consequential neutrality*). En opinión del canadiense, y aquí contradice específicamente a Raz (1986: 117), el respeto por las libertades civiles y el papel que desempeñan los bienes primarios (*primary goods*) en la teoría rawlsiana son incompatibles con la neutralidad de las consecuencias (Kymlicka 1989b: 884).

³⁵² El artículo 1 de la Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia establece: “todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes y tienen ciertos derechos innatos, de los que, cuando entran en estado de sociedad, no pueden privar o desposeer a su posteridad por ningún pacto, a saber: el goce de la *vida* y de la *libertad*, con los medios de adquirir y poseer la *propiedad* y de buscar y obtener la felicidad y la seguridad” (la cursiva es nuestra).

³⁵³ El artículo 2 de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano dispone: “la meta de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la *libertad*, la *propiedad*, la *seguridad* y la resistencia a la opresión” (la cursiva es nuestra).

Esta Declaración fue incorporada como Preámbulo a la Constitución francesa de 1791. Dos años después, la Constitución del año I modificaría parcialmente ese catálogo de derechos, diciendo ahora: “el Gobierno se instituye para garantizar al hombre el goce de sus derechos naturales e imprescriptibles”

Particularmente relevante resultaba la defensa del derecho de propiedad privada, que exigía al Estado la no intervención en las relaciones económicas creadas *libremente* por la acción del mercado: se estimaba que la economía era una cuestión privada, algo que debía quedar al margen de la acción del poder público³⁵⁴. En época contemporánea, el liberalismo se distanciará de esta concepción y defenderá, por el contrario, la acción redistributiva del Estado, que ahora pasará a denominarse Estado de bienestar (*welfare state*). Y es que se entiende que el mercado no representa un instrumento neutral que posibilite la igualdad de oportunidades de los individuos, sino que “sólo toma en cuenta las preferencias de aquellos individuos que tienen recursos suficientes como para convertirlas en demanda” (Farrell 1994: 184). Por ello, un Estado comprometido con la igualdad de oportunidades de sus ciudadanos debe intervenir para corregir las desigualdades que crea el mercado en la distribución de los recursos; de lo contrario, sólo hablaríamos de “la libertad de unos pocos hombres de negocios (...), pero no de la libertad de aquellos a quienes explotan o de los que se ven obligados a respetar sus derechos de propiedad” (Waldron 1993: 38). El compromiso redistributivo del Estado liberal da origen a la crítica libertaria frente al liberalismo de autores como Nozick, centrada en “la justificabilidad del Estado del bienestar y del sistema tributario que se requiere para costearlo” (Mulhall y Swift 1996: 21).

Para los propósitos de nuestro estudio, sin embargo, presenta mayor relevancia la crítica que se ha dirigido a la teoría liberal desde postulados comunitaristas³⁵⁵. A diferencia de los libertarios, los autores comunitaristas se centran en la relación que mantiene el individuo con la sociedad y cuestionan que el liberalismo prime al primero sobre la segunda (Mulhall y Swift 1996: 20). Y es que el comunitarismo entiende que cada sujeto se encuentra arraigado en una cultura que forja su concepción del bien, sin posibilidad de proceder a un distanciamiento reflexivo suficientemente amplio desde

(artículo 1). Y continuaba el artículo 2: “estos derechos son: *libertad, igualdad, seguridad y propiedad*” (la cursiva es nuestra). El derecho de resistencia a la opresión se desplaza al artículo 33: “la resistencia a la opresión es la consecuencia de los derechos del hombre”.

³⁵⁴ La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano sólo admite una excepción para intervenir en el derecho “inviolable y sagrado” de propiedad: “la necesidad pública, legalmente constatada” (artículo 17).

³⁵⁵ Consideramos que los autores más representativos del movimiento comunitarista son Michael Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer y Alasdair MacIntyre. Seguimos así el criterio de un nutrido grupo de especialistas: Nino 1988, Caney 1992, Mulhall y Swift 1996, Giusti 1996, Cortés Rodas 1997, Rodríguez Abascal 2000, Suárez Llanos 2001, Beltrán 2002, Herrera Gómez 2007, Benedicto Rodríguez 2010, entre otros.

una razón no determinada culturalmente. De esta manera, a través de su inserción en una comunidad dada, el individuo recibe la identidad que lo constituye en persona.

Como habíamos caracterizado al liberalismo mediante dos notas básicas, articularemos en torno a las mismas la exposición de la crítica comunitarista. En primer lugar, los comunitaristas arremeten contra los postulados individualistas del liberalismo. A su juicio, el individualismo metodológico incurre en dos errores: uno ontológico y el otro sustantivo. Por lo que hace al error ontológico, estos autores señalan que el individuo que el liberalismo toma como base de su teoría, creado al margen de la sociedad y, por consiguiente, anterior a la misma, no existe en la realidad. En efecto, la identidad del ser humano y sus valores resultan inseparables del hecho de su autoconcepción como miembro “de una determinada familia, clase, comunidad, pueblo o nación, portador de una historia específica y ciudadano de una república concreta” (Mulhall y Swift 1996: 105). Es la comunidad la que dota al individuo de su identidad y también la que le proporciona el sentido del bien. Más aún, es en el seno de una determinada comunidad donde el individuo aprende a concebirse a sí mismo, a interpretarse, utilizando para ello recursos conceptuales generados en esa comunidad: principalmente, el lenguaje y la racionalidad. Gracias a la comunidad el sujeto adquiere la agencia moral que le imputa el liberalismo³⁵⁶, así como la autonomía y la responsabilidad plena: “la comunidad es un requisito estructural previo de la acción y de la subjetividad humanas” (Mulhall y Swift 1996: 171). De este modo, decía Taylor: “los hombres desarrollan sus capacidades específicamente humanas en sociedad” (1990: 110) y sólo en ella. Es en este sentido en el que cabe hablar del hombre como “sujeto contextual”³⁵⁷ (Tamir 1993a).

³⁵⁶ A este respecto, nos decía MacCormick: “los humanos en tanto que seres morales y prácticos tienen lazos y vínculos de simpatía y de afinidad con otros individuos, y de una manera más difusa, también con grupos y comunidades de personas. Estos lazos especiales de sentimientos no son simplemente características accidentales propias de seres humanos fenoménicos, ni están separados de su racionalidad y de su carácter moral inteligible. Forman parte de lo que hace posible que la gente tenga carácter moral” (1996: 38).

³⁵⁷ MacCormick, quien en más de una ocasión hace referencia al concepto de “individuos contextuales” de Tamir, aconseja “rechazar todos los enfoques que digan o sugieran (como, por ejemplo, los que Kant y su seguidor contemporáneo, John Rawls [...], parecen sugerir) que las ideas sobre los individuos en tanto que agentes morales deben ser formadas haciendo abstracción de su realidad de carne y hueso” (1996: 37). Y es que “el llegar a ser un individuo humano completo lleva aparejadas consigo cosas como la adquisición de un nombre, el aprendizaje de una lengua y la asimilación dentro de alguna cultura, o dentro de alguna subcultura mezcla idiosincrásica de culturas más amplias. La escolarización y la educación posterior, el trabajo y el lugar de trabajo, el matrimonio y la familia, la amistad, la práctica de deportes o el compromiso con actividades voluntarias o con la política, toda esta serie de compromisos

Pero el individualismo metodológico yerra asimismo en el plano sustantivo, al no conceder un valor intrínseco a los bienes comunitarios. Mientras que los contractualistas conciben la comunidad en términos meramente instrumentales, esto es, al servicio de la consecución de objetivos individuales, los comunitaristas señalan que existen determinados bienes que únicamente pueden ser disfrutados en comunidad: el grupo no existe sólo para garantizar el logro de los intereses del individuo, sino que en muchas ocasiones crea esos intereses y posibilita su goce. Como señala Buchanan, para los comunitaristas “la participación en la comunidad política es un ingrediente esencial de la vida buena” (1989: 859) y ayuda a que los individuos desarrollen y delimiten el sentimiento de su propia identidad (Mulhall y Swift 1996: 105). O, en palabras de González Altable, “el liberalismo falla (...) al no tener en cuenta la comunidad como el elemento esencial de lo que constituye la *vida buena*, con lo que permanece ciego a la valoración de la participación de cada individuo en la comunidad política como un fin fundamental para alcanzar ese ideal de *vida buena*, de *sociedad buena*” (1995: 126).

Los comunitaristas también critican el segundo rasgo del liberalismo: la neutralidad estatal. En su opinión, resulta imposible adoptar un punto de vista *etic* respecto a la teoría moral, ya que ésta aparece indisolublemente asociada a una idea de bien. Por tanto, la pretensión de neutralidad frustra la posibilidad misma de moralidad. El ideal neutral se explica teniendo en cuenta el modelo de agente moral defendido por el liberalismo, y que el comunitarismo ataca. Si no existe el individuo abstracto, desligado de cualquier circunstancia concreta, sino que los seres humanos alcanzan su condición moral en el seno de una determinada tradición o cultura, y si es el contexto el que nos convierte en agentes morales, entonces el sujeto no puede distanciarse suficientemente de ese marco narrativo particular para juzgarlo “neutralmente”: el lenguaje y el pensamiento de cada sujeto, estructuras básicas sobre las que se construye la crítica, han sido conformados por la tradición propia y a través de semejante tamiz entenderá y explicará la realidad cada uno.

Como resulta imposible la neutralidad moral, el comunitarismo acusa al liberalismo de presumir de una falsa neutralidad. La teoría liberal constituye también una tradición determinada, una concepción del bien particular, por lo que no se limita exclusivamente a establecer el marco en el que ideales morales diferentes, incluso

y relaciones con los demás nos convierten en las personas que somos y explican la evolución continua del carácter y de la individualidad a lo largo de nuestras vidas como personas humanas” (1996: 37-38).

contradictorios, puedan desarrollarse. Ello implica que una comunidad liberal moderna formará a sus individuos según tales valores, resumidos en los derechos individuales, la separación Iglesia-Estado, el sistema de libertades, la autonomía del individuo, la justicia distributiva, la igualdad entre los seres humanos, la división de poderes o la democracia representativa. Y es que, como ha dicho Nino, “es imposible obtener un conjunto de derechos si no se presupone alguna concepción de lo bueno” (Nino 1988: 372), una concepción del bien que, a su juicio, se traduce en el valor de la autonomía: “si partimos de la base del discurso moral tal como él se ha desarrollado en nuestra cultura, la materia prima para elaborar principios de justicia que generan derechos individuales no está dada solamente por el criterio procedimental de aceptabilidad de principios universales, generales, etcétera, en condiciones ideales de racionalidad e imparcialidad, sino que también incluye el valor sustantivo de la autonomía personal que subyace a ese discurso” (1988: 373). Buchanan, incluso, va más allá y asegura que el liberalismo también podría aceptar la importancia de la comunidad y no sólo la de la autonomía (1989: 878), como muestra la obra de los más prominentes liberales –y cita a Dworkin, Feinberg y Rawls–.

Al margen de que la afirmación de Buchanan sea o no correcta³⁵⁸, lo cierto es que las críticas comunitaristas tuvieron tanto éxito que llevaron a los autores liberales a matizar e, incluso, a modificar sus posiciones iniciales, adoptando algunos de los planteamientos comunitarios. Por ejemplo –y por citar al liberal que, en cierto modo, es el blanco de la mayoría de las críticas–, Rawls publicará *Political Liberalism* en 1993 (veinte años después de *A Theory of Justice*) para responder a sus críticos y, al mismo tiempo, rectificar algunas de sus opiniones anteriores³⁵⁹. Igualmente, es interesante

³⁵⁸ Moore, por ejemplo, parece inclinarse por una lectura menos comunitaria de Rawls, al decir: “la filosofía política (...) se abstrae de cuestiones acerca de la identidad nacional y cultural. Un ejemplo típico es la influyente obra de John Rawls *A Theory of Justice*: al comienzo, especifica que lo que le interesa es la justicia *en el seno* de una única sociedad o Estado y no tiene en cuenta la justificación de las fronteras estatales, cuestión importante, y por lo tanto todos los asuntos relacionados con la pertenencia. Se ignora la relevancia *política* de la identidad cultural y, especialmente, nacional porque el argumento apela a una concepción de los intereses *humanos* fundamentales y, sobre esa base, construye los derechos y reglas liberales” (1997: 903). Y añade en otro lugar: “la justicia puede ser un buen criterio para evaluar el gobierno, pero no parece ser el factor principal para entender la secesión” (1998a: 6).

³⁵⁹ En realidad, en la introducción de *Political Liberalism* Rawls no achaca la razón del cambio de su teoría de la justicia como equidad a las críticas comunitaristas, sino a deficiencias que ha observado en algunos aspectos de la misma: “podría parecer que el propósito y el contenido de estas conferencias representan un cambio importante respecto del propósito y el contenido de la *Teoría*. Y ciertamente, (...) hay diferencias importantes. Pero para entender la naturaleza y el alcance de estas diferencias hay que notar que surgen del intento de resolver un serio problema interno de la concepción de la justicia como equidad, a saber: el hecho de que la descripción de la estabilidad en la tercera parte de la *Teoría* no es consistente con la concepción global” (2004: 11). Más aún, de las críticas comunitaristas, únicamente

constatar que la mayor parte de los autores comunitaristas son liberales a los que les guía el afán de depurar el liberalismo de determinadas interpretaciones que entienden erróneas e inconvenientes, pero no cuestionan la tradición liberal en sí³⁶⁰. Como ya se había adelantado en otra parte de este trabajo, estimamos acertadas las interpretaciones del debate liberal-comunitario que lo sitúan en el seno de la tradición de pensamiento liberal, constituyendo una discusión “entre diferentes versiones del liberalismo” (García Inda 2001: 22).

Partiendo de esa base, creemos que una oposición conceptual como ésta únicamente puede tratar de resolverse en términos salomónicos, esto es, concediendo parte de razón a uno y otro. Así, consideramos que el comunitarismo acierta en el plano ontológico al criticar tanto el individualismo metodológico como la neutralidad del Estado que predica el liberalismo³⁶¹. Y es que, por una parte, no existe una idea de bien

hace referencia a un aspecto de la que le formuló Sandel –el que atañe a la concepción metafísica del individuo que parece mantener Rawls–, y obviamente la rechaza (2004: 57), aunque para ello remita a los argumentos con los que Kymlicka, en su obra *Liberalism, Community, and Culture*, dio cuenta de ella. A juicio de Kymlicka, “Sandel asegura que el yo está constituido por sus fines y que los límites del yo son fluidos, mientras que Rawls dice que el yo es anterior a sus fines y que sus límites se hallan fijados de antemano. Pero estas dos diferencias ocultan una identidad más fundamental: ambos aceptan que la *persona* antecede a sus fines. Su desacuerdo atañe a dónde trazar los límites del yo dentro de la persona; pero esta cuestión, en el caso de que tenga sentido, concierne a la filosofía de la mente, pero no presenta relevancia directa para la filosofía política. De ahí que al admitir que la *persona* puede reexaminar sus fines –incluidos los fines constitutivos de su yo–, Sandel fracase en su justificación de la política comunitarista” (1989a: 55).

³⁶⁰ Suele haber acuerdo a la hora de señalar a MacIntyre como el autor comunitarista más hostil y opuesto a los principios liberales [*vide* Mulhall y Swift (1996: 220) y Fernández-Llebrez (1999: 214, 217)]. Curiosamente, también hay que mencionar el hecho de que MacIntyre rechazó para sí la calificación de comunitarista: “es importante no confundir [mi] punto de vista con el del llamado *comunitarismo* contemporáneo” (cit. en Yepes Stork 1990: 6).

³⁶¹ A nuestro modo de ver, los liberales pueden –y en muchas ocasiones llegan a– admitir el papel que desempeña la comunidad en el desarrollo de la personalidad individual y de los valores. Así, por ejemplo, decía Rawls en *A Theory of Justice*: “la sociedad es necesaria para la vida humana (...). La vida social es una condición indispensable para nuestro desarrollo de la facultad de hablar y de pensar, y para tomar parte en las actividades comunes de la sociedad y de la cultura. Indudablemente, incluso los conceptos que utilizamos para describir nuestros proyectos y nuestra situación, y también para expresar nuestros deseos y propósitos personales, presuponen, muchas veces, un marco social, así como un sistema de creencias e ideas que es el resultado de los esfuerzos colectivos de una larga tradición” (1993: 577). E, igualmente, Dworkin notaba que “en determinadas ocasiones y en determinadas circunstancias (...) sentimos que la unidad ética más fundamental es colectiva, no individual, que la cuestión de si mi vida va bien está subordinada a la cuestión de si, para algún grupo al que pertenezco, *nuestra* vida va bien” (1993: 109). Y más adelante dirá: “mis vínculos biológicos, sociales y nacionales, aquellos que me vienen de nacimiento, o aquellos en los que fui introducido, no aquellos que yo elegí, parecen candidatos obvios para mí [para funcionar como parámetros], aunque quizá no se lo parezcan a otros. El hecho de que yo sea un miembro de la comunidad política norteamericana no es una limitación de mi capacidad para vivir una vida buena (...). Más bien fija una condición de una vida buena para mí” (1993: 130).

No obstante, lo que habitualmente siguen sin reconocer los autores liberales es la falta de neutralidad que, de hecho, muestra el Estado liberal al optar por una cultura y una tradición particular, lo que equivale a patrocinar una determinada idea de bien.

universal e intemporal, puesto que tanto el concepto de persona como el de bien se forjan culturalmente a través del proceso de socialización: es así como el individuo recibe las significaciones sociales relevantes y el sistema de valores de su comunidad. Por otra parte, ni el liberalismo es neutral respecto a la idea de bien ni le es posible al sujeto distanciarse de sus valores para elaborar juicios morales neutrales. No obstante, el mérito del liberalismo en el plano axiológico resulta innegable, al resaltar el valor de la autonomía individual, proclamar la igualdad de todos los seres humanos y defender los derechos del hombre contra cualquier ataque de la comunidad, predicando su deseabilidad universal³⁶². Por tanto, coincidimos con X. Bastida en señalar que “el reconocimiento de la corrección comunitarista en la descripción del hecho social no implica que su juicio normativo acerca del papel de ese hecho social sea igualmente correcta. La anulación más o menos explícita de la autonomía individual a la que conducen ciertas teorizaciones comunitaristas (...) resulta insostenible” (2002a: 149), postura que ya había sido adelantada por Laporta (1989: 125).

Si bien esta es nuestra opinión y particular interpretación del liberalismo, hay que decir que no todos los autores liberales la comparten. La razón por la que nos ocupamos de la (posible) fundamentación liberal del derecho de autodeterminación estriba en el valor moral que, a nuestro juicio, acompaña a esta teoría política, al conceder al individuo y sus derechos un lugar preeminente. Ahora bien, las versiones extremadamente individualistas nos parecen erradas desde un punto de vista ontológico, puesto que olvidan la necesaria condición social del individuo. Es por ello que optamos por una moderación comunitaria de los excesos individualistas. Esta clasificación dual de las tendencias existentes en el seno del liberalismo es también utilizada por Miller, quien distingue entre formas individualistas y sociológicas de la ideología liberal. La propuesta individualista “elabora los principios liberales de una manera puramente normativa”, mientras que el enfoque sociológico se preocupa del “mejor modo en que dichos principios pueden ser aplicados, teniendo en cuenta las condiciones del mundo real” (2003: 263). El método de trabajo del liberalismo individualista es especulativo o formalista, mientras que el liberalismo sociológico adopta un enfoque más empírico.

³⁶² En este sentido, un liberal como Buchanan matizaba que el “*individualismo* es moral, no ontológico. El liberalismo, en sus formas más verosímiles, no tiene que negar la existencia de grupos o colectivos, no tiene que mantener que forman parte de una realidad inferior a los individuos, ni tiene tan siquiera que afirmar que todas las propiedades de los grupos pueden reducirse a las propiedades de los individuos que los forman. (...) El individualismo del liberalismo se preocupa por lo que tiene más importancia moral, no por lo que existe” (2013: 47-48).

Más adelante, volveremos sobre esta distinción binaria. Ahora únicamente quisiéramos mencionar un aspecto de la caracterización de Miller que estimamos equivocado. En su opinión, los liberales más individualistas justifican la autoridad política acudiendo a alguna versión del contrato social: de acuerdo con los postulados del liberalismo individualista, “los individuos se hallan correctamente sujetos a la autoridad política cuando la han aceptado, ya sea en el sentido de que han otorgado su consentimiento de manera real, o en el sentido de que, como agentes racionales, habrían consentido si hubiesen tenido la oportunidad de hacerlo” (2003: 262). No obstante, creemos que la teoría del consentimiento también se halla presente en algunas versiones del liberalismo sociológico, puesto que, como tendremos ocasión de ver a continuación, constituye –o puede llegar a constituir– un rasgo del liberalismo en general³⁶³: en palabras de Wellman, “la teoría del consentimiento es la que cuenta con más seguidores entre las filas liberales a la hora de explicar la obligación política” (2001: 735).

Por ello, antes de pasar a responder a la cuestión sobre la compatibilidad entre la autodeterminación y el liberalismo y para terminar de caracterizar esta teoría política, quisiéramos analizar un elemento esencial de la misma: el *consentimiento*. Según se había explicado, el liberalismo otorga prioridad a la libertad de los individuos, a los que reconoce la capacidad de efectuar elecciones y, llegado el caso, modificarlas. Para ello, la teoría liberal presupone que los individuos mayores de edad satisfacen unas condiciones mínimas de racionalidad³⁶⁴, por lo cual pueden justificar sus decisiones y responsabilizarse de sus acciones. Siendo esto así, parece lógico que las relaciones privadas entre adultos en una sociedad liberal se guíen por el principio de voluntariedad, siempre que no perjudiquen a terceros (principio del daño)³⁶⁵. Así, y como apunta

³⁶³ De hecho, el propio Miller en ese mismo trabajo, cuando analiza la secesión –que incluye dentro del enfoque liberal-sociológico–, menciona las denominadas teorías del derecho plebiscitario (*plebiscitary right theories*), las cuales consideran, como él mismo admite, que para que un orden político sea legítimo debe contar con el consentimiento de todos aquellos que se hallan sujetos al mismo (2003: 268).

³⁶⁴ Rawls, por ejemplo, asume que “las personas en la posición original son racionales” (1993: 169), es decir, tienen “un conjunto coherente de preferencias entre las alternativas que se le[s] ofrecen” y jerarquizan “estas opciones de acuerdo con el grado con que promuevan sus propósitos” (1993: 170).

³⁶⁵ J.S. Mill se refiere al daño a terceros como único límite a la libertad individual que, por lo tanto, justificaría la intervención represiva de la sociedad: “siempre que existe un perjuicio definido o un riesgo definido de perjuicio, sea para un individuo o para el público, el caso se sustrae al campo de la libertad y entra en el de la moralidad o la ley” (1970: 162). En ese supuesto, “las malas consecuencias de sus actos no reaccionan sobre él mismo, sino sobre los demás, y la sociedad, como protectora de todos sus miembros, debe resarcirse con él, infligiéndole una pena con deliberado propósito de castigo y cuidando de que sea suficientemente severa” (1970: 159).

Beran, “en las democracias liberales contemporáneas las relaciones maritales, laborales y políticas que uno mantiene con otros adultos son voluntarias. En esas sociedades, uno decide con quién casarse, no sus padres, uno escoge o alcanza una posición en la relación de trabajo, no está abocado a ella por nacimiento, y los gobiernos se eligen votando a los candidatos que se presentan para el puesto” (1984: 24-25). Pero no únicamente existe la libertad para entablar relaciones, sino también para darlas por finalizadas: “se permite el divorcio, a las relaciones laborales se les puede poner término, los gobiernos pueden no resultar reelegidos” (Beran 1984: 25). Por tanto, no existen los vínculos personales irrevocables.

El principio de voluntariedad también rige en las relaciones entre los ciudadanos y el Estado liberal³⁶⁶. A juicio de Waldron, “el orden social y político es ilegítimo si no tiene su origen en el consentimiento de todos aquellos que viven bajo su autoridad” (1993: 50), extremo que recogía, por ejemplo, la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de 4 de julio de 1776: “para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus poderes legítimos del consentimiento de los gobernados”. No obstante, la teoría liberal contractualista se divide en lo tocante a la naturaleza de ese consentimiento. Para algunos autores, el consentimiento debe ser formulado de forma expresa (*actual consent*): los ciudadanos han de ofrecer su consentimiento a las leyes del Estado en un acto explícito de adopción o aceptación (Waldron 1993: 51). En opinión de Waldron, Rousseau en *El contrato social* (1990) mantendría una visión de este tipo, es decir, una concepción voluntarista del contrato social. Pero también Locke alude a este tipo de consentimiento: “el consentimiento expreso de cualquier hombre para entrar en una sociedad lo convierte en un miembro de pleno derecho de esa sociedad, en súbdito de ese gobierno” (1991: 290).

Ahora bien, parece que los Estados liberales realmente existentes no han sido creados mediante un acto explícito de concertación de la voluntad ciudadana³⁶⁷ –y,

³⁶⁶ De hecho, un conocido “problema al que se enfrentan los liberales es la justificación de la soberanía jurisdiccional del Estado sobre las personas que viven en su territorio (...). La teoría del consentimiento es la solución más habitual que suele ofrecerse a este problema de legitimación política ya que permite conciliar de forma satisfactoria las concepciones liberales de la persona y del Estado” (Wellman 1995: 150).

³⁶⁷ A las acusaciones de escaso realismo, se unen otras objeciones –desigualdad entre los ciudadanos, caos, prácticamente nula legitimidad del Estado, exigencia de unanimidad, necesidad de intérpretes– que hacen que los partidarios de la teoría del consentimiento abandonen la “exigencia de que el consentimiento sólo podía ser dado de forma expresa para cada uno de los actos de los individuos” (Malem 1988: 31).

mucho menos, el consentimiento se renueva de generación en generación, como reconocía la Constitución francesa de 1793³⁶⁸—, sino que más bien esa voluntad de querer formar parte de la comunidad política y de hallarse sujeto a sus normas se presume de otros actos. En palabras de Waldron, “para la mayoría de nosotros, la ciudadanía y la obligación las determina el nacimiento, no la elección” (1993: 48). Es por ello que algunos autores, encabezados por Locke, hablan de un consentimiento tácito (*tacit consent*) que se añadiría al anterior. Bajo este tipo de consentimiento, la obligación política surge de un acto que presupone, “indirecta pero suficientemente” (Godoy 2004: 171), la sujeción del individuo a la comunidad política. Ese acto, para Locke, es la posesión o disfrute de bienes: “cualquier hombre que tenga alguna posesión o usufructo de alguna parte de los dominios de cualquier gobierno, da por ello su *consentimiento tácito*” (Locke 1991: 290)³⁶⁹. Autores posteriores han ampliado los actos a todos aquellos beneficios que otorgue el Estado y que los ciudadanos disfruten o, incluso, a la mera residencia en el territorio. No obstante, y como apunta Malem, si deducimos el consentimiento de los beneficios que la pertenencia al Estado reporta, entre los que se cuenta la residencia efectiva, se podría llegar a afirmar que los habitantes de un Estado totalitario le han prestado su consentimiento siempre que vivan en el interior de sus fronteras, extremo que parece poco razonable (1988: 32)³⁷⁰.

³⁶⁸ El artículo 28 de la Constitución francesa de 1793 decía: “un pueblo siempre tiene el derecho de revisar, reformar y cambiar su Constitución. No puede una generación sujetar a sus leyes a las generaciones futuras”.

³⁶⁹ Locke establece dos diferencias fundamentales entre el consentimiento expreso y el consentimiento tácito. La primera estriba en la duración de la obligación política: eterna, en el primer caso, y vinculada a la duración del disfrute de la propiedad, en el segundo [*“la obligación que se adquiere, en virtud de ese uso de la tierra, de someterse al gobierno, principia y termina con ese disfrute; de forma que siempre que el poseedor, que no ha dado más que el consentimiento tácito al gobierno, se deshaga de la posesión, mediante una donación, una venta, o de la manera que sea, tiene plena libertad de irse e incorporarse a otra república o juntarse con otras para dar inicio a otra nueva (...). Aquel que, en un acuerdo real y efectivo, haya efectuado alguna vez una declaración expresa por la que otorgaba su consentimiento a formar parte de una república, está perpetua e ineludiblemente obligado a ser siempre un súbdito de la misma, y nunca puede alcanzar de nuevo la libertad del estado de naturaleza”* (Locke 1991: 291)]. La segunda divergencia reside en la fuerza del vínculo político establecido: el consentimiento expreso incorpora a los individuos como miembros perfectos de la sociedad, mientras que el tácito “solamente pone a sus agentes bajo la autoridad de un gobierno, dejando en suspenso su plena incorporación a la sociedad civil” (Godoy 2004: 171). En este sentido, decía Locke: “el *consentimiento expreso* de cualquier hombre para entrar en una sociedad lo convierte en un miembro de pleno derecho de esa sociedad, en súbdito de ese gobierno” (1991: 290). Por el contrario, el hombre al que se le supone un consentimiento tácito por ser propietario “está obligado a la obediencia de las leyes de ese gobierno como uno más, mientras dure el disfrute de esa propiedad” (1991: 290).

³⁷⁰ Malem introduce una matización que, a nuestro parecer, no resulta del todo correcta. A su juicio, inferir la prestación del consentimiento de la mera residencia en un Estado totalitario es absolutamente rechazable porque “son precisamente los gobiernos totalitarios los que impiden a sus súbditos trasladarse fuera de las fronteras de su país” (1988: 32). En nuestra opinión, si eso llegara a

Es por ello que otro sector dentro del liberalismo patrocina el consentimiento hipotético (*hypothetical consent*), lo que da lugar a concepciones no voluntaristas del contrato social. Kant sería el representante clásico de esta visión contrafáctica, que también seguiría Rawls. Para ambos el contrato es una idea de la razón que no llega a tomar cuerpo en ningún momento de la historia³⁷¹. Se entiende que el consentimiento existe cuando se cumplen los principios generales de justicia con los cuales estarían de acuerdo individuos racionales: en palabras de Waldron, “el test de justicia de una sociedad no es entonces si los individuos que viven en ella han aceptado sus términos, sino si sus términos *pueden ser representados* como el objeto de un acuerdo entre ellos” (1993: 53). Rawls lo expresaba del siguiente modo: “suponiendo que la posición original determina un conjunto de principios (...), entonces será verdad que, siempre que una institución social satisfaga estos principios, aquellos comprometidos en ella pueden mutuamente decirse que están cooperando bajo condiciones que consentirían si fuesen personas libres e iguales cuyas relaciones entre sí fuesen equitativas” (1993: 30).

ocurrir, esto es, si la residencia resultara obligada y no libremente elegida por los ciudadanos, entonces no podría deducirse que han consentido, puesto que faltaría un elemento esencial como es la voluntad. Compartimos la crítica de Malem a condición de que el Estado de que se trate, totalitario o no, permita a los súbditos trasladar su domicilio a otro Estado si tal es su deseo. Quizá por eso Almoquera, en un artículo donde maneja las mismas categorías que Malem acerca del consentimiento y en el que también critica la teoría del consentimiento tácito, sólo diga: “los beneficios serían la razón de la que se deduce el consentimiento al Estado, lo que no resulta aceptable, pues, de ser así, todo Estado totalitario estaría legitimado por el consentimiento de sus súbditos, al residir éstos en aquél” (2002: 330).

³⁷¹ En este sentido, decía Kant: “no es necesario asumir que este contrato (*contractus originarius* o *pactum sociale*) basado en la unión de las voluntades de todos los individuos privados de una nación para formar una voluntad pública común (...) existe realmente como un *hecho*. Tal suposición significaría que primero habría que recurrir a la historia para probar que alguna nación, cuyos derechos y obligaciones hemos heredado, llevó a cabo efectivamente un acto de ese tipo, y transmitió algún documento auténtico o instrumento legal, en forma oral o escrita, antes de que pudiésemos considerarnos vinculados a una constitución civil pre-existente. Constituye simplemente una *idea* de la razón que, sin embargo, presenta una realidad práctica indudable, puesto que obliga a todo legislador a elaborar las leyes de forma que se correspondan con la voluntad unida de toda la nación, así como a considerar que cada individuo, siempre que ostente la condición de ciudadano, ha expresado su consentimiento como parte de la voluntad general” (1970: 79).

Igualmente, Rawls aseguraba que “la posición original de igualdad corresponde al estado de naturaleza en la teoría tradicional del contrato social. Por supuesto que la posición original no está pensada como un estado de cosas históricamente real, y mucho menos como una situación primitiva de la cultura. Se considera como una situación puramente hipotética” (1993: 29). Y, más adelante, añade: “ninguna sociedad puede ser un esquema de cooperación en el cual los hombres ingresen voluntariamente, en un sentido literal (...). Aún así, una sociedad que satisfaga los principios de justicia como imparcialidad se acerca en lo posible al esquema voluntario, ya que cumple con los principios que consentirían personas libres e iguales bajo condiciones que son imparciales. En este sentido, sus miembros son autónomos y las obligaciones que reconocen son autoimpuestas” (1993: 30-31).

Wellman ha señalado que el consentimiento hipotético representa un método teleológico, más que emergente³⁷², de fundamentación de la legitimidad política, “puesto que en último término el Estado se justifica por las funciones que realiza y no por el consentimiento real que recibe (...). Como el consentimiento es meramente hipotético, el Estado no se legitima a través de un acto de consentimiento, sino mediante el hecho supuesto de que los ciudadanos *otorgarían* (o deberían otorgar) su consentimiento al Estado” (1995: 151)³⁷³. Su conclusión es que, en realidad, el consentimiento hipotético no constituye un modelo consensual de legitimación porque no requiere que se produzca acto de consentimiento alguno.

A nuestro modo de ver, y al margen de si el consentimiento hipotético encaja o no en el modelo consensual de fundamentación de la autoridad política, así como del mayor o menor acierto que presente la teoría del consentimiento, se podría afirmar que los Estados democráticos liberales funcionan sobre la base del consentimiento hipotético (o tácito incluso) de sus ciudadanos: la aquiescencia de los sometidos al poder político se presume con carácter general (si el Estado cumple con las funciones que se le suponen inherentes). Ahora bien, y aquí es donde entraría en juego la tesis del consentimiento, si para el liberalismo todos los contratos son revocables, también el contrato social, por lo que los ciudadanos deben gozar siempre de la capacidad de retirar su consentimiento, que necesariamente revestirá una forma expresa³⁷⁴. Aunque se admita que el consentimiento es hipotético, la revocación del mismo será real.

Si aplicamos esto al tema que nos ocupa, podría decirse que la unidad del Estado y sus fronteras no escapan a estas consideraciones. Habitualmente a los ciudadanos no se les pregunta si quieren formar parte de un Estado determinado, sino que se presume que consienten en ser parte de aquel en el que les ha tocado en suerte nacer –con

³⁷² Los conceptos de justificación emergente y teleológica son tomados de Schmidtz (1990: 90-91). Una justificación emergente estima que un Estado es legítimo si su origen es justo, mientras que desde un punto de vista teleológico la legitimidad del Estado se hace descansar en el adecuado cumplimiento de sus funciones típicas.

³⁷³ En palabras de Rawls, “nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana. Tal es el principio liberal de legitimidad” (2004: 168-169).

³⁷⁴ En este sentido, Wellman aseguraba que la tesis del consentimiento implica la posibilidad de secesión ilimitada (2001: 736).

carácter general³⁷⁵—; tampoco son consultados acerca de si su nación se halla adecuadamente representada y cómoda en el seno de una estructura estatal en la que ostenta una condición minoritaria, extremo que igualmente se presupone. Ahora bien, el liberalismo parece congruente con el postulado de que tanto la estructura nacional del Estado como la delimitación de sus fronteras puedan ser cuestionadas, esto es, que los ciudadanos libremente decidan retirar su acuerdo sobre ambos asuntos: en palabras de Moore, “la teoría liberal valora la autonomía individual, la libertad de elección individual, el gobierno democrático y las reglas de justicia, por lo que parece que simpatiza con la concepción de que la gente debería poder elegir las condiciones de su existencia, incluido el Estado del que formar parte” (2003: 334). Y esto aun cuando en algún momento dicha unidad se hubiera forjado de forma voluntaria, no digamos ya si fue el resultado de anexiones forzadas, actos violentos o imposiciones de cualquier índole³⁷⁶. Si la unidad de la comunidad política debe fundarse en el consentimiento (Cohen 1971: 44) y si el consentimiento formulado por los “padres fundadores” no puede vincular a las generaciones futuras (Beran 1984: 25), entonces en cualquier momento posterior ha de existir la posibilidad de modificar lo acordado o establecido previamente.

Philpott incluso va más allá al afirmar que cabría arribar a una conclusión semejante aun en el supuesto de que se maneje una teoría de justificación de la autoridad política no basada en el consentimiento, sino en “la naturaleza intrínsecamente vinculante de los principios liberales” (1995: 368), por ejemplo. Si entendemos que la obligación política se funda en los principios liberales y que uno de ellos, la autonomía liberal, es la que sustenta la autodeterminación, entonces negar la autodeterminación sería iliberal. Y es que “a no ser que se invoque la visión decimonónica del romanticismo alemán sobre el carácter *natural* de las fronteras, a las cuales Dios o la naturaleza les han conferido la misión de delimitar a sus habitantes de manera orgánica y permanente, sólo se puede concluir o bien que las fronteras son moralmente arbitrarias (...), o por el contrario que los habitantes las han determinado y

³⁷⁵ A pesar de que existen otras maneras de adquirir la nacionalidad (residencia, matrimonio, acogimiento, carta de naturaleza...), ello no tiene relevancia para los propósitos de nuestra explicación.

³⁷⁶ Para Cohen el consentimiento marca “el inicio lógico, si no temporal, de cualquier sociedad política democrática” (1974: 44). Y es que, en su opinión, resulta irrelevante que la expresión del consentimiento se haya manifestado de manera real en algún momento de la historia o no: “una vez que se han formado, las comunidades civiles presentan un carácter cuasi-contractual, lo que constituye una presuposición de la práctica democrática. Con o sin ceremonia, tácita o expresamente, los ciudadanos de toda democracia deben *adherirse (put on the bonds) a la sociedad civil*” (1971: 44).

validado de forma justificada y mediante procedimientos populares. Únicamente la última posibilidad resulta aceptable para los demócratas liberales” (1995: 368).

En el caso de la modificación de fronteras o de la alteración del sistema de organización territorial del Estado, se requiere que la revocación del consentimiento sea efectuada por un conjunto suficientemente amplio de los ciudadanos concentrados en ese territorio, que invariablemente se auto-identifican como nación. Ello se debe a la necesidad de la existencia de un colectivo para el ejercicio del poder político, aspecto en el que incidiremos con mayor profundidad en el próximo apartado.

Por consiguiente, podemos concluir que el ejercicio del derecho de autodeterminación, incluida la posibilidad de secesión, resulta congruente con la versión de la teoría liberal que aquí se ha postulado, tanto si es el consentimiento o los principios liberales el pilar básico sobre el que se funda la comunidad política. En el caso de la teoría del consentimiento, ya sea que se defienda que dicho consentimiento deba ser expresado de manera real o hipotética, la revocación del mismo ha de ser posible en cualquier momento posterior, puesto que los pactos no obligan a perpetuidad.

Aún así, y pese a que hemos afirmado la compatibilidad entre el liberalismo y el derecho de autodeterminación, lo cierto es que los autores liberales no suelen defender que aquellas minorías nacionales que habitan en Estados liberal-democráticos ejerzan este derecho. En el siguiente apartado trataremos de averiguar las razones de semejante postura. Las mayores dificultades con las que se enfrentan los liberales a la hora de reconocer el derecho de autodeterminación en el seno de Estados liberal-democráticos se deben principalmente a dos hechos. El primero consiste en las suspicacias que los derechos de las minorías en general despiertan en muchos liberales. Como este asunto ya ha sido tratado por extenso en un capítulo anterior, remitimos a lo dicho en aquel momento (*vide* apartado 3.4.1). El segundo hecho que explica el rechazo de la autodeterminación por parte del grueso de autores liberales es que la teoría liberal suele aceptar como un dato previo la delimitación de la comunidad política, por lo que el principio de libertad y el consentimiento no se aplican nunca al trazado de fronteras. Esto último nos lleva directamente a uno de los posibles resultados que puede adoptar el ejercicio autodeterminista: la secesión. De ello nos ocuparemos en el siguiente apartado.

7.2 La delimitación de las fronteras: la legitimidad de la secesión

Por lo que atañe a la delimitación de las fronteras, el liberalismo parece hallarse comprometido *prima facie* no sólo con la autodeterminación, sino incluso con la secesión, según ha señalado Buchanan (2013: 42)³⁷⁷; aún así, suele eludir esta cuestión y, cuando se pronuncia sobre ella, habitualmente es para rechazar la capacidad de cuestionar los límites territoriales del Estado liberal. Así, por ejemplo, Buchanan menciona a Rawls, quien al caracterizar el “hipotético contrato social del que se supone que emanan los principios de justicia, excluye por completo la posibilidad de mencionar el tema de la secesión. Las partes imaginarias e idealizadas del contrato tienen que asumir que serán miembros de *un plan de cooperación a perpetuidad*” (Buchanan 2013: 43). Igualmente, Beran subraya que el ideal liberal de que las relaciones humanas entre adultos deben hallarse presididas por el principio de voluntariedad no se ha aplicado ni en la teoría ni en la práctica a la unidad del Estado. Y ello debiera revertirse: “parece que el compromiso con la libertad (...) de vivir en sociedades que se aproximan tanto como sea posible a esquemas voluntarios exige que la propia unidad del Estado sea voluntaria y, por tanto, que se permita la secesión de una parte del Estado allí donde sea posible” (1984: 25).

En 1991 Buchanan denunciaba la falta –vergonzosa, a su juicio– de una teoría normativa liberal acerca de la secesión (1991: 323)³⁷⁸, extremo que pretendió resolver avanzando una propuesta. Su ejemplo cundió³⁷⁹ –él mismo lo reconoce menos de una década después (Buchanan 1997: 31)–, puesto que a partir de entonces el tema de la secesión comenzó a ser tratado por autores que se situaban en las filas del liberalismo. Tan es así que en la actualidad nos encontramos con diferentes teorías normativas liberales acerca de la secesión (o de la autodeterminación). A efectos sistemáticos,

³⁷⁷ A juicio de este autor, “la presunción general en favor de la libertad implica una presunción en favor de reconocer un derecho a la secesión (...): la carga argumentativa recae sobre quienes se oponen a la secesión y es a ellos a quienes les corresponde demostrar que la secesión provocaría (...) un daño moralmente relevante, es decir, lo suficientemente grande desde un punto de vista moral como para justificar el uso de la coerción para impedir la secesión” (Buchanan 2013: 74). No obstante, como luego veremos, la teoría de la secesión que él patrocina otorga prioridad a la estabilidad de las fronteras estatales ya existentes sobre la libertad de elección, por lo que se invierte la carga de la prueba.

³⁷⁸ La ausencia de un tratamiento adecuado de la secesión por parte de la filosofía política ya había sido denunciada por Beran (1984) y Birch (1984), proponiendo ambos teorías liberales diversas sobre el tema.

³⁷⁹ Resulta interesante destacar, como hace Norman (1998: 56), que la mayoría de los trabajos posteriores que se ocupan del tema de la secesión toman como referencia a Buchanan, ya sea para criticarlo o para apoyarse en sus tesis.

pueden agruparse en dos grandes grupos: las teorías de la causa justa (*just-cause theories*) o del derecho compensatorio (*remedial right theories*) y las teorías del derecho primario (*primary right theories*) –seguimos en este punto a Buchanan (1997: 34)–.

7.2.1 Teorías de la causa justa

De acuerdo con las teorías de la causa justa –a las que ya nos referimos en el capítulo 2, para criticarlas–, la secesión es admisible únicamente en aquellos casos en los que un grupo sea víctima de alguna injusticia grave –la lista de agresiones varía en función de los autores examinados– y no exista otro remedio menos extremo e igualmente eficaz para poner fin a tal situación. Al margen de estos supuestos, no puede hablarse de un derecho *general* a la secesión, aunque cabría un derecho *especial* a la misma³⁸⁰.

La mayoría de los autores, incluso fuera de las filas liberales, se inclinan por esta teoría, como hemos tenido ocasión de ilustrar cuando analizamos el carácter jurídico de la autodeterminación (*supra* capítulo 2), siendo la opción predominante entre la doctrina internacionalista. En el seno de la teoría liberal, los representantes más prominentes de esta tesis son Buchanan (1991; 1997; 2003b; 2013) y Norman (1998).

A nuestro juicio, el atractivo que despierta esta concepción de la secesión reside en dos aspectos principales: el primero, que la carga de la prueba corresponde al grupo que desea separarse y no al Estado que (por regla general) se opone a la misma; el segundo, que la soberanía sobre el territorio se atribuye al pueblo del Estado en su conjunto³⁸¹; sólo en el caso de que el Estado incumpla sus obligaciones básicas de garantía y protección de los derechos de los integrantes de algún grupo concentrado en una parte de su territorio, se le permitirá a ese colectivo demostrar que es capaz de

³⁸⁰ De acuerdo con Buchanan, existiría un derecho *especial* de secesión en tres supuestos diferenciados (1997: 36): en primer lugar, cuando el Estado garantice el derecho de secesión a alguno de sus territorios (y cita el ejemplo de la separación de Noruega de Suecia en 1905; actualmente, se podría mencionar el caso de Escocia); en segundo lugar, si la Constitución del Estado reconoce la posibilidad de secesión (por ejemplo, se refiere a la de Etiopía); por último, existiría un derecho especial de secesión en el caso de Estados creados mediante un acuerdo (federaciones) entre entes soberanos que incluyese la posibilidad de disolver la unión en un momento posterior (y menciona el caso de los estados sudistas en la Guerra de Secesión norteamericana). En resumen, a juicio de Buchanan la secesión es legítima, con carácter general, cuando exista una causa justa y, con carácter especial, cuando haya consenso entre las partes.

³⁸¹ En este sentido, decía Buchanan: “la soberanía popular implica que (...) el territorio de todo el Estado *pertenece* al pueblo entendido como un todo” (2003b: 255).

ejercer la soberanía sobre el ámbito territorial que ocupa. Bajo este enfoque, existe una presunción general en contra de la secesión de los grupos subestatales y a favor de que el Estado ostenta legítimamente el control sobre todo el territorio que ocupa y trata con justicia a cada uno de sus ciudadanos: la injusticia hay que probarla³⁸². Ello, como ha reconocido Buchanan, restringe notablemente las posibilidades de secesión (1997: 44).

Buchanan defiende la idea de la neutralidad del Estado liberal en materia cultural, al entender que ella representa la mejor garantía de igualdad de trato para los ciudadanos. En particular, las reivindicaciones nacionalistas de grupos infraestatales atentarían contra ese trato igualitario (1998b: 293): “la individualización de las naciones para concederles derechos de autogobierno es una forma de *discriminación* y, como toda discriminación, atenta contra el principio de respeto idéntico a las personas. A veces este argumento se articula diciendo que otorgar un reconocimiento político especial a las naciones atenta contra el *principio de neutralidad liberal*” (1998b: 295). Buchanan prefiere abordar la cuestión en términos de igualdad de trato y no de neutralidad debido a la ambigüedad de este último término, por lo que no volveremos ahora sobre la cuestión de la falsa neutralidad del Estado liberal y su compromiso con la cultura y la nación hegemónicas (*supra* capítulo 3). Buchanan considera que privilegiar a las naciones mediante la concesión de derechos de autogobierno implica un perjuicio para otros grupos (culturales, religiosos, políticos, etcétera) en los que los individuos se integran y a los que, quizá, les otorguen mayor importancia que a las primeras (1998b: 294). En última instancia, ello redundaría en un atentado contra la capacidad de elección individual: “otorgar tales derechos [de autodeterminación] a las naciones no sólo ignora el hecho de que para mucho individuos la nacionalidad no es tan importante, sino que también que sea cual sea la importancia que la nacionalidad reviste actualmente, la misma podría cambiar mediante la libre interacción de los individuos y los grupos a lo largo del tiempo” (1998b: 296). Nos gustaría establecer dos precisiones al respecto. En primer lugar, creemos que se puede defender la singularidad de las naciones en la atribución del derecho de autodeterminación *política*, puesto que estos grupos tienen una voluntad de este tipo; las demás colectividades en las que los individuos se integran

³⁸² La exigencia de prueba nos sitúa ante la cuestión de quién certifica que la discriminación o abusos que sufre la minoría revisten la gravedad suficiente para justificar la secesión, así como que no existen medios alternativos para poner fin a dicha situación. No es probable que ninguna de las dos partes (el Estado o la minoría) disponga de un árbitro imparcial, por lo que parece aconsejable buscar un tercero que desempeñe esa función: ¿las Naciones Unidas, un tercer Estado, la Corte Internacional de Justicia, la Unión Europea...? Las opciones son variadas, pero una teoría de la secesión de este tipo debiera ofrecer una solución al respecto.

merecen derechos de autodeterminación de otro tipo, puesto que carecen de la voluntad y la capacidad para desempeñar las funciones políticas que caracterizan a las naciones. En segundo lugar, nos parece que, en realidad, la teoría de la causa justa privilegia a la nación hegemónica –y, en consecuencia, a sus miembros–, infringiendo el principio liberal de trato idéntico: como señala Miller, este punto de vista liberal “puede reconocer el interés de una persona por tener una cultura, pero no concede valor alguno al deseo del grupo de preservar y desarrollar la cultura particular en la que ha nacido” (1997: 138). Y cita al propio Buchanan (2013: 109-110), quien siguiendo a J.S. Mill (1987: 284), “retrata a los grupos minoritarios como aferrados a un *barco que se hunde* (y pidiendo cuerdas y bombas para mantenerlo a flote) cuando tienen la oportunidad de *subir a bordo de otro bajel cultural más marinero*. ¿Por qué empeñarse en la vieja cultura, no competitiva, cuando se tiene al lado una alternativa a la que se puede asimilar uno?” (Miller 1997: 138). Semejante actitud es contraria a la protección de las culturas minoritarias y quiebra esa igualdad entre los ciudadanos de un Estado que, en teoría, se pretendía proteger, por lo que resulta contraria a los postulados liberales, al menos los de un liberalismo que admite la intervención estatal para remover los obstáculos que impiden a los individuos disfrutar de sus derechos de manera efectiva.

Las teorías de la causa justa mantienen una concepción de la justicia tremendamente respetuosa del orden establecido: de ahí que el grueso de la doctrina internacionalista –dedicada al estudio de un ordenamiento cuyos sujetos privilegiados son los Estados, los cuales se pretenden uninacionales en numerosas ocasiones– la apoye. A nuestro modo de ver, los elementos de esta concepción que la vuelven aceptable para tantos autores, incluso no liberales, constituyen un signo de sus carencias liberales, y no tanto de la universalidad de los postulados del liberalismo: la teoría de la causa justa es menos liberal que las teorías del derecho primario que estudiaremos a continuación³⁸³. Ello es así porque lo que prima no es la libertad individual o colectiva, sino el interés del Estado en mantener su integridad territorial, aunque la misma socave

³⁸³ En este sentido, Nielsen decía que una diferencia importante entre la teoría de Buchanan y la suya –que podemos encuadrar en las teorías nacionalistas, aunque algunos autores la agrupan dentro de las teorías de la elección– reside en que Buchanan pretende ofrecer una teoría general de la secesión aplicable a toda sociedad, ya sea democrática y liberal o no, mientras que Nielsen se preocupa únicamente de justificar la secesión en el seno de sociedades liberal-democráticas en las que todas las partes se hallan comprometidas firmemente con los principios y valores de estas dos ideologías: el liberalismo y la democracia (Nielsen 1998: 266).

la libertad de algunos individuos o grupos³⁸⁴. De hecho, tanto Buchanan (1997: 42) como Norman (2003: 198) se muestran muy interesados en que su teoría de la secesión pueda ser aceptada por los agentes políticos internacionales³⁸⁵. Así, Buchanan asegura que aunque determinadas teorías que reconocen un derecho moral de secesión parezcan razonables en un principio, pueden presentar serias deficiencias cuando se considera su inserción como parte de la moralidad institucionalizada sobre la que se articula el sistema de Derecho internacional (1997: 41). A su juicio, esas teorías fallan por carecer del mínimo realismo político exigido a una propuesta moral, por contradecir alguno de los principios de Derecho internacional más firmemente asentados y moralmente aceptables o por incentivar comportamientos que socavan normas morales o de Derecho internacional absolutamente razonables (1997: 42-43). La concepción de la secesión como un derecho compensatorio, salvo acuerdo entre las partes, satisface estos requisitos (1997: 45-46), razón por la que este autor la suscribe.

Discrepamos de su primera acusación: las teorías de la secesión como un derecho *prima facie* no nos parecen absolutamente idealistas. Puede que apenas hayan sido aplicadas a supuestos reales, pero podrían serlo. En este sentido, no nos parece convincente la explicación que ofrece Buchanan: “una propuesta satisface el requisito del *realismo mínimo* si cuenta con una posibilidad significativa de ser finalmente adoptada en el futuro inmediato a través de los procedimientos del Derecho internacional. (...) Importa tener en cuenta una característica esencial de este proceso: el

³⁸⁴ Es tan fuerte el deseo de preservar la integridad territorial de los Estados ya sancionados que incluso se sugieren “castigos” para la minoría oprimida que, con justa causa, decida independizarse. Así, Norman propone que en el Tratado de la Unión Europea se incluya la siguiente cláusula: “a ninguna región que se separe de un Estado miembro se le permitirá la entrada en la Unión Europea o en el Espacio Económico Europeo (la zona de libre comercio) durante un período de siete años” (1998: 60). En su opinión, “esto privaría a los líderes secesionistas de la capacidad de convencer a su pueblo de que la secesión no tendrá costes económicos. De hecho, ello aseguraría que los tendrá. Se puede predecir de manera fiable que, en la mayoría de los casos, un movimiento secesionista que pierda fuerza debido a esa posibilidad realmente carece de causa justa para separarse; sin embargo, para una región que estuviese verdaderamente oprimida o explotada, esto sería un *precio a pagar relativamente bajo*” (1998: 60) –la cursiva es nuestra–.

³⁸⁵ Norman especifica que él utiliza una forma de razonamiento moral institucional (*institutional moral reasoning*), que consiste en “evaluar los principios morales principalmente a través de la evaluación de las instituciones a las que buscan justificar, teniendo en cuenta los efectos dinámicos que las instituciones provocan en la sociedad. Recurriendo a una sentencia célebre de Rousseau, esta manera de razonar interpreta a los hombres como son y a las leyes como podrían ser” (1998: 44). Opone esta manera de aproximación al razonamiento moral no institucional, que sería aquel empleado normalmente por las teorías del derecho primario y de acuerdo con el cual la secesión se deriva “de principios básicos o generales, tales como la democracia pura, la autonomía, la libertad de asociación o el nacionalismo. La idea que subyace es que si aceptamos estos principios debemos estar preparados para aceptar los principios secesionistas que constituyen su corolario” (1998: 45). En cambio, nuestra postura se inclina hacia un modo de razonamiento moral no institucional, como ya precisamos en el capítulo 1.

Derecho internacional es elaborado por los Estados existentes” (1997: 42). Y, a continuación, aclara: “el mínimo realismo no implica una deferencia servil a la viabilidad política actual. La tarea del filósofo político que se preocupa por suministrar principios que sirvan para dar una respuesta legal a las crisis secesionistas consiste, en parte, en establecer objetivos morales –tratar de trascender con argumentos convincentes los límites actuales de la viabilidad política en busca del progreso moral–. Sin embargo, los objetivos morales no deberían alejarse tanto como para, además de condenar al fracaso los esfuerzos invertidos en su consecución, resulte también improbable que produzcan algún resultado valioso” (1997: 42). Ello nos conduce a pensar que nos hallamos ante una teoría que busca defender la integridad territorial de los Estados³⁸⁶.

Pero nuestra sospecha se confirma cuando pasamos a analizar los principios de Derecho internacional tan firmemente asentados y moralmente relevantes. Uno podría imaginar que hablamos de los derechos humanos. Pero se equivocaría. El principio moral y de Derecho internacional básico y razonable cuya protección acredita el cumplimiento de los estándares mínimos exigidos por el realismo político es, para Buchanan, el principio de integridad territorial de los Estados existentes (1997: 46). Así, y aunque reconoce que los Estados pueden ser acusados de no incorporar las teorías del derecho primario por motivos egoístas de interés personal –evitar que su existencia peligre– (Buchanan 1997: 45-46), considera que también les asisten razones morales para ello. En concreto, existen dos intereses morales que legitiman el principio de integridad territorial de los Estados: la protección de los derechos, expectativas y seguridad individuales, por un lado, y la garantía de los incentivos necesarios para hacer atractiva la participación política (1997: 46). A nuestro juicio, sin embargo, de la necesidad de preservar estos dos intereses legítimos no se deriva la intangibilidad de las fronteras estatales.

El primer interés exige demostrar que los derechos, expectativas y seguridad de los individuos se hallan mejor salvaguardados en un Estado ya existente que en uno de nueva creación (el resultante de la secesión). Buchanan, y como él otros autores, suelen recurrir a ejemplos de secesiones que han ido acompañadas de violencia e, incluso, de

³⁸⁶ Nielsen acusa a la teoría de Buchanan de ser “estatista, autoritaria y muy conservadora” (1998: 270), puesto que “la decisión acerca de si la nación (o subunidad) que desea separarse puede hacerlo de manera legítima recae sobre la Constitución, la voluntad autoritaria del gobierno del Estado en el que se halla el pueblo o acuerdos políticos previos de ese Estado” (1998: 270).

limpiezas étnicas (el caso de los Balcanes es utilizado con frecuencia³⁸⁷) para probarlo. No obstante, y sin negar que eso ocurra en ocasiones, tampoco es lícito efectuar generalizaciones demasiado amplias. La preservación del *statu quo* no presenta un valor ético en sí mismo: ¿quién dijo que el Estado es justo con carácter general³⁸⁸? Salvo que patrocinemos un positivismo ideológico extremo –que reduce la justicia a la validez–, no puede otorgarse valor ético al Estado por el mero hecho de existir y garantizar el cumplimiento de un orden legal de manera efectiva. Aun admitiendo que los derechos de los individuos y sus expectativas legítimas de seguridad dependen de la efectividad de un ordenamiento jurídico, lo cual a su vez exige la existencia de un “territorio claramente delimitado y reconocido como el dominio de una autoridad política identificada” (Buchanan 1997: 47), de ello no se deriva el principio de integridad territorial de los Estados ya sancionados. Una minoría que se independice también contará con un territorio delimitado en el que aplicará un sistema jurídico: nada impide que ese ordenamiento garantice los derechos de los ciudadanos y proteja sus expectativas legítimas. De hecho, creemos que la probabilidad de que se vulneren los derechos individuales disminuye cuando la secesión la ejerza una minoría que habite en un Estado democrático que si ello tiene lugar en los supuestos contemplados por la teoría de la causa justa.

El segundo interés que mencionaba Buchanan también requiere que se demuestre que el mantenimiento de la integridad territorial de los Estados es imprescindible para estimular la participación democrática de los ciudadanos. Los partidarios de la teoría de la causa justa suelen defender que un Estado que garantice las libertades de asociación y

³⁸⁷ Sosa Wagner también apela al mismo argumento para criticar la eventual secesión catalana: “los Estados europeos existentes, con su riqueza cultural y su diversidad, resultan más respetuosos con el pluralismo interno que lo sería un Estado pequeño salido de sus panzas porque, precisamente para empinarse como Estados, se verían obligados a construir unas *señas de identidad*, sobre todo de índole lingüística y cultural [se refiere a los procesos de construcción nacional (*nation building*)], impulsadas por las élites políticas, que el Estado grande puede permitirse el lujo de orillar” (2013: 39). Y aquí es donde discrepamos: los Estados grandes también se han embarcado en procesos de construcción nacional y patrocinan la cultura de una nación determinada –la hegemónica– a través de todas sus políticas públicas. Lo que pasa es que su nacionalismo pasa desapercibido debido a su cotidianeidad y a su mayor fuerza, como ya nos advirtiera Billig (1995).

³⁸⁸ En este sentido, nos decía X. Bastida que “el Estado moderno surge como reacción a las desigualdades de base que existían en el Antiguo Régimen” (2002a: 137-138) y representa “no tanto una nueva estructura de poder como una nueva articulación del ejercicio del poder” (2002a: 138), lo que permitía identificar la defensa del Estado con la defensa de la democracia. Sin embargo, “en la actualidad el Estado ha dejado de implicar un explícito contenido igualitario y su pervivencia no se explica por la dignidad moral que pudiera atesorar, sino por su eficacia organizativa” (2002a: 138). Por tanto, los alegatos contemporáneos en favor del Estado no se hacen tanto en nombre de la democracia, como del *statu quo*.

expresión no tiene que otorgar además el derecho de secesión³⁸⁹. Así, por ejemplo, decía Birch: “la libertad de expresión y de libre asociación concede a los grupos minoritarios y con escasa influencia la oportunidad de alcanzar la mayoría o una mayor influencia en la siguiente votación. (...) El equilibrio y la tolerancia del sistema se verían alterados si los perdedores, por hallarse concentrados territorialmente, pudiesen amenazar con marcharse en el momento en que no estuviesen de acuerdo con las decisiones tomadas por la mayoría” (1984: 598)³⁹⁰. Y Buchanan recalca que no es necesario que la salida tenga lugar, la simple amenaza puede actuar como veto y dinamitar el proceso democrático (1997: 48). En nuestra opinión, y si bien es cierto que para que la democracia funcione se requiere cierta estabilidad tanto de las fronteras como de la legislación aplicable, ello no justifica la negación rotunda de la posibilidad de abandonar el Estado. La estabilidad debe combinarse con un grado de flexibilidad que, en determinadas situaciones, permita alterar las fronteras (Moore 2000: 246). Bajo la óptica liberal, esas situaciones han de contemplar no sólo vulneraciones graves de derechos humanos, sino también casos en los que actúe la libre voluntad de secesión.

Por último, también ha sido señalado que al tener en cuenta únicamente los derechos individuales a la hora de articular las condiciones de justicia –al margen de cualquier consideración cultural-nacionalista– la teoría que nos ocupa mantiene una concepción de la justicia individualista: presupone que los únicos principios morales a los que debe atender una teoría de la justicia son el respeto a los derechos individuales y al gobierno democrático. Se olvida así de que, como ha dicho Moore, “una sociedad justa es aquella que no sólo respeta los derechos y libertades básicas de los individuos, incluido el derecho a un gobierno democrático, sino que también incorpora la idea de justicia entre comunidades nacionales” (2001: 41).

³⁸⁹ *Vide* Hirschman (1970), Birch (1984) y Buchanan (1997).

³⁹⁰ Adicionalmente, y a juicio de Birch, que los grupos concentrados territorialmente pudiesen separarse del Estado “sería injusto para aquellos grupos igualmente perdedores (...) que no pudieran irse debido a su dispersión geográfica” (1984: 599). No compartimos tal razonamiento ya que, en el mismo sentido, se podría negar a los Estados su derecho a la independencia sobre la base de que existen grupos nacionales que, por diferentes motivos, no la han alcanzado y, probablemente, nunca lo harán: ¡qué injusticia para estas naciones sin Estado que otras sí lo tengan! La respuesta de Beran a este argumento presenta el tenor siguiente: “Birch alega que el reconocimiento de un derecho de secesión en favor de los grupos concentrados territorialmente sería injusto para las minorías dispersas, puesto que ellas no podrían utilizar la amenaza de secesión para negociar. Este razonamiento equivale a sostener que los canadienses francófonos no deberían tener universidades francófonas porque los indios kwakiutl no son lo suficientemente numerosos para que en una universidad se den las clases en su idioma” (1988: 319).

7.2.2 Teorías del derecho primario

Las teorías del derecho primario sostienen que para que un grupo goce del derecho de secesión no es necesario que padezca injusticia alguna. Ello implica reconocer un derecho general de secesión incluso frente a un Estado que se conduce de acuerdo con los parámetros (mínimos³⁹¹) de justicia liberales. Concebir la secesión como un derecho entraña consecuencias totalmente distintas a concebirla como un modo de reparar una violación de derechos: en primer lugar, existe una presunción a favor de que se ejerza la secesión, recayendo la carga de la prueba en el Estado que se oponga a la misma; así, el conflicto entre la secesión y otros principios de Derecho internacional, como la integridad territorial del Estado, no se soluciona otorgando prioridad a la segunda, sino que habrá que demostrar la razón por la que se excepciona la aplicación del derecho. En segundo lugar, la soberanía territorial no se atribuye necesariamente a toda la población del Estado, sino que se admite la posibilidad de que grupos subestatales puedan ejercerla. En este sentido, y partiendo de que la jurisdicción sobre el territorio corresponde al grupo que vive en él³⁹², no se santifican las fronteras

³⁹¹ Buchanan aclara este punto al defender su teoría del derecho compensatorio. En ella el concepto de justicia manejado se corresponde con el “relativamente incontrovertido, estándar o neutral” (1997: 51), de acuerdo con el cual un Estado es considerado legítimo y, por tanto, tiene derecho a su integridad territorial *erga omnes* si cumple dos condiciones: no “pone en peligro las vidas de una porción significativa de su población aplicando una política de persecución étnica o religiosa” ni “exhibe un racismo institucional tal que prive de los derechos económicos y políticos básicos a un porcentaje sustancial de sus ciudadanos” (1997: 50). Como él mismo admite, estas dos injusticias coinciden con los parámetros que el Derecho internacional generalmente utiliza a la hora de reconocer la legitimidad de un Estado: de ahí la compatibilidad entre su concepto de secesión y el principio de integridad territorial de los Estados.

Buchanan insinúa que las teorías del derecho primario amplían el umbral de la teoría de la justicia empleada tanto por la teoría de la causa justa como por el Derecho internacional, pero a nuestro modo de ver sería más adecuado enfocar la cuestión, no en términos de justicia, sino en términos de libertad y de derechos: las teorías del derecho primario, al considerar que la secesión / autodeterminación es un derecho –y no un modo de poner fin a una injusticia– presuponen que es bueno ejercerlo y, por tanto, fomentan la libertad de los titulares del mismo para que lo hagan.

³⁹² Coincidimos con Moore en que el principio de ocupación debe delimitar la autoridad jurisdiccional sobre el territorio. En opinión de la autora canadiense, tres razones apoyan este argumento. La primera consiste en la capacidad de generalización que presenta este criterio: “al menos en principio, se halla abierto a cualquier grupo nacional concentrado territorialmente que aspire a formar una comunidad política. De hecho, el principio de ocupación constituye la única regla que puede servir como base *general* susceptible de justificación normativa para establecer los derechos territoriales (por supuesto, ha de ir acompañado de la condición de que el territorio –y su ocupación subsiguiente– no fuera adquirido injustamente, dentro de los límites temporales que abarque la memoria de los vivos)” (2000: 244).

La segunda razón ofrecida en favor del criterio de la ocupación apela a su “coherencia con el principio moral de aceptación general que dice que las personas no deberían ser obligadas a abandonar sus casas y comunidades sólo porque otro quiera asegurarse el control sobre el territorio” (2000: 244). Una política de este tipo “niega la vida asociativa de las minorías y su capacidad para determinar el contexto en el que residir” (2000: 245).

estatales, por lo que la delimitación de las mismas podrá variar de acuerdo con la voluntad de quienes residen en ese lugar.

Hay dos tipos de teorías del derecho primario: las teorías de la elección (*choice theories*), de la autonomía individual (*individual autonomy theories*) o plebiscitarias (*plebiscitary right theories*), por un lado, y las teorías de la autonomía colectiva (*collective autonomy theories*) o nacionalistas (*nationalist theories*), por otro.

7.2.2.1 Teorías de la elección

Las teorías de la elección parten del principio liberal de la autonomía individual y lo aplican a la delimitación de las fronteras. Si, de acuerdo con el liberalismo, las relaciones entre individuos adultos deben guiarse por el principio de voluntariedad, lo que incluye tanto la libertad para embarcarse en ellas como para ponerles fin –ninguna relación personal puede ser eterna o irrevocable, aunque quizá haya que compensar a la parte contraria cuando se decide poner fin a la misma de manera unilateral–, la organización social también ha de aproximarse lo más posible a esquemas voluntarios. Y ello alcanza a la condición de miembro de un Estado: el individuo puede elegir si quiere seguir formando parte del Estado en el que ha nacido o si desea separarse del mismo. En términos individuales, la opción por la separación equivale al derecho a emigrar; en cambio, cuando la decisión de separarse es adoptada por la mayoría de los individuos que ocupan un territorio determinado hablamos del derecho de secesión. Planteado en estos términos, el derecho de secesión se fundamenta en el derecho (individual) de asociación política.

La tercera razón que apoya el uso del principio de ocupación se basa en la relación que se establece entre los derechos territoriales y el gobierno democrático. Hay que tener en cuenta que “el estado no *posee* el territorio. El territorio hace referencia simplemente al ámbito al que se extiende la autoridad jurisdiccional, al área geográfica en que opera el autogobierno” (Moore 2001: 165). Igualmente, “el gobierno democrático implica que las normas e instituciones del Estado son aceptables con carácter general para la gente que vive bajo su autoridad” (2000: 245). Más aún, y según apunta Philpott, “como la sociedad democrática representa lo que Rawls llama un *sistema justo de cooperación* –que implica una actividad socialmente coordinada sobre la base de unas condiciones justas y mutuamente aceptadas–, debe existir necesariamente entre personas que vivan juntas” (1995: 369). Semejante postulado no presenta ningún problema cuando hablamos de un Estado uninacional o nos referimos a la mayoría nacional de un Estado plurinacional; ahora bien, en el caso de las minorías nacionales que habitan en un Estado multinacional, que se les reconozcan derechos sobre el territorio que habitan es un corolario necesario de su capacidad de autogobierno. Quienes no admiten el derecho de autodeterminación de las minorías nacionales, suelen exigir que esos grupos subestatales demuestren que tienen un título válido sobre el territorio del que carece el Estado: la exigencia de que sufran alguna injusticia grave establecida por las teorías de la causa justa cumple esta función (*vide* Buchanan).

La libertad de asociación política implica la posibilidad de que el individuo consienta en unirse y separarse de otros individuos que, igualmente, son considerados autónomos. Para la unión, como puede suponerse, es necesaria la aquiescencia de todas las partes. De este modo, los partidarios de la teoría de la elección justifican la autoridad política sobre la base del consentimiento individual. En este punto creemos que son de utilidad las observaciones que hemos efectuado en el apartado anterior acerca de la inexistencia de Estados donde el poder haya sido legitimado mediante un acto expreso de consentimiento, sino que más bien se opera con un concepto hipotético de consentimiento³⁹³, pero admitiendo la posibilidad de revocar ese consentimiento en cualquier momento de manera expresa.

Los partidarios de la teoría de la elección defienden que se pueda decidir acerca de la secesión de manera plebiscitaria: así, si la mayoría de los individuos concentrados territorialmente deciden en un plebiscito separar ese territorio del Estado en el que se integra, la secesión se hallaría justificada sin necesidad de demostrar injusticia alguna. Si fuese necesario que todos los individuos concentrados en el territorio donde tiene lugar la consulta otorgasen su consentimiento expreso a la secesión, entonces se requeriría la unanimidad, lo que resultaría en la inviabilidad de cualquier movimiento secesionista. Es por ello que los teóricos de la elección individual proponen el criterio de la mayoría a la hora de decidir en ese plebiscito. Es decir, si la mayoría de un grupo que se encuentra concentrado territorialmente decide separarse del Estado en el que hasta ese momento se hallaba integrado, existe una presunción a favor de dicha separación³⁹⁴.

La teoría de la elección ha sido criticada duramente sobre la base de las siguientes objeciones. En primer lugar, se ha dicho que la teoría del consentimiento sobre la que algunos autores se basan (fundamentalmente, Beran) no resulta apta para sustentar la

³⁹³ Beran, sin embargo, opera con un concepto real de consentimiento.

³⁹⁴ Como representantes de esta teoría voluntarista podemos citar a Beran (1984; 1988; 1993; 1998), Gauthier (1994), Philpott (1995) y, con más reservas, Wellman (1995).

Este último autor propone un sistema híbrido entre el modelo del consentimiento de Beran y el modelo teleológico. Del modelo consensual le atrae la idea de que “los individuos ocupan una posición de dominio moral sobre sus propios asuntos” (1995: 160), aunque rechaza las consecuencias negativas que entrañaría una aplicación ilimitada de este principio. Es por ello que corrige las desviaciones de la teoría del consentimiento apelando a consideraciones teleológicas, principalmente, las funciones necesarias y beneficiosas que desempeña un Estado: mantenimiento de la paz, garantía de los derechos individuales, etcétera. No obstante, el modelo teleológico no tiene en cuenta el valor de la autodeterminación. Por ello, Wellman concede primacía al consentimiento, cuya aplicación sólo se excepcionará para evitar un mal mayor. Esa es la razón de que lo incluyamos entre los defensores de la tesis de la elección individual.

legitimidad de los Estados. Estas críticas no sólo se vierten desde las filas de la teoría de la causa justa [Norman (1998: 38), Buchanan (2003b: 253-254)], sino que incluso Wellman, partidario de la tesis de la elección individual, también rechaza el modelo del consentimiento. Y ello por dos razones (Wellman 1995: 150-153). La primera es que si se acude a un modelo de consentimiento real, se constata que los Estados verdaderamente existentes no satisfacen el requisito del consentimiento; de este modo, o bien la teoría falla por no representar fielmente la realidad o, por el contrario, hay que convenir en la ilegitimidad de los Estados reales, lo que implicaría la inmoralidad de la obediencia a cualquiera de ellos (Buchanan 2003b: 254). La segunda razón dice que aun aplicando la teoría del consentimiento de forma atenuada –se presume que los individuos han otorgado su consentimiento al Estado en el que habitan, requiriéndose únicamente que la revocación de dicho consentimiento adopte una forma expresa–, se llegaría a una conclusión inadecuada: la existencia de un derecho de secesión en principio ilimitado. Ambas objeciones nos parecen atinadas, aunque creemos que la segunda exige unas matizaciones adicionales que serán efectuadas un poco más adelante.

En segundo lugar, e íntimamente conectado con el punto anterior, se ha señalado el peligro potencial que supondría un derecho ilimitado de secesión, tanto para las minorías atrapadas como para la vida democrática de los Estados existentes³⁹⁵. Veamos cada uno de estos asuntos por separado. Por lo que se refiere a las repercusiones negativas que la secesión sin límites entrañaría para las minorías, se pueden apreciar dos líneas de ataque: una dirigida contra los secesionistas y otra, más sorprendente, contra el Estado en el que se integraban antes de la secesión. La primera crítica es de sobra conocida: la inestabilidad y violencia que, casi invariablemente, acompañan a los movimientos secesionistas resulta perjudicial para las nuevas minorías que surjan tras la independencia. En este sentido, Buchanan asegura que con demasiada frecuencia la antigua minoría oprimida se convierte en mayoría opresora en el nuevo Estado creado con la separación (1997: 45). Sin embargo, en ocasiones el foco de preocupación se centra en el Estado ya existente, lo que nos conduce a la segunda crítica. Buchanan (1997) y Norman (1998) han señalado que una concepción de la secesión tan amplia crearía un incentivo perverso para los Estados, los cuales podrían embarcarse en la tarea

³⁹⁵ Esta crítica también puede dirigirse frente a la teoría nacionalista de la secesión, como hacen Buchanan (1997: 54) y Norman (1998: 36-37), por lo que no será repetida cuando expliquemos dicha tesis más adelante.

de tratar de evitar por todos los medios que las minorías concentradas territorialmente desarrollasen estructuras de organización política. Buchanan pone el siguiente ejemplo. “Supongamos que surgiese un principio de Derecho internacional que reconociese la secesión de una unidad federal siempre que una mayoría en ese territorio lo decidiese plebiscitariamente. (...) La aceptación de ese principio crearía un incentivo para que los Estados que deseen evitar su fragmentación se opongan a cualquier intento de federalización. Así, si el Estado permanece centralizado, no tendrá que afrontar la eventualidad de un plebiscito secesionista ni que enfrentarse al apoyo internacional que recibirían los secesionistas en caso de que triunfasen en el plebiscito” (Buchanan 1997: 43). Por ello, concluye que “el incentivo resulta perverso en la medida en que predispone a los Estados para actuar de un modo que excluye los potenciales beneficios de la descentralización” (1997: 43), entre los que se cuentan una administración más eficiente, un freno a las concentraciones de poder que pongan en peligro la libertad y una autonomía significativa para las minorías concentradas territorialmente que evite la fragmentación del Estado (1997: 44).

A estas dos objeciones ya nos hemos referido anteriormente en este trabajo. Brevemente diremos que suponer que, como regla general, las minorías estarán en peor situación en un Estado de nueva creación que en otro que cuente con siglos de historia a sus espaldas carece de la suficiente consistencia empírica y lógica. Tal aseveración se fundamenta en una concepción ética del Estado que, como ya ha sido explicado, no se corresponde con la realidad. Además, en caso de que se admitiera la bondad necesaria del Estado, en el momento en que los secesionistas lograsen su propósito, habría que concederles igualmente el mérito ético predicado del resto de entidades estatales: el mero hecho de su eficacia les avalaría. Por el contrario, sobre las nuevas minorías que surgieran en su interior recaería la carga de la prueba, puesto que los defensores del Estado dirigirían ahora contra ellas toda su artillería pesada. Por lo que se refiere a los incentivos negativos que una secesión ilimitada crearía para los Estados, creemos que se trata de una línea de razonamiento que, mediante la culpabilización de la víctima, termina legitimando la conducta indigna del opresor. Volviendo al ejemplo del divorcio, equivaldría a sostener que es preferible no legalizarlo a fin de evitar que el marido disponga de un incentivo para, pongamos por caso, no dejar que su esposa salga a la calle sola o trabaje fuera de casa; en tales circunstancias, es más probable que ella conozca a otras personas y, quién sabe, puede que entonces decida abandonar a su

esposo e irse con otro. El argumento del incentivo perjudicial opera con razones pragmáticas que buscan proteger a los Estados ya sancionados –recordemos el afán de Buchanan y otros partidarios de la teoría de la causa justa de que sus propuestas sean realistas y aptas para ser aplicadas al mundo de Estados existentes, manteniendo éste, en lo esencial, su propia lógica y principios–, pero no resiste la crítica desde un punto de vista teórico-moral o normativo. Por último, creemos que cuanto más liberal sea una Constitución, en el sentido de reconocer el derecho a la secesión de una manera amplia, es menos probable que se produzcan vulneraciones de derechos a manos de cualquiera de las partes –en sentido similar, Weinstock (2001: 195)–. Un Estado verdaderamente liberal y democrático respetará la decisión de sus ciudadanos cuando le digan que desean separarse de él y tratará de resolver la cuestión de una manera civilizada, sin pretender imponer su posición hegemónica; igualmente, una minoría que se desarrolle en el seno de un Estado de ese tipo habrá interiorizado esos rasgos hasta tal punto que, en el supuesto de que acceda a la independencia, no contemplará la posibilidad de emplear instrumentos coercitivos extremos para impedir la autodeterminación de otros grupos que, eventualmente, surjan en su interior.

Un derecho ilimitado de secesión también sería perjudicial, se ha dicho, para la vida democrática del estado. Si la secesión resultase demasiado fácil, se destruiría el incentivo que tienen los ciudadanos para participar en una democracia deliberativa mediante la crítica constructiva y el diálogo interno (Buchanan 1998a: 21-22). En este sentido, parece que se establece una relación inversa entre deliberación y secesión: cuanto más accesible sea la segunda, menor atractivo presentará la primera (Hirschman 1977, Birch 1984). Si la secesión no se impide mediante requisitos sumamente estrictos, la ciudadanía carecerá de motivos suficientes para embarcarse en la empresa que supone el debate racional y la deliberación política (Buchanan 1997: 47-48). Y es que se necesitan dos condiciones para que la confianza en la participación democrática prenda: en primer lugar, los ciudadanos han de albergar racionalmente la esperanza de que el resto de sus compatriotas decidirán sobre la base de razones y principios, no de amenazas secesionistas; en segundo lugar, deben tener la convicción de que la condición de miembro de esa comunidad política y la jurisdicción territorial del Estado permanecerán estables, de manera que tanto los que votan a favor como en contra de cualquier propuesta sepan que ellos y sus descendientes se hallarán sujetos a las mismas leyes que aprueben (Buchanan 1998a: 22). Pero, incluso aunque la secesión no tenga

lugar, la simple posibilidad de que se amenace al gobierno con llevarla a cabo podría ser utilizada como un veto frente a las decisiones adoptadas por la mayoría, lo que volvería inviable el sistema democrático mismo, como han señalado Sunstein³⁹⁶ (1991: 648) y Buchanan (1998a: 21; 2003b: 257).

Nos gustaría precisar que la amenaza de chantaje se vuelve tanto más efectiva cuanto mayor es el temor que despiertan sus efectos. Una minoría tiene la posibilidad de vetar las decisiones adoptadas por la mayoría especialmente si los representantes de esta última le conceden tal capacidad. Si una minoría pidiese algo al gobierno central (un sistema de financiación más ventajoso, pongamos por caso) bajo la amenaza de separarse y el gobierno le respondiese, “haz lo que tengas que hacer”, seguramente la minoría se lo pensaría dos veces antes de volver a plantear una exigencia con tales condiciones. Pero parece que el Estado actúa como un padre que malcría a sus vástagos, las minorías, y en lugar de educarlas para tomar decisiones libre y responsablemente, lo hace para que se comporten de manera caprichosa. Más aún, bajo esta concepción paternalista, se tiende a considerar que en el caso de que la secesión fuese demasiado sencilla o, incluso, que se constitucionalizase –aunque fuese acompañada de duros condicionantes–, el mundo se sumiría en un caos. Lo cual debiera ser probado, puesto que, en principio, carece de base empírica. Tan probable al menos sería, a nuestro modo de ver, que en el supuesto de que la secesión fuera posible, los grupos que la reclamasen meditaran bien su opción para no plantearla frívolamente, puesto que... ¿se podría convertir en realidad! Y en ese caso, tendrían que cargar con las consecuencias de su actuación: simplemente, habrían de comportarse como adultos, y no como niños. De cualquier modo, nada obsta a que se establezcan, como sugiere Weinstock, ciertos requisitos procedimentales que cualifiquen el derecho de secesión, como el de obtener una mayoría significativa y estable (2001: 196-197). En este sentido, la tesis de la elección sí podría ser acusada de operar con un concepto de grupo demasiado difuso, al considerar al mismo como una simple colección de individuos, sin mayor entidad. Como luego veremos, en este aspecto la tesis de la elección necesitaría ser matizada con algunos rasgos de la tesis de la autonomía colectiva que la hicieran menos individualista.

³⁹⁶ Nos gustaría precisar que, en realidad, Sunstein formula esta crítica frente a la constitucionalización de la secesión, que rechaza incluso en el supuesto de que haya buenas razones morales que apoyen este derecho (1991: 634), y no frente a la teoría de la elección en particular.

Por lo que se refiere a los desincentivos que este tipo de secesión impone sobre la participación de los ciudadanos en una democracia deliberativa, es cierto que se requiere cierta estabilidad para que la democracia pueda operar en una comunidad política. Ahora bien, ello no significa que la democracia resulte radicalmente opuesta a la decisión de alterar las fronteras estatales. Quienes así opinan habrán de demostrar que, en el supuesto de que la secesión fuese posible y relativamente sencilla, los ciudadanos estaríamos sometidos constantemente a las incertidumbres que la delimitación territorial nos deparase. Más probable parece, en cambio, que no surgiesen tensiones secesionistas allí –o en muchos sitios distintos a– donde no existen ahora, lo que igualmente nos parece un argumento en favor de la matización nacionalista del criterio de la autonomía individual: y es que las reclamaciones secesionistas existentes se vinculan a movimientos nacionalistas.

En tercer lugar, algunos autores han puesto en cuestión la idea –asumida por las teorías de la elección– de que la autonomía individual se vea incrementada si es posible decidir por mayoría el trazado de fronteras³⁹⁷. Los defensores de la teoría de la elección parten del reconocimiento de la libertad del individuo para asociarse o separarse de otros individuos. En ese sentido, dicen, otorgar al individuo la posibilidad de decidir el trazado de fronteras y en qué Estado desea residir fomenta su autonomía. Ahora bien, en un Estado creado tras la celebración de un plebiscito secesionista en el que por mayoría se impongan los partidarios de la separación, también habrá otros individuos igualmente autónomos y anti-secesionistas, a los que se forzaría a convivir en un nuevo Estado que expresamente han rechazado³⁹⁸. Como ha señalado Buchanan, sobre la base del derecho de asociación de aquellos individuos que votaron sí a la secesión resulta difícil justificar la inclusión forzosa de los que no desean asociarse con ellos (2003b: 255). Por ello, parece que este argumento en favor de la teoría de la elección sólo se sostiene en los casos en que exista unanimidad, esto es, en los supuestos de pueblos utópicos –a los que se refería Philpott (1995: 358-359)– donde no haya minorías internas, grupos no liberales o antidemocráticos; sin embargo, allí donde exista desacuerdo entre los

³⁹⁷ Entre otros, Norman (1998: 38), Buchanan (1998a: 17-18; 2003b: 255-256) y Moore (2000: 235, 238-239).

³⁹⁸ Sorprendentemente, Beran lanza una crítica similar frente a la teoría nacionalista de la secesión. En su opinión, la definición de nación como un “grupo grande y culturalmente distinto, (...) entra en conflicto con el principio democrático del consentimiento, ya que si una parte de la nación no quiere estar en un Estado con sus compatriotas, los demócratas deberían solucionar este problema apelando al consentimiento” (1998: 32).

ciudadanos y éste no pueda solucionarse mediante la división del territorio o a través de una secesión recurrente (primero un grupo más grande y, posteriormente, un subgrupo del anterior), podría “parecer que el Estado resultante vulnera la autonomía individual y la libertad de asociación de los disidentes, al forzarlos a una unión no deseada” (Moore 2000: 239). A nuestro modo de ver, este es un argumento contundente que apunta al principal inconveniente de la teoría de la elección: su individualismo radical.

Buchanan, no obstante, señala una objeción ulterior. No sólo es falso que la decisión plebiscitaria sobre el trazado de fronteras suponga un ejercicio de autonomía individual, dirá, sino que también lo es la afirmación de que la participación democrática ofrezca la oportunidad de implementar la autonomía individual de maneras diversas, al permitir a “los individuos expresa(r) sus valores, intercambia(r) opiniones y dedica(r) sus energías a causas políticas varias tratando de influir sobre la mayoría” (1998a: 18). A juicio de Buchanan, la autonomía individual se ejerce en muchos otros ámbitos diferentes al político e, incluso en éste, la autonomía no requiere necesariamente la “participación en los niveles más altos de la política *estatal*” (1998a: 18). De ahí que no sea necesario garantizar el derecho a determinar las fronteras del Estado mediante referéndum como forma de dar efectividad al principio de autonomía individual. A nuestro modo de ver, sin embargo, estas objeciones de Buchanan pueden esgrimirse frente al principio democrático en cualquier circunstancia, no sólo en relación a la capacidad de establecer plebiscitariamente unas fronteras u otras, por lo que no nos parecen adecuadas. Si la teoría de la elección no resulta adecuada para explicar el funcionamiento de la vida social debido a su excesivo individualismo, la crítica que dirige Buchanan, nos tememos, incurre en un vicio semejante. Como ya explicamos en capítulos anteriores, la autonomía presenta una dimensión dual y ambos aspectos – individual y colectivo– mantienen una relación de implicación mutua. La articulación entre ellos no se halla exenta de tensiones, por supuesto, pero resulta necesaria para el desarrollo autónomo de las personas. Pese a que la autonomía colectiva no se ejerza únicamente a nivel nacional –los individuos se insertan en numerosos grupos y todos merecen gozar de autonomía–, el reconocimiento de la autonomía colectiva a la nación permite a los individuos disfrutar de los aspectos beneficiosos de la autonomía en el ámbito político.

En cuarto lugar, tanto desde las filas de la teoría de la causa justa (Norman 1998: 38) como de la teoría de la autonomía colectiva (Moore 2000: 235), se pone de relieve

que la aplicación de la teoría de la elección conduciría a una reducción al absurdo, puesto que si cualquier grupo de individuos concentrado territorialmente –sin mayor especificación– estuviese habilitado para decidir plebiscitariamente su secesión, se podría llegar al extremo de que un único individuo decidiese separarse y formar un Estado en solitario, lo cual resulta absurdo desde cualquier punto de vista. Al hablar del concepto subjetivo de nación (capítulo 4), nos referimos a un uso incorrecto de este argumento: desde el plano lógico se produce un deslizamiento argumental hacia el paradigma objetivo de construcción nacional. En aquel momento fue demostrado que la *reductio ad absurdum* admite un aumento igualmente absurdo que, llevado al extremo, nos conduciría a afirmar la insensatez lógica de la independencia de los Estados existentes. No obstante, la posibilidad de reducir al absurdo la concreción de los sujetos con derecho a autodeterminarse constituye un inconveniente que requiere una solución.

El ejemplo que nos propone Moore resulta muy sugerente: “considérese el caso de un grupo de milicianos de derechas contrarios al Estado que, tras comprar la tierra y las caravanas de un camping de Texas, reclamasen el derecho de secesión. Se hallarían concentrados territorialmente (en un camping cerca de Fort Davis, en Texas), tendrían una ideología similar y su deseo de separarse de los Estados Unidos se fundaría, parcialmente, en el argumento histórico de la fidelidad a los *auténticos* valores americanos” (2000: 235-236). La pregunta es: ¿cómo oponerse a su separación sobre la base de la teoría de la elección? A nuestro modo de ver, la teoría de la elección no cuenta con argumentos para negar la secesión de estos militares, incluso aunque no hubiesen adquirido la propiedad de la tierra (esta teoría se basa en el principio de ocupación territorial, considerando que el Estado no posee el territorio sobre el que se extiende, sino que sólo lo administra). Consideramos que ésta sería una consecuencia indeseable de la aplicación estricta de la teoría de la elección. Aunque hablemos de un supuesto altamente improbable, sería deseable evitar que ocurriese en ningún caso. A nuestro modo de ver, la exigencia de que la entidad que aspira a autodeterminarse sea externamente reconocida como nación –un requisito en el que, de alguna manera, estaría presente la condición de viabilidad– podría solucionarlo.

En este sentido, y quizá tratando de evitar la *reductio ad absurdum*, Beran introduce una cualificación específica a la, en principio, ilimitada capacidad de secesión con la que cuenta cualquier grupo concentrado territorialmente que lo decida por mayoría. El requisito es que la secesión sea “posible desde un punto de vista moral y

práctico” (1984: 30). Lo cual nos lleva a preguntarnos: ¿cuándo es moral y/o prácticamente imposible proceder a la secesión? De acuerdo con Beran, esto ocurre en cualquiera de los siguientes supuestos: cuando “(1) el grupo que desea separarse no es lo suficientemente grande como para asumir las responsabilidades básicas que entraña un Estado independiente, (2) no está preparado para permitir que se separen sub-grupos existentes en su seno aunque la secesión sea moral y prácticamente posible, (3) desea explotar u oprimir a un sub-grupo existente en su interior que, a su vez, no podría separarse debido a encontrarse disperso territorialmente o por otras razones, (4) ocupa un área alejada de las fronteras del Estado existente, con lo que la secesión crearía un enclave, (5) ocupa un área esencial para el Estado existente desde un punto de vista cultural, económico o militar u (6) ocupa un área que posee una parte de los recursos económicos del Estado existente desproporcionadamente elevada” (1984: 30-31). En opinión de Birch, la aplicación de estos requisitos volvería prácticamente inviable cualquier intento de secesión, puesto que “es difícil pensar en un movimiento separatista dentro de un Estado democrático existente al que no pudieran ponerse objeciones bajo alguna de las condiciones de Beran” (1984: 597). Ahora bien, exigir que el grupo que se autodetermina sea capaz de desempeñar las funciones propias de un Estado, esto es, que sea viable nos parece una buena solución al problema de la reducción al absurdo. Otras condiciones de Beran apuntan al respeto a los derechos humanos, individuales y colectivos, de quienes van a residir en el nuevo Estado, extremo que también juzgamos absolutamente necesario y razonable. En ambos casos, nos hallaríamos antes requisitos para el ejercicio de la secesión.

Otra objeción relevante es la que subraya que las teorías de la elección no tienen en cuenta la dimensión colectiva que entraña todo ejercicio del poder político³⁹⁹: coincidimos con Norman en señalar que “el Estado no es simplemente un grupo de individuos autónomos” (1998: 39). Los defensores de la teoría de la elección, al fundar su postura en el derecho individual de asociación política, olvidan que el derecho de autodeterminación es un derecho colectivo. Cuando hablamos de autogobierno nos estamos refiriendo al derecho de autonomía colectiva, no individual: cuestión diversa es que el ejercicio de la autonomía colectiva fomente la autonomía de los individuos, pero

³⁹⁹ En este sentido, decía Gauthier: “para discutir la secesión (...) apelo a lo que pueden considerarse derechos débiles de asociación y de no asociación; en mi explicación, no hay sitio para los derechos de grupo” (1994: 360).

ambas son dimensiones diferentes de un mismo derecho, el de autonomía, y cuentan con sujetos titulares distintos.

7.2.2.2 Teorías nacionalistas

El tercer tipo de teorías liberales sobre la secesión son las nacionalistas. Los defensores de las teorías nacionalistas parten del principio de autonomía colectiva del pueblo o nación concentrado territorialmente, en virtud del cual la secesión estaría justificada siempre que lo decidiese la mayoría de la nación en un referéndum⁴⁰⁰. El grueso de las críticas vertidas contra esta manera de justificar la secesión se centran en dos cuestiones clave: el concepto de nación manejado, por un lado, y la razón que explica por qué son estos grupos –y no otros– los agraciados con el premio secesionista, esto es, qué es lo que –utilizando el título de un trabajo de Buchanan (1998b)– vuelve tan especiales a las naciones, por otro lado.

En relación al *concepto* de nación, Buchanan ha señalado que se trata de un grupo definido con arreglo a ciertas características *adscriptivas*, es decir, que quedan al margen de la voluntad de sus miembros. En este sentido, la nación se concibe como “un grupo unido por una cultura común *incluyente* (*encompassing*), donde la condición de miembro consiste más en una cuestión de pertenencia que de logro personal. El grupo en cuestión siente apego a un área en particular (que considera su patria) donde todo él (o una parte sustancial de sus miembros) aspira a alguna forma de organización política (aunque no necesariamente tenga que ser la independencia)” (2003b: 248). Definida la nación de este modo, es posible criticar el concepto sobre la base de su carácter necesario e indisponible: si las propiedades que delimitan el grupo nacional presentan un tenor adscriptivo, entonces la voluntad individual no juega papel alguno. Coincidimos en la crítica de Buchanan siempre que se dirija frente a las naciones configuradas de este modo. Claro que no toda nación se define con base en características adscriptivas. Se puede, por el contrario, apelar a rasgos que tengan en cuenta el mérito personal y la libertad individual. Como ya fue explicado, si la pertenencia nacional depende de que el individuo comparta ciertos atributos genéticos que sólo la etnia particular de esa nación posee, entonces la condición de miembro no se

⁴⁰⁰ Algunos autores que se inclinan por esta teoría nacionalista de la secesión son Margalit y Raz (1990), Tamir (1993a), Miller (1997), Nielsen (1998) y Moore (2000; 2001).

halla abierta a cualquiera: por mucho que uno desee integrarse y esté dispuesto a esforzarse para conseguirlo, al no descender directamente de un nacional nunca podrá pertenecer a esa nación particular. En cambio, si la cualidad de miembro se desvincula del origen étnico o racial y se permite que aquel individuo que lo desee y cumpla ciertos requisitos (aprendizaje del idioma, obediencia a las leyes, familiaridad con las tradiciones y costumbres) pueda integrarse en la nación, entonces no estaríamos hablando de un grupo delimitado mediante características adscriptivas. Por esta razón, discrepamos de la crítica de Buchanan cuando la misma se dirige frente al concepto de nación *in toto*, puesto que en este caso emplea una definición parcial de un término más amplio.

Con respecto a la segunda cuestión –por qué son *especiales* las naciones–, las teorías nacionalistas “presuponen que el respeto a la autonomía colectiva de las naciones reviste una relevancia moral” (Moore 2000: 239), extremo que puede fundarse en diversos argumentos [seguimos en este punto a Moore (1999; 2001)]. En primer lugar, algunos autores han defendido que los lazos que unen a los miembros del grupo nacional (sentimientos de pertenencia y de identidad compartida) poseen un valor moral *intrínseco*. Ello se debe a que tales vínculos definen la identidad del individuo de una manera especialmente intensa. Ahora bien, del hecho de que las personas posean una identidad particular no se deriva que la misma deba ser objeto de reconocimiento político o institucional. Para arribar a esta conclusión se necesitan argumentos adicionales. Para Hurka, por ejemplo, las naciones son valiosas porque sus miembros producen bienes en común (1997), mientras que para Miller ese valor reside en la importancia que la nacionalidad presenta para los individuos, siendo diferentes los bienes que crean unas y otras naciones (1997). En última instancia, y como Moore ha señalado, las demandas de reconocimiento político para las naciones pueden formularse en términos de justicia: sólo si la nación a la que uno pertenece recibe el adecuado tratamiento institucional sus miembros estarán en igualdad de condiciones con respecto a los miembros de aquella nación que el Estado patrocina oficialmente, teniendo en cuenta que el Estado liberal no es neutral en cuestiones nacionales (2001: 32).

En segundo lugar, y a juicio de ciertos autores, el reconocimiento de la condición de nación se relaciona con otros bienes valiosos para los liberal-demócratas. Esta defensa del nacionalismo presenta un carácter *instrumental*, ya que se pretende conciliarlo con teorías políticas más ampliamente aceptadas, como el liberalismo, la

democracia y la justicia igualitaria. Moore distingue dos tipos de argumentos normativos para justificar instrumentalmente el nacionalismo: uno se centra en el valor de la justicia liberal, afirmando que una sociedad libre requiere que sus ciudadanos sientan cierto grado de afecto y solidaridad hacia sus compatriotas y hacia el Estado o proyecto político que les une –en ocasiones esta línea de razonamiento se expresa en términos de ciudadanía liberal (Galston 1991), mientras que en otros lo hace en términos de redistribución (Barry 1991, Miller 1997)–; el otro argumento entiende que para el correcto funcionamiento de la democracia se precisa una identidad nacional compartida (J.S. Mill 1987). A su vez, el razonamiento que vincula nacionalidad y democracia presenta dos variantes: la versión radical asegura que la correspondencia entre Estado y nación es necesaria, aunque no suficiente, para que la democracia funcione (Lind 1994); la versión moderada, que Moore suscribe (2001: 87), sostiene que en los Estados multinacionales también es posible que se desarrolle la democracia, bajo determinadas condiciones, aunque a veces merezca la pena compartir una identidad nacional común porque así se genera una confianza mutua que facilita el diálogo vertical entre representantes y electores y la participación política.

En tercer lugar se encuentran los partidarios del denominado *argumento cultural*, quienes consideran, o bien que el concepto de cultura vincula internamente la identidad nacional y la autonomía individual –el valor central del liberalismo– (versión A del argumento⁴⁰¹), o bien que la cultura tiene una gran importancia para el respeto y bienestar personales (versión B^{402,403}).

Pese a que algunos autores nacionalistas recurren a varios de estos argumentos a la hora de justificar la importancia que presentan las naciones como sujetos privilegiados del derecho de secesión (al menos bajo determinadas circunstancias), expondremos las críticas a cada una de las versiones de esta tesis por separado.

⁴⁰¹ Representantes de esta postura son, por ejemplo, Tamir (1993a), Kymlicka (1996a) y Miller (1997).

⁴⁰² Pueden señalarse los trabajos de Margalit y Raz (1990) y MacCormick (1990).

⁴⁰³ Consideramos relevante la siguiente matización de Moore: “hasta cierto punto, tratarlas como dos versiones o argumentos distintos resulta artificial, puesto que muchos de los teóricos analizados presentan elementos de ambas versiones. Sin embargo, son diferentes desde el punto de vista analítico y es de utilidad separarlas para poner de manifiesto que la crítica a una de las variantes no afecta necesariamente a la integridad de la otra línea de argumentación” (2001: 52-53). Esto permite a Moore rechazar la versión A y salvar la B. No obstante, en este punto discrepamos ligeramente de su parecer. Estimamos que es posible defender ambas versiones, o combatirlas, sobre la base de los mismos argumentos: no hay objeciones privativas de la versión A que no puedan aplicarse a la versión B. Y lo mismo ocurre con las justificaciones de ambas.

La línea argumental que defiende el *valor intrínseco* de las naciones puede ser acusada de no distinguir entre las naciones y otros grupos igualmente dotados de valor moral intrínseco, así como de ser incapaz de resolver aquellas disputas –habitualmente territoriales– que enfrentan a varias naciones. A juicio de Moore, “como el problema básico es la posibilidad de justificar una ética no universalista, este argumento no sirve para decidir entre los diversos derechos y obligaciones que corresponden a comunidades no universalistas diferentes” (2001: 47). A pesar de que el reconocimiento del valor intrínseco de las comunidades nacionales constituye un avance con respecto a las éticas puramente imparciales, seguimos sin saber por qué las naciones son especiales en algún sentido o por qué la falta de universalidad que acompaña a los sentimientos de nacionalidad no los vuelve moralmente defectuosos (Moore 1999: 472). Además, este argumento se desarrolla haciendo abstracción de consideraciones territoriales, por lo que las demandas sobre un mismo territorio que efectúen varios grupos nacionales no encontrarán solución sobre la base del valor intrínseco atribuido a los mismos (1999: 473). No obstante, quisiéramos establecer una precisión acerca del valor de las naciones. De acuerdo con lo sostenido hasta este momento, la nación no presenta un valor intrínseco, sino instrumental: es el individuo quien atesora valor moral por sí mismo. Si consideramos que los grupos en los que las personas se integran merecen disfrutar de autonomía es porque, de ese modo, la persona verá satisfecha la dimensión colectiva de su autonomía. Y lo mismo sirve para cualquier otro grupo. Igualmente, se puede sostener que los lazos que crea la nacionalidad son particularmente importantes en un mundo como el actual, dividido en Estados que se legitiman con arreglo al principio nacional; pero si variase esa justificación del poder político, las naciones dejarían de ser tan valiosas. Por todo ello no nos parece adecuado utilizar el término *intrínseco* para aludir al valor de las naciones.

La concepción *instrumental* del nacionalismo que lo entiende como un medio para alcanzar la justicia liberal, especialmente en su versión redistributiva, carece de evidencias empíricas que lo sustenten (Moore 1999: 475-476). La conexión que se establece entre compartir una identidad nacional y embarcarse en operaciones redistributivas presenta una enorme complejidad: “no es sólo el *contenido* de esa identidad lo que afecta a los niveles de redistribución, sino que existe una gran estructura burocrática estatal que intermedia en la relación entre la identidad nacional y la distribución real de bienes asociada a la justicia social” (Moore 2001: 82). No

obstante, y la misma Moore lo puntualiza, ello no “demuestra la falsedad del argumento, sólo la complejidad de los vínculos que ligan la justicia social a la identidad nacional” (2001: 82). En cualquier caso, este argumento sólo sirve para justificar los vínculos nacionales que apoyan regímenes políticos justos: aquéllos “que respetan los derechos liberales, el Estado de derecho y quizá la redistribución de la riqueza de acuerdo con los principios de justicia” (2001: 85). Quedan fuera muchos sistemas nacionales. Evidentemente, nos puede parecer conveniente que a algunas naciones iliberales e injustas no les ampare el ámbito de justificación ofrecido por este argumento; aún así, consideramos que habría que tener en cuenta dos observaciones que efectúa Moore (1999: 477). La primera alude al modo en que esta línea de razonamiento privilegia a las naciones más grandes y poderosas, al ser las únicas capaces de sostener un esquema redistributivo. La segunda pone de relieve que la existencia del Estado se da por supuesta, justificándose el nacionalismo en tanto que sirva instrumentalmente a los objetivos (justos) de política pública. De este modo, el argumento defiende sólo el nacionalismo estatalista, pero no el nacionalismo de aquellas comunidades carentes de Estado.

Quienes entienden el nacionalismo como un instrumento para alcanzar la democracia, en su versión radical, consideran que ha de existir congruencia entre Estado y nación. Sin embargo, no existen suficientes evidencias empíricas de ese nexo necesario entre democracia y unidad nacional. De hecho, la pluralidad de naciones constituye un peligro para la unidad nacional, pero no necesariamente para la democracia. Al contrario, como Moore ha puesto de manifiesto, las democracias firmemente asentadas suelen tratar mejor el problema de la diversidad nacional que aquellos regímenes que carecen de una dilatada trayectoria democrática (2001: 87).

El argumento instrumental en su variante más moderada sostiene que compartir una identidad nacional puede llegar a ser esencial para alcanzar dos bienes constitutivos de la democracia: la representación y la participación. En sociedades con divisiones nacionales parece existir un problema de confianza mutua que vuelve inoperante el sistema representativo sobre el que se asientan las democracias actuales. Ello es particularmente acuciante cuando la representación se basa en el sistema mayoritario puro: en un Estado plurinacional donde los miembros de cada comunidad nacional voten invariablemente a partidos que representen a su nación, siempre ganarán los partidos de la nación hegemónica. Ello conduce a la perpetuación de las minorías en su

condición minoritaria, y viceversa; como consecuencia, las mayorías no tendrán incentivo alguno para autolimitarse en favor de las minorías, puesto que se sienten seguras de que nunca van a perder tan privilegiada posición. Así, un segmento de población se encuentra excluido permanentemente de la toma de decisiones de gobierno, lo cual supone una perversión de la democracia misma. En este contexto, el sistema “democrático” resultante se halla desprovisto de las bondades que acompañan al gobierno del pueblo y en las que se basa el argumento instrumental. Tal y como reconoce Moore, “las defensas instrumentales suelen alegar las consecuencias beneficiosas del gobierno democrático. La más convincente sostiene que la democracia representa la forma de gobierno con mayor tendencia a respetar los derechos humanos, las reglas de justicia y un grado de control y autonomía personal sobre la propia vida” (2001: 90). Otros conceptos de representación con un mayor nivel de inclusión de las minorías –sistema de representación proporcional que obligue a la formación de gobiernos de coalición, sistema mayoritario combinado con el requisito de obtener un porcentaje de votos determinado en cada territorio (*vote-pooling*), compromisos de reparto de poder (*power-sharing*), democracia consociacional (*consociational democracy*)– son adecuados quizá para sociedades con divisiones étnicas, mas no nacionales: si “el grupo no se identifica con el centro o no quiere formar parte de esa comunidad política” una mayor representación en el centro no resultará adecuada. “Por supuesto, desde el punto de vista de los grupos nacionales marginados, el incremento de la representación podría ser más positivo que el *statu quo*, aunque sólo sea porque le proporciona un foro en el que los representantes de la minoría pueden defender con fuerza lo que realmente quieren, que a menudo consiste en alguna forma de autogobierno colectivo” (Moore 2001: 94).

Por lo que se refiere a las relaciones instrumentales entre la identidad nacional común y la participación democrática, Moore señala que existe una relación directa entre identidad común y participación democrática directa (2001: 98). Toma como punto de partida la tesis que dice que cuanto más cercano se encuentre el gobierno de los gobernados, más participarán estos últimos en las instituciones democráticas –y mejor representados se hallarán sus intereses, puesto que los representantes conocerán de forma directa las necesidades de sus representados– (Philpott 1995: 359). Esa cercanía parece más probable en contextos territoriales pequeños y con una población nacionalmente homogénea. Buchanan, por su parte, critica esta idea, al entender que

“los Estados de mayor tamaño dotados de un considerable nivel de descentralización y varios niveles de gobierno [Estados federales] pueden de hecho ofrecer más oportunidades de participación o una mayor variedad de oportunidades significativas de participación” (1998a: 19). No obstante, quisiéramos establecer una matización a la opinión de Buchanan. Si hablamos de una democracia directa, el tamaño de la comunidad política es decisivo para su correcto funcionamiento: Philpott tendría razón. La democracia representativa fue ideada precisamente para operar en contextos territoriales más amplios donde la división del trabajo permitiría que una minoría se dedicase profesionalmente a la política⁴⁰⁴, mientras que la mayoría de los ciudadanos delegaría sus deberes políticos en esos representantes, reduciendo su participación a momentos puntuales. Aún así, esa participación delegada será más intensa y eficaz cuanto mayor cercanía exista entre gobernantes y gobernados. La descentralización federal puede lograr ese objetivo, pero en Estados con profundas divisiones nacionales quizá no sea suficiente.

Por último, los argumentos instrumentales presentan una orientación a favor del Estado-nación. Esto puede suponer un peligro: que la nación hegemónica dentro del Estado se embarque en un proceso de asimilación de las minorías, tratando de eliminar las diferencias nacionales internas que ponen en peligro la democracia. Tal era lo que propugnaba J.S. Mill, el padre de esta línea de razonamiento. Hoy en día pocos liberales comparten aquella visión, fruto de la combinación de una concepción decimonónica del progreso histórico y un etnocentrismo europeísta ya superado. Aún así, si se quieren evitar estas consecuencias negativas, resulta necesario otorgar algún valor moral a las naciones, en este caso las minoritarias, que justifique su protección contra la desaparición. A nuestro modo de ver, una concepción puramente instrumental de la identidad nacional no soluciona adecuadamente esta cuestión, por lo que habría que combinar este argumento con alguno de los otros dos (el del valor intrínseco de las naciones –que ya hemos desechado– o el cultural).

⁴⁰⁴ Nos gustaría citar las siguientes observaciones de Monedero quien, partiendo de que la democracia verdadera es la directa, se pregunta: “¿es posible la democracia directa? Es lo que se llama el *problema de las escalas*. No es igual la democracia local –como la griega– que la democracia en los Estados modernos. El Estado, desde que nació a finales del siglo XV, fue representativo: unos pocos representan a todos. Por eso, el Estado, por definición, es un freno a la democracia y, al tiempo, la palanca más poderosa que se puede tener para establecer la democracia. En esas contradicciones vivimos. La democracia absoluta es un ideal imposible. Pero sirve para marcar la pauta hacia donde se debe ir si en verdad se quiere hablar de democracia” (2013e).

El *argumento cultural* es criticado por Moore en atención a su incapacidad para justificar la protección de culturas no liberales, lo cual le parece “injusto porque quienes proponen este argumento también han señalado (...) lo mucho que la gente se preocupa por su cultura y cómo la necesitan para dotar de sentido a su vida. Si a mucha gente le preocupa su cultura –también a quienes valoran cosas distintas a la autonomía– y si la cultura otorga sentido a sus vidas (...), entonces (...) se requiere un tipo de argumento más universal que incluya a todas las culturas que importan a la gente” (2001: 55-56). A nuestro modo de ver, el Estado liberal –que es al que se dirigen estos argumentos, vertidos desde las filas del liberalismo– no comete injusticia alguna por no reconocer institucionalmente a culturas o naciones no liberales. ¿Por qué habría de obligársele a ello? El Estado liberal es aquel que se halla comprometido con unos valores determinados, entre los que destaca con primacía la autonomía. Además de la contradicción que supone el que un grupo reclame autonomía cuando él mismo no se halla comprometido con ella, el deber de protección de los derechos fundamentales del individuo que incumbe al Estado le capacita para negarse a reconocer culturas que atenten contra uno de estos derechos. Nos parece esencial subrayar esto: si la autonomía individual es el valor último que justifica la de los grupos y, en concreto, la de la nación, entonces sólo se justificará la protección de grupos que respeten la autonomía individual, derechos humanos incluidos. Por otra parte, no vemos contradicción interna en el argumento, como sugiere Moore, puesto que según la caracterización que ella misma nos propone de esta línea de razonamiento, el punto esencial de la justificación del desarrollo institucional de la cultura no reside en el hecho de que al individuo le importe mucho la misma, sino en que resulta necesaria para el desarrollo de la autonomía individual: “dado que una cultura rica y floreciente constituye una condición esencial para el ejercicio de la autonomía, los liberales tienen una buena razón para adoptar las medidas necesarias para la protección de la cultura” (2001: 54). Ahora bien, y aquí debemos dar la razón a Moore, el que la cultura proporcione el contexto necesario para el ejercicio de la autonomía individual –o que la cultura sea importante para el bienestar individual, como postula la versión B del argumento– no justifica la protección de una cultura en particular (1999: 482). Para arribar a semejante conclusión se necesitan argumentos adicionales. Ya había sido mencionada con anterioridad la crítica que esgrimen quienes, desde filas liberales, se oponen al reconocimiento de culturas minoritarias, siendo partidarios más bien de una política de asimilación cultural (J.S. Mill, Buchanan). Pues bien, teniendo en cuenta que la adopción de una nueva

cultura, incluso en los casos en que sea posible para el individuo, conlleva unos costes demasiado elevados, se puede concluir la estrecha vinculación que une a cada persona con su cultura particular.

Todavía Moore señala una objeción adicional: la anterior constatación empírica no consigue explicar la razón por la que una cultura debe sobrevivir a lo largo de diversas generaciones: “este argumento no demuestra el valor de la existencia de una diversidad de naciones o de identidades nacionales por sí mismas. Las culturas importan únicamente porque son importantes para la gente, porque se encuentran relacionadas con el bienestar o la autonomía personales (2001: 64). De este modo, se establecen límites estrictos a los proyectos de construcción nacional: “las demandas nacionalistas deberían respetarse sólo si no vulneran los principios de justicia –por ejemplo, negando los derechos de las minorías dentro de la región de que se trate–” (2001: 65). Así, creemos que Moore arriba a la misma conclusión que un poco antes rechazaba al hablar de la versión A del argumento cultural: que sólo los grupos nacionales que respetan la autonomía y otros principios liberales son dignos de respeto en el seno de un Estado liberal. No obstante, coincidimos con ella en modificar el argumento cultural (no sólo la versión B, sino ambas) con la asunción del carácter no neutral del Estado liberal, lo cual nos proporciona un sólido argumento normativo para defender la necesidad de proteger a las naciones minoritarias que gira en torno a la justicia e igualdad de trato.

Finalmente, Moore ha señalado que para hablar de nacionalidad de forma adecuada no ha de procederse a la identificación automática de nación y cultura, como el argumento cultural parece sugerir. Esta autora propone cambiar el término *cultura* por *identidad*, puesto que “no es necesario justificar derechos políticos sobre la base de que protegen algún rasgo cultural objetivo que resulta *especial* para las naciones: es más preciso proceder a esta justificación en términos de la igualdad de trato a grupos diferentes y de la importancia que estas *identidades* grupales presentan para la mayoría de la gente” (2001: 72). Ahora bien, y esta cuestión la habíamos dejado sin resolver unas páginas más atrás, lo que nos preocupa en este trabajo son las identidades nacionales –por eso tampoco habría inconveniente en sustituir *cultura* por *nación* en este argumento– y no cualquier otro tipo de identidad. Proteger la identidad nacional, como ha apuntado Moore, significa reconocer que los individuos se identifican con una comunidad en particular y que, para ellos, tanto la condición de miembro como las aspiraciones políticas que se basan en esa pertenencia, revisten importancia (2001: 72).

La diferencia básica entre la identidad nacional y otro tipo de identidades reside en el objetivo y el carácter de tipo político que presentan las primeras. Los miembros de un grupo religioso, un ejemplo que suele esgrimirse a menudo para impugnar la originalidad de las naciones, quieren asociarse para practicar su culto de forma colectiva; los integrantes de la comunidad gay buscan conseguir una especial protección estatal para evitar ser discriminados, así como que se les garantice su propio espacio dentro de la sociedad civil donde desarrollen libremente su estilo de vida particular; sin embargo, los miembros de una nación, como comunidad política que es, aspiran al autogobierno colectivo, es decir, a que se reconozca su derecho de autodeterminación. Como señalan diversos autores⁴⁰⁵, es en este sentido en el que las naciones se vuelven *especiales*: “la especialidad no reside en el hecho de que representen la filiación cultural más intensa o importante que la gente tiene, sino en que producen reivindicaciones políticas cualitativamente diferentes a las que surgen de otro tipo de culturas” (Miller 2003: 269).

Al inicio de este apartado nos planteábamos las razones que explicaban el rechazo que gran parte de la teoría liberal muestra hacia el reconocimiento de la autodeterminación, teniendo en cuenta que habíamos determinado la compatibilidad entre la autodeterminación y el liberalismo. Hay dos cuestiones especialmente problemáticas para los liberales: los derechos (particularmente, los colectivos) de las minorías y la secesión.

Por lo que se refiere a la primera, un concepto no demasiado individualista de liberalismo que asuma que el Estado liberal no se muestra neutral en cuestiones culturales, sino que se halla comprometido con un determinado proyecto de construcción nacional debería inclinarse a favor del reconocimiento de derechos para las minorías nacionales como un modo de dar cumplimiento a los principios de justicia e igualdad de trato. Y ello teniendo en cuenta la importancia esencial que la cultura reviste para el individuo (para su autonomía, para su bienestar y autoestima personal), así como que el cambio de cultura resulta sumamente costoso y, en ocasiones, casi imposible.

Por lo que se refiere a la secesión, no se ven razones de peso para dejar de aplicar el principio de libertad a las fronteras estatales, asumiendo que las instituciones

⁴⁰⁵ Vide Nielsen (1998), Moore (2001), Miller (2003).

humanas no son necesarias ni eternas. De entre las teorías liberales que se plantean la moralidad de la secesión, estimamos más acertadas aquellas que la contemplan como un derecho *prima facie* que las que la ven como un remedio frente a determinadas injusticias. Las teorías de la elección llevan los principios liberales hasta sus últimas consecuencias, pero creemos que fallan al tratar de explicar el funcionamiento de los Estados debido a su radical individualismo: el poder político requiere la existencia de una comunidad que sea algo más que la mera suma de sujetos aislados. De ahí que nos decantemos por alguna versión de las teorías nacionalistas. La nación es la comunidad que objetiva el ejercicio del poder político y, para que sea compatible con los postulados liberales, debe ser definida con arreglo a criterios no adscriptivos, sino electivos. De entre las variadas razones que suelen emplearse para justificar el valor moral de las naciones nos decantamos mayoritariamente por el argumento cultural combinado con razones instrumentales que vinculan la nacionalidad al desarrollo de la democracia y la justicia liberal.

7.3 Apuntes finales sobre la justificación del derecho de autodeterminación: liberalismo, democracia y nacionalismo

Al comienzo de este capítulo nos planteábamos si el liberalismo y la autodeterminación podían ser compatibles. Creemos haber demostrado que un concepto determinado de liberalismo, no excesivamente individualista, permite fundar la autodeterminación en principios liberales. No sólo eso: creemos que el fundamento liberal más sólido para la autodeterminación pasa por suscribir los postulados del nacionalismo liberal. No hemos considerado necesario dedicar un capítulo específico a las relaciones que se dan entre el concepto de autodeterminación defendido en estas páginas y la teoría de la nación; aún así, a nadie se le habrá escapado que el nacionalismo se halla presente a lo largo de todo este trabajo. Y es que la suerte de la autodeterminación parece indisolublemente ligada a las vicisitudes que experimenten el nacionalismo y la nación; semejante conexión recibe unánime aceptación por parte de los principales especialistas, ya sean partidarios o contrarios al reconocimiento del derecho que nos ocupa. Menos pacífica, en cambio, resulta la ilación que ciertos autores

realizan entre autodeterminación, libertad y democracia⁴⁰⁶: de ahí que nos hayamos afanado en tratar de justificar esas relaciones en sendos capítulos dedicados al efecto.

No obstante, quisiéramos establecer unas precisiones conceptuales básicas sobre los fundamentos filosóficos del derecho de autodeterminación, incluido el que le proporciona la teoría nacionalista.

Vivimos en un mundo en el que la legitimidad política se rige por la confluencia de dos principios: democrático y nacionalista⁴⁰⁷. Ello significa que la soberanía se atribuye al pueblo, entendido como el conjunto de ciudadanos que debe participar directamente en el ejercicio del poder o, al menos, otorgarle su consentimiento, siquiera sea de manera tácita (principio democrático⁴⁰⁸). No obstante, para mantener la cohesión del cuerpo político se recurre al mito de la nación (principio nacionalista⁴⁰⁹). Como ya fue explicado en el capítulo 4, la nación surgió para otorgar solución al problema de la legitimación del poder político en el momento en que desapareció la legitimación personal monárquico-divina. La nación se constituyó así en el “supuesto básico de la legitimación legal impersonal del Estado centralizado” (Pérez-Agote 1993: 13). Y es que “un poder político cuya legitimación simbólica está fundada sobre sentimientos personales de dependencia”, como el que existía en época feudal y durante el período absolutista, “no tiene necesidad alguna de producir la politización de un sentimiento de pertenencia a una comunidad territorialmente definida” (1993: 13). Será, en cambio, con la “desaparición de los lazos políticos de dependencia personal” cuando, al conservarse

⁴⁰⁶ Sin carácter exhaustivo, podemos citar a Heller (1930: 118), Villanueva (1991: 19), Lacasta-Zabalza (1991: 11; 2002: 103), MacCormick (1994: 67-68), X. Bastida (2002a: 150; 2007: 155) y Coello (2003: 482).

⁴⁰⁷ Entendemos el nacionalismo como aquella teoría normativa que atribuye (cierto) valor moral a la pertenencia nacional y que persigue la autodeterminación política de la nación de referencia. El carácter normativo del nacionalismo implica que las razones que ofrece esta ideología no se basan meramente en el interés privado, sino que apelan al bien de la comunidad nacional en su conjunto. En este sentido, los nacionalistas consideran que el bien de la nación constituye una razón moral que legitima una determinada acción política (Moore 2000: 241). Por otra parte, decir que el nacionalismo busca que la nación se autodetermine no significa que el fin de todo movimiento nacionalista sea conseguir la independencia: la plena realización política puede adoptar otras formas que impliquen reconocimiento institucional para el grupo nacional.

⁴⁰⁸ Como nos decía Moore, “la legitimidad democrática se basa en la suposición de que quienes se hallan sometidos a la autoridad estatal la aceptan. No está claro cómo puede continuar la política democrática cuando la legitimidad del Estado es puesta en cuestión y una mayoría no desea pertenecer al Estado en el que vive” (2000: 229).

⁴⁰⁹ En palabras de Máiz, “la Nación, conjuntamente con los procedimientos e instituciones democráticos, se ha convertido en fuente decisiva de legitimación del Estado” (2000: 58). En sentido similar, decía De Blas: “la apuesta a favor del Estado democrático arrastra la apuesta a favor de un nacionalismo liberal, de un patriotismo moderado, que asegure a ese Estado los mínimos de lealtad y solidaridad indispensables para su existencia” (1992: 53).

el mismo centro de poder, se vuelva necesaria la “politización de un sentimiento de pertenencia” y, al mismo tiempo, la reducción de los “sentimientos no políticos de pertenencia a otras comunidades territorialmente dispersas” (1993: 13).

Dicho esto, el derecho de autodeterminación corresponde a las naciones. Para que esta atribución resulte justificada desde un punto de vista democrático-liberal, la nación debe ser definida con arreglo al paradigma subjetivo: la voluntad de los miembros de formar una nación constituye el núcleo esencial de este concepto. Normalmente –y esto es un dato empírico, no normativo– las naciones recurren a uno o varios datos objetivos –que deberán ser electivos para que hablemos de una nación democrático-liberal– que refuerzan su sentido de unidad. Pero desde un punto de vista teórico, ello no es decisivo: el elemento básico para hablar de nación es la creencia colectiva de que sus miembros constituyen una nación, reforzado por el reconocimiento externo de esa realidad. Creencia colectiva y reconocimiento externo son elementos presentes en cualquier nación; voluntad y criterios electivos disponibles, sólo en las que se definan de acuerdo con parámetros subjetivos.

Las naciones tienen una voluntad política siempre. Por eso, cuando un grupo de personas decide autodeterminarse hablamos de una nación y no de otro tipo de colectivo y por eso atribuimos el derecho de autodeterminación a estas agrupaciones y no a otras. En este sentido, lo que justifica el ejercicio del derecho de autodeterminación por parte de una nación es la voluntad de la nación, constituida por la suma mayoritaria de las voluntades particulares de sus miembros y expresada por sus representantes autorizados, de determinar su futuro político. Pero ello equivale al hecho de constituir una nación, puesto que toda nación presenta una voluntad política necesariamente: caso contrario, no sería una nación, sino un grupo de otro tipo.

Ahora bien, tratando de llevar los argumentos al extremo, un escéptico en asuntos nacionales podría preguntar: ¿qué pasaría en el supuesto de que una colectividad reclamase el derecho de autodeterminación y específicamente rechazase su definición como nación?⁴¹⁰ En nuestra opinión, la voluntad de autodeterminarse les otorga una

⁴¹⁰ Este supuesto nos parece altamente improbable en la práctica, aunque teóricamente sea posible plantearlo. Hasta donde sabemos, ningún grupo ha reivindicado el derecho de autodeterminación sin decir de sí mismo que constituía una nación. Ello se debe a la legitimación *ad intra* (la acción política conjunta necesita estar sustentada sobre un principio de cohesión, y éste es la nación actualmente) y *ad extra* [la comunidad internacional reconoce como sujetos principales a los Estados, construidos sobre la base de una o varias naciones, y, como sujetos secundarios, a los pueblos (naciones), considerados Estados en potencia o, en todo caso, grupos con una vocación política clara (por ejemplo, los pueblos indígenas)] que

presunción a favor de conformar una nación, pese a que prefieran denominarse a sí mismos de otra manera. Cuando explicamos los ingredientes del concepto de nación (*supra* apartado 4.3), establecimos un orden lexicográfico entre ellos: en un primer nivel, los elementos internos –voluntad y creencia–; en un segundo nivel, el elemento externo –reconocimiento–. En este ejemplo, podrían entenderse cumplidos los dos primeros: la creencia de formar parte de un grupo con características específicas que les capacita para determinar su futuro político de forma autónoma y la voluntad de hacerlo. Habría que ver si, en tal caso, la comunidad internacional iba a entender que el grupo en cuestión pudiera ser considerado una nación (reconocimiento), pese a que él mismo rechazase expresamente la adopción de semejante nombre (aquí entrarían en consideración cuestiones como la viabilidad). En este sentido, y como ha reconocido Beran –aunque él se refiriese específicamente a la secesión, pero pudiendo extrapolar su observación al derecho de autodeterminación en general–, “*cualquier* grupo concentrado territorialmente es un candidato potencial para que se acepte su secesión. Por supuesto, el que una reivindicación separatista sea tomada en serio dependerá parcialmente de que la mayoría del pueblo que habita esa región desee separarse” (1984: 29). Nos gustaría precisar que el criterio territorial que Beran introduce no es requisito imprescindible para hablar de una nación (hay naciones no territoriales), pero sí para ejercer todas aquellas formas de autodeterminación que impliquen la jurisdicción sobre un territorio –en particular, la secesión, que es el tema que ocupaba a este autor–.

La confluencia de los principios democrático y nacionalista puede ocasionar algunos conflictos a la hora de poner en práctica el derecho de autodeterminación. Por la relevancia que presenta para el caso de las naciones sin Estado, quisiéramos referirnos específicamente al dilema que plantea la concreción de los sujetos que ostentan la legitimación activa en el referéndum autodeterminista. De acuerdo con el principio democrático, han de participar en la toma de decisiones políticas aquellos que van a ser sus destinatarios, lo que apunta a las personas residentes en el espacio geográfico en que la consulta tendrá lugar, esto es, que tengan su domicilio en el ámbito territorial de la nación que se autodetermine. En cambio, el principio nacionalista ofrece una solución distinta: son los miembros de la nación los llamados a votar en el referéndum de autodeterminación. Manteniendo una definición subjetiva de nación, se

confiere el estatus nacional, debido precisamente al hecho de que el principio nacionalista es uno de los que fundamentan nuestro universo político.

diría que todos aquellos que se sienten parte de esa nación serían titulares del derecho de sufragio activo. Aplicando el criterio democrático, podrían votar no nacionales residentes en el territorio de la nación, mientras que se negaría el voto a nacionales no residentes; por el contrario, el criterio nacionalista no permitiría participar a los residentes no nacionales y sí a los nacionales no residentes. Pues bien, a nuestro modo de ver, y al contrario de lo que sucede en los procesos electorales del Estado español (Presno 2011: 72-73), debe primar el principio democrático sobre el nacionalista. Y ello por tres razones. En primer lugar, obrando de otro modo los nacionalistas podrían ser acusados de predeterminar el resultado del referéndum, al autorizar únicamente la participación de los que presumiblemente votarían en sentido afirmativo. En segundo lugar, sería contradictorio que el nacionalismo utilizase un cauce de expresión democrática, como es el referéndum, y al mismo tiempo, vulnerase un postulado básico de la democracia impidiendo la participación de una parte de los residentes en el territorio: los no nacionales. En tercer lugar, si una nación debe hallarse concentrada en un área geográfica determinada para poder ejercer la secesión –aunque no para ser nación–, resulta igualmente razonable exigir a sus miembros que residan en ella para poder votar en el referéndum de autodeterminación –aunque no para formar parte de la misma–.

Por otra parte, algunas veces se objeta que la autodeterminación de una determinada unidad política no sería viable, particularmente si sus miembros optan por la independencia, razón por la que se rechaza su autodeterminación. Desde un punto de vista práctico, un Estado debe ser viable para sobrevivir y cumplir las funciones que le están asignadas. A nuestro modo de ver, la viabilidad debe configurarse como un criterio que module el ejercicio de la autodeterminación: para evitar resultados absurdos, cada pueblo habrá de aspirar al grado de autogobierno que pueda desempeñar. Más aún, cuando hablamos de ejercer algún tipo de poder político sobre un territorio (autodeterminación territorial), y pese a que la independencia no tiene por qué constituir el horizonte de la autodeterminación, siempre debería constituir una posibilidad teórica. La nación que desee autodeterminarse ha de ser capaz de cumplir las funciones básicas típicas de este tipo de comunidades: de este modo, una calle o un barrio no estarían en disposición de ejercer el derecho que nos ocupa. En este sentido, McGee apuntaba que “son los individuos que quieren ejercer la secesión, y no el Estado del que quieren separarse, los que deben responder a la cuestión de si el grupo secesionista es lo

suficientemente grande como para formar un Estado independiente viable” (1992: 62). Sin embargo, y aunque la teoría liberal presupone que quienes intervienen en las relaciones políticas son sujetos adultos con el suficiente juicio y razón como para elegir lo que más les conviene e, incluso, con la capacidad para revisar sus elecciones y cambiar de opinión en un futuro –lo que implica el reconocimiento de la posibilidad de errar–, creemos que es necesario evitar algunos resultados absurdos a los que podría conducir la nuda voluntad. Bien es cierto que tales consecuencias constituyen más bien hipótesis de laboratorio y que, como decía Beran, “la gente no trastoca la unidad de un Estado existente a la ligera, especialmente si ello no redundaría en su interés personal y si los agravios que pueden hacer que la secesión tenga algún atractivo para ellos son resueltos de forma justa y empática” (1984: 30). Pero aún así, creemos que la introducción del requisito de la viabilidad refuerza nuestra teoría.

Finalmente, quisiéramos aclarar que cuando un grupo se define a sí mismo como nación con arreglo al criterio subjetivo, es decir, dando prioridad a la voluntad de sus miembros de querer formar parte del grupo, en principio no existen barreras que oponer a su autodeterminación desde un punto de vista liberal-democrático. Contrariamente a lo sostenido por la doctrina internacionalista mayoritaria y el liberalismo clásico, es en los Estados democráticos y liberales de Derecho donde la autodeterminación, incluida la secesión, encaja a la perfección⁴¹¹, y no en contextos coloniales o donde no se respetan los derechos humanos básicos. Sin negar a esos pueblos iliberales y antidemocráticos un derecho potencial a la autodeterminación, es más que probable que su puesta en práctica requiera matizaciones y exija consideraciones prudenciales que eviten genocidios y limpiezas étnicas. Pero creemos haber demostrado que existen buenas razones para reconocer a las naciones cívicas –en las que predomina el paradigma subjetivo de construcción nacional– que habitan en el seno de Estados democráticos un derecho a la autodeterminación; así, su puesta en práctica no debiera levantar suspicacias a los verdaderos demócratas liberales.

La situación ideal sería aquella en que los nuevos Estados surgidos tras el ejercicio de la autodeterminación –en caso de que mayoritariamente el pueblo opte por la secesión– permita que otros subgrupos que surjan en su seno también puedan

⁴¹¹ Nielsen, por ejemplo, destaca que “en las democracias liberales el derecho de un pueblo al autogobierno político, incluido el derecho de secesión, se encuentra tan arraigado que no es fácil anularlo. Es más, las razones para proceder a dicha anulación deben ser muy poderosas” (1998: 253).

autodeterminarse si lo desean. Una teoría de la autodeterminación debería exigir tal requisito (*vide* Norman 1998: 57) y, en el supuesto de que los Estados constitucionalizaran este derecho, también sería necesario que lo introdujesen. Y es que resultaría incoherente que una nación, pongamos Catalunya, reclame para sí el derecho de autodeterminación, pero no apoye a otras naciones que quieran seguir el mismo camino. En palabras de Moore, resulta inaceptable “que una nación considere que una tierra en la que viven personas que no se consideran a sí mismas como miembros de esa nación representa una parte esencial de su territorio” (1997: 906). Ello entraña la posibilidad de que se lleven a cabo autodeterminaciones recurrentes (*recursive*): una vez que se autodetermine el pueblo catalán, pongamos por caso, sería posible que el pueblo aranés también decidiese ejercer la autodeterminación.

En cualquier caso, lo anterior no debe entenderse como una habilitación en blanco en favor de cualquier Estado que desee oponerse a un intento de autodeterminación que tenga lugar en su seno. De hecho, el Estado tendría que probar que la nación que quiere independizarse no va a permitir que, a su vez, lo hagan subgrupos en su interior: no valdría con afirmarlo simplemente. Por otra parte, y si resulta coherente que una nación que se independiza permita que otras lo hagan después, también lo es que el Estado que se opone a la secesión de una nación por el temor de que no reconozca a otras la misma capacidad cuente con cláusulas legales o constitucionales que hagan posible esta opción o, al menos, carezca de disposiciones que expresamente la prohíban. Si seguimos con el ejemplo anterior, y para el caso de que hubiera sospechas fundadas de que un Estado catalán no permitiría la autodeterminación del valle de Arán, ¿qué autoridad moral asistiría a España para impedir que Catalunya se autodeterminase?

Además de admitir la posibilidad de que se produzcan autodeterminaciones sucesivas en su interior, la nación que se autodetermina –y, en particular, la que opta por la secesión– ha de respetar los derechos de los individuos y los grupos existentes en su territorio. A nuestro modo de ver, se trata de un requisito necesario para el ejercicio de la autodeterminación. Y ello por dos razones. En primer lugar, porque los Estados de Derecho asumen frente a sus ciudadanos un compromiso de protección y garantía de sus derechos y libertades básicas. En caso de que una región dentro de un Estado de este tipo quisiera independizarse y hubiera motivos fundados para creer que, tras la secesión, los derechos de todos o algunos de los habitantes del nuevo Estado o de ciertas minorías iban a ser vulnerados o gravemente restringidos, creemos que el Estado plurinacional

podría oponerse justificadamente a la secesión. En segundo lugar, porque pretendemos configurar un concepto de autodeterminación liberal y democráticamente justificado. La concepción del liberalismo que venimos manejando otorga a los derechos humanos un lugar preeminente: en ellos encarna el concepto de bien. Por su parte, los sistemas democráticos actuales admiten que los derechos humanos constituyen un límite aceptable al poder de la mayoría. En este sentido, una autodeterminación cuyo resultado atentase contra los derechos humanos perdería la legitimidad liberal-democrática necesaria para entender que se encuentra suficientemente justificada.

III. EL DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS Y LA CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA DE 1978

8. PANORAMA CONSTITUCIONAL ESPAÑOL

Pese al tiempo que lleva funcionando (...), nadie se cree del todo lo de que España es Una (...). La unidad de España es más bien un fracaso histórico y todo lo más un reto político.

Fernando Savater, *Contra las patrias*

En páginas anteriores, habían sido apuntadas las claves necesarias para entender la realidad de la nación: es una comunidad imaginada, un hecho institucional⁴¹². Si el estatus ontológico nacional no puede obviar su carácter inventado –lo cual, insistimos, no empece su legitimidad–, se hace necesario acudir al discurso en el que se afirma la nación para acometer el análisis de la misma (X. Bastida 1998: 11). De este modo, y tomando el concepto de “enunciado performativo” de J.L. Austin (1962: 45-47) y Searle (1980), algunos especialistas hablan de un nacionalismo performativo, al entender que los discursos nacionalistas constituyen una declaración voluntarista creadora de la nación misma. En este sentido, la realidad de la nación equivale a la de los enunciados de afirmación nacional.

Siguiendo esta línea de análisis, y en el caso específico de España, la sede de estudio apropiada será la Constitución de 1978 y los debates parlamentarios que condujeron a su aprobación; más concretamente, el artículo 2º y sus circunstancias, donde se contiene la idea nacional española.

⁴¹² Vide Anderson (1993), MacCormick (1994), Searle (1997) y Shotter (2001).

8.1 Análisis del artículo 2º

El artículo 2º reza lo siguiente: “la Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles, y reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran y la solidaridad entre todas ellas”.

Tras leer este artículo podemos concluir cuatro cosas. En primer lugar, que la Constitución de 1978 es nacionalista. Ello supone que los que se autodenominan *constitucionalistas*, realmente –y si son por entero coherentes con los términos– se están diciendo también *nacionalistas*, pero españoles. Ese es el contexto en el que cobra sentido la oposición *constitucionalistas versus nacionalistas*: nacionalistas españoles *versus* nacionalistas de la periferia⁴¹³. La perspectiva que aquí proponemos entraña una consecuencia clara: el rechazo de las teorías nacionales *in limine* que efectúan los denominados constitucionalistas equivale a su autodescalificación. De ahí que se oculte el término nacionalista bajo los afeites constitucionales⁴¹⁴.

En segundo lugar, de la dicción literal del artículo 2º se puede concluir el carácter cultural o étnico –elíjase la nomenclatura que se prefiera⁴¹⁵– de la nación española, puesto que al afirmar la existencia de una realidad previa a la Constitución que, al

⁴¹³ A este respecto, decía Navarro: “los partidos nacionalistas más fundamentalistas en este país son el PP, el PSOE y UPyD. Tienen una visión de España profundamente semejante, característica del nacionalismo españolista, excluyente de cualquier otra visión de España que no sea la suya, negando la plurinacionalidad del Estado español (...). Todos ellos tratan la Constitución como un documento sagrado, resistiéndose a su cambio o modificación. Consideran ese documento como resultado de un consenso alcanzado en el proceso de Transición (proceso al cual consideran como modélico) entre las derechas heredadas de la dictadura y las izquierdas que lideraron las fuerzas democráticas. Esta idealización de aquel proceso (del cual algunos fueron protagonistas) es una constante en su versión de lo que ha ocurrido en España. Parecen olvidar que fueron el Ejército y la Monarquía los que dictaron *la indivisibilidad de la nación española*, asignando al Ejército la labor de garantizarla” (2013f).

⁴¹⁴ Por este motivo, debemos matizar las palabras de Solozábal, cuyo reconocimiento del carácter nacionalista de la Constitución española se dirige a resaltar la acogida que la misma efectúa del nacionalismo de la periferia: “la Constitución [no] es antinacionalista (más bien todo lo contrario; ella misma, en buena parte, es una respuesta, sensata e imaginativa, a los nacionalismos” (2000b). Siguiendo la senda del pensamiento oficial, Solozábal obvia la existencia del nacionalismo español, presente y triunfante en la Constitución de 1978, reservando el término de la discordia únicamente para las nacionalidades.

⁴¹⁵ Javier Sádaba, por ejemplo, lo califica de “nacionalismo tribal” o “hipernacionalismo” (cit. en Medem 2003: 150). En opinión de X. Bastida, “la nación española debe ser considerada como una nación súbdita; esto es, una nación concebida de manera objetiva, ya que el discurso que la fundamenta utiliza caracteres indisponibles para la voluntad de los individuos que la integran” (2009: 278).

mismo tiempo, constituye su fundamento⁴¹⁶ –la nación– se recurre al paradigma objetivo de construcción nacional.

Como veremos en páginas posteriores, la cohesión de la comunidad política, en el supuesto hispano, se basa en la historia⁴¹⁷ o, en palabras de Ortega, la *unidad de destino –en lo universal*, si añadimos el matiz de su discípulo José Antonio–. Y ello debido a la inexistencia de otros elementos prototípicos de la argumentación objetiva –lengua, raza, costumbres, etcétera– (X. Bastida 1998: 158), así como a la ductilidad del pasado. La historia constituye un factor muy susceptible de ser manipulado, y no sólo con intención mezquina, sino debido a la idiosincrasia misma de la labor del cronista: cualquier narración de los acontecimientos constituye ya una operación de selección e institucionalización de lo relevante, una exégesis personal de los datos. Tal y como apunta Aguilar, “las identidades nacionales se edifican sobre la base tanto de tradiciones y recuerdos, más o menos inventados⁴¹⁸, como de olvidos”⁴¹⁹ (1996: 94). Todas las

⁴¹⁶ A este respecto, Reventós, diputado del Grupo Socialistes de Catalunya, matizaba la diferencia entre decir “la Constitución fundamenta” y “la Constitución se fundamenta”. Mientras que la primera afirmación se refiere a que “es la Constitución la que decide democráticamente cómo va a ser la futura, la nueva unidad de España”, la segunda alude a “una realidad social y política previa, algo que Cánovas no hubiera vacilado en considerar como Constitución interna de España, y que es la base del nacionalismo místico de los iusnaturalistas” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2299). Su opción por la primera fórmula es clara, puesto que “es la Constitución (...) la que fundamenta todo el edificio político del Estado, y no al revés” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2300), postura que también comparte Arzalluz, diputado del PNV (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 59, de 5 de mayo de 1978, p. 2064).

Por el contrario, Cisneros Laborda, ponente y diputado de UCD, consideraba inadmisibles “la supresión de la partícula reflexiva *se* en *se fundamenta*, referido a la unidad de España y en la relación fundamentante y fundamentadora que la Constitución tenga con respecto a esta unidad de España que se proclama” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2301).

⁴¹⁷ Así, por ejemplo, decía Carro Martínez, diputado de AP: España es (...) un Estado nacional desde hace casi cinco siglos. Es el Estado nacional más viejo de Europa. (...) ¿Cómo vamos (...) a pensar que estos cinco siglos de vida común en la gloria y en las derrotas, en los aciertos y en los errores, en los sentimientos y en los intereses, cómo vamos a pensar que estos cinco siglos puedan ser olvidados de la noche a la mañana? ¿Qué legitimidad tenemos nosotros en este momento histórico para derrochar este legado de tantas generaciones de españoles?” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2279). En sentido parecido, Herrero de Miñón, ponente y diputado de UCD, afirmaba: “no creemos en el derecho natural, sino que creemos en el derecho histórico, y es la historia (...) la que ha decantado una nación española que no podemos concretar, que no podemos reducir al marco de una Constitución” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2308). Más aún, la historia constituye un límite al debate y la discusión de los constituyentes, a juicio de Cisneros Laborda, diputado del mismo grupo parlamentario (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2302), por lo que la unidad de la nación española no puede cuestionarse. Y es que, como Solé Tura aseguraba, “España no es una invención, no es un artificio histórico; es una realidad forjada por la historia” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 61, de 9 de mayo de 1978, p. 2110).

⁴¹⁸ Hobsbawm afirma que las tradiciones, pese a su apariencia ancestral, suelen presentar un origen bastante reciente e inventado en la mayoría de las ocasiones: lo que ocurre es que “intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado”. El atractivo que, para los historiadores, presenta tal invención descansa en el “contraste entre el cambio constante y la innovación del mundo moderno y el

naciones cuentan con una –o varias– historias, resultando sencilla su distorsión interesada⁴²⁰.

La historia es, entonces, el elemento objetivo nuclear que vertebra la nación española. Pese a que pudiera ser configurado como un criterio electivo, en España revistió un tenor indisponible e, incluso, metafísico. Por eso, y de acuerdo con la tipología nacional que venimos manejando en este trabajo, la nación española constitucional encaja en la categoría de nación étnica o cultural.

En tercer lugar, el artículo 2º procede a conculcar el derecho de autodeterminación de los pueblos, puesto que consagra la unidad inquebrantable de la nación española que, esa sí, se ha autodeterminado⁴²¹. Teniendo en cuenta que el derecho de autodeterminación, por el papel central que concede a la voluntad popular, merece ser incluido dentro del paradigma subjetivo de autodeterminación nacional, encontramos aquí una razón adicional para calificar al nacionalismo español con tintes etnicistas. “La indisoluble unidad de la Nación española” imposibilita la concurrencia, en régimen de igualdad, de otras comunidades nacionales en el mismo ámbito territorial⁴²²: mientras la

intento de estructurar (...) algunas partes de la vida social de éste como invariables e inalterables” (2002: 7-8).

⁴¹⁹ Ya Renan había incidido en la centralidad del olvido para la configuración de la nación: “el olvido, e incluso diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, y de aquí que el progreso de los estudios históricos sea frecuentemente un peligro para la nacionalidad” (1957: 83).

⁴²⁰ De este modo, numerosos líderes nacionalistas se empecinan en el rechazo hacia cualquier acusación de juventud relativa u origen inventado vertida frente a su nación. Se emplean así ingentes esfuerzos en la búsqueda de un pasado –lo más remoto posible– en el que enraizar la existencia de ese pueblo y con el que conectar la tradición que le nutre, aspirando a que la historia se erija en fuente de legitimidad política. Coincidimos con Abascal Conde en el rechazo a esta argumentación (2004: 161): la historia no puede constituir el factor que legitime las pretensiones de autodeterminación de un pueblo, pero no sólo del vasco –como postula– sino de cualquier otro. Y el español es un claro ejemplo de ello.

⁴²¹ Resulta pertinente citar al respecto las palabras pronunciadas por Herrero de Miñón en la Comisión de Asuntos Constitucionales del Congreso: la Constitución, “al atribuir al pueblo español en su conjunto la soberanía nacional (...), excluye toda posibilidad de separatismo legal, puesto que reconoce un solo sujeto de autodeterminación” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 59, de 5 de mayo de 1978, p. 2025).

⁴²² En este punto discrepamos de la opinión de Ruipérez, para quien la unidad de la nación española podría ser compatible con el derecho de autodeterminación si no fuera por la concatenación de epítetos adjunta a la unidad nacional –indisoluble e indivisible– (1995: 118). Lo que Ruipérez considera una sutileza esencial para dar cumplimiento al fin unitario, nosotros lo calificaríamos de redundancia horrisona y verborrea carente de estilo. De hecho, Peces-Barba, uno de los ponentes constitucionales, diría años después que “las dificultades del momento histórico (...) obligaron a añadir alguna retórica”; en consecuencia, estima que las referencias a la unidad de la nación española del artículo 2º incurrir en la “expresión reiterativa” o “sobrecarga” (2003: 56). Lleva razón en este punto Peces-Barba, puesto que lo que verdaderamente impide la autodeterminación es pura y simplemente la unidad de la nación española, no los adjetivos que la acompañan.

unidad del Estado sí permite la pluralidad nacional en su seno, la de la nación la cercena de manera radical.

Ello explica el que la nación catalana –que el *Parlament* define como tal “recogiendo el sentimiento y la voluntad de la ciudadanía de Cataluña”, según reza el Preámbulo del *Estatut*–, al encontrarse dentro del marco espacial que la nación española reclama como propio, no pueda atesorar carácter soberano. A juicio de De Carreras, lo más conveniente hubiera sido emplear un vocablo alternativo al de nación –como *nacionalidad*⁴²³ (2005a: 7)–, pero, en cualquier caso, la cultura político-popular patria entiende que el contenido semántico de *nación* es distinto si se aplica a Catalunya o si se le atribuye a España⁴²⁴. De ahí que no resulte infrecuente el uso de las mayúsculas cuando se habla de esta última, como signo inequívoco de su superioridad jerárquica. Si la nacionalidad es una cuestión de grado, España ha alcanzado el supremo, al contrario que Catalunya o Euskadi. Más aún, constitucionalmente es imposible que jamás lleguen a estamento tan privilegiado, lo que las condena a una eterna condición inferior.

En cuarto lugar, y si el discurso de afirmación constituye la sede de estudio adecuada para proceder al análisis de la tipología nacional, debemos cuestionar el carácter apriorísticamente cultural de las denominadas *nacionalidades*. Será el discurso nacionalista empleado para concitar la adhesión de sus miembros el que nos ofrezca la clave para proceder a su calificación, en función del papel que otorgue a la voluntad individual. Convenimos así en la improcedencia –señalada por Lacasta-Zabalza (1999: 24)– de aplicar, como acostumbra el discurso antiseparatista español, a los

⁴²³ En sentido similar, De la Quadra-Salcedo afirma que como durante los debates constituyentes no prosperó el uso del término nación para referirse a las Comunidades Autónomas, “empleándose en su lugar el término nacionalidad, sería un fraude a la voluntad constituyente y por tanto a la Constitución admitir que el empleo del término Nación es conforme con la Constitución” (2010: 22). Y ello aunque se entienda que España es una nación de naciones, lo que implica que dentro de la Nación española existen otras naciones que no tienen derecho a constituirse en Estado.

⁴²⁴ Y, por si quedaran dudas, la STC 31/2010, de 28 de junio, las resolvió todas, al decir en su fallo: “carecen de eficacia jurídica interpretativa las referencias del preámbulo del Estatuto de Cataluña a *Cataluña como nación* y a *la realidad nacional de Cataluña*”. En este sentido, y según explicó Domínguez, “la STC 31/2010 salva el texto de preámbulo del Estatuto negándole la finalidad interpretativa que debe tener un preámbulo” (2010: 109).

Como bien resumió De Carreras, “parece haber un amplio acuerdo en que, según este artículo 2 de la Constitución española, el término nación española tiene el significado de nación en sentido político-jurídico y las nacionalidades y regiones se caracterizan por su significado histórico y cultural. Por tanto, se trata de realidades jurídicas claramente diferenciadas” (2005a: 7). Y es que, como remarca Recalde, “es perfectamente legítima, y muy probablemente adecuada a la realidad, la pretensión cultural de considerar que hay una comunidad de cultura entre los países de habla catalana; pero no entra dentro del campo de la interpretación de la Constitución la argumentación que atribuya consecuencias nacionalitarias a esta tesis” (1998: 26).

nacionalismos de la periferia términos como “tribu, tribal, balcánico y atávico” porque, al igual que *los Nadies* de Eduardo Galeano (1993), “no usen banderas, sino pendones”.

8.2 Los debates constituyentes de 1978

Lo dicho hasta el momento es suficiente para trazar la idea nacional española. No obstante, estimamos de interés conocer la génesis del artículo 2º, lo que nos lleva a investigar los debates constituyentes que condujeron a su aprobación. Allí se contrapusieron modelos nacionales opuestos, apoyados en construcciones doctrinales que no siempre cumplieron los estándares académicos mínimos, como veremos. La que triunfó –la unitaria– no contaba con los mejores avales teóricos, pero se impuso igualmente. Ello no merecería nuestra atención –las decisiones políticas no tienen por qué apoyarse en la teoría más solvente; razones adicionales de oportunidad, estrategia, etcétera, también merecen atención–, de no ser por tres circunstancias anómalas. La primera cuestión llamativa es la forma en que se gestó el artículo 2º, resultado, no de un amplio debate parlamentario, sino de la imposición externa. La segunda rareza que nos encontramos es que el expediente teórico al que se recurrió en el supuesto hispano se basó en la malinterpretación de la obra de un autor alemán, Friedrich Meinecke. El tercer asunto que nos sorprende es la popularización de ese error exegético llevada a cabo por un sector importante de la Academia. En lo que sigue, analizaremos cada asunto por separado.

8.2.1 Génesis fáctica del artículo 2º

Para entender adecuadamente el alcance de la Constitución, como de cualquier fenómeno o institución social, debemos remitirnos al contexto en el que surge, por lo que deviene obligado adentrarnos someramente en el análisis de lo que significó la Transición a la democracia en España. Esta necesidad de enmarcar históricamente las normas para proceder a su estudio resulta particularmente notable en el caso del artículo 2º, puesto que la cuestión nacional, si bien ha sido uno de los sempiternos problemas que han acompañado al constitucionalismo español desde el siglo XIX, no fue resuelta en 1978. Aún así, la literatura política divulgativa tiende a idealizar el período hasta extremos a veces ridículos, mostrándonos a los protagonistas de la época –

particularmente destacados resultan Adolfo Suárez, Torcuato Fernández-Miranda y Juan Carlos I— como si de super-héroes —prohombres de la patria es el término más habitualmente empleado— se tratase. Quizá no haya transcurrido todavía el tiempo suficiente para valorar lo ocurrido durante los años que median entre la muerte de Franco y la aprobación de la Constitución⁴²⁵, razón por la que pueden leerse opiniones tan encontradas acerca de la Transición española —dorada para algunos⁴²⁶, negra para otros⁴²⁷—, pero lo que sí estamos en disposición de asegurar es que no existió capacidad y/o voluntad de modificar determinados asuntos —por interés, por miedo, por prudencia, pongamos el motivo que estimemos—⁴²⁸. Como resultado de lo dicho, los problemas se han arrastrado en el tiempo y continúan asomando con virulencia en la actualidad. Uno de ellos es el relativo a la articulación territorial del Estado.

Y es que la denominada *cuestión nacional* ha significado tradicionalmente un punto de fricción entre las diferentes fuerzas políticas del Estado, siendo insatisfactorias las soluciones que al mismo se han ofrecido hasta la fecha. Si la Constitución de 1931 establecía un Estado integral (artículo 1.3⁴²⁹) donde las regiones que lo desearan

⁴²⁵ Quisiéramos apuntar que la delimitación temporal de la Transición que aquí seguimos no resulta unánimemente compartida por los especialistas que se han ocupado de su estudio. Algunos autores marcan el inicio ligeramente después, en el momento en que Arias-Navarro es cesado por el jefe del Estado —1 de julio de 1976— (Morodo 1993: 117) o cuando, dos días más tarde, nombra presidente a Adolfo Suárez [Ruipérez (2002: 28-29), Ruiz-Huerta (2009: 76)]; con respecto a la fecha de finalización, todavía existen más variantes: la celebración de las primeras elecciones democráticas el 15 de junio de 1977 —pese a que la mayoría de los partidos de izquierda y todos los republicanos aún se encontraban ilegalizados—, la victoria electoral del Partido Socialista el 28 de octubre de 1982 o, incluso, la entrada de España en la Comunidad Económica Europea en 1986.

⁴²⁶ A modo de ejemplo, citamos a Morodo (1993), Cotarelo (1994), Ruipérez (2002) y De Carreras (2013b).

⁴²⁷ Sin carácter exhaustivo, cabe citar a Ortí (1989), Morán (1991), Navarro (2006) y Monedero (2013a).

⁴²⁸ En este sentido, decía Monedero: “no es fácil demostrar que la Transición hubiera podido caminar de un modo muy alejado a como lo hizo. (...) Con los maestros exiliados o silenciados, con los líderes políticos e intelectuales exiliados o encarcelados, con las organizaciones de la sociedad civil prohibidas (...). Con la memoria exiliada o encarcelada. No se trata de pensar que otra generación lo hubiera hecho mejor. Ni siquiera que, por criticar aquel proceso, quien hace el reproche gane en moral a los criticados. Se trata de sacar de su ensimismamiento a quienes, de tanto repetirlo, terminaron creyéndose su propia mentira. Lo reprochable no es la impotencia de la época, sino la falta de honestidad de sus voceros. Lo deshonesto es no afirmar: *hicimos lo que pudimos, lo que nos dejaron, lo que nos atrevimos*. Esconderlo tras un arrogante: *nos corresponde la mayor hazaña democrática de la historia de España*. No se trata de reprochar a nadie que fuera cobarde. Se trata de reprocharle que diga que fue un héroe. Una Transición perfecta que no deja entender una democracia tan imperfecta” (2013a: 25).

⁴²⁹ El artículo 1.3 de la Constitución de 1931 establecía: “la República constituye un Estado integral, compatible con la autonomía de los Municipios y las Regiones”.

podrían acceder a la autonomía (artículo 11⁴³⁰), la de 1978, partiendo de una situación fáctica en la que existían unos regímenes provisionales de autonomía, fue redactada con la intención de que los mismos deviniesen definitivos en todo el territorio español. Como bien apunta Lacasta-Zabalza, “los objetivos de la Constitución” resultaron “prefijados, o seriamente condicionados, por una Ley de Reforma Política surgida del orden jurídico franquista y cuyas líneas maestras” –entre las que se encontraba el régimen autonómico⁴³¹– “fueron pautas ya insoslayables para todo el proceso constituyente”⁴³² (1998: 209). Tal horizonte guiaba a la mayoría de los parlamentarios en 1978 y, si bien significaba una ruptura con la organización centralista de la dictadura, no parece, sin embargo, tan osado si lo comparamos con las otras opciones manejadas en los debates de 1931⁴³³: federalismo y autonomía selectiva –la triunfante–⁴³⁴. De

⁴³⁰ Según el artículo 11, “si una o varias provincias limítrofes con características históricas, culturales y económicas comunes acordaran organizarse en región autónoma para formar un núcleo político-administrativo dentro del Estado español, presentarán su Estatuto con arreglo a lo establecido en el artículo 12”.

⁴³¹ Herrero de Miñón reconoció posteriormente que “los constituyentes no impusieron (...) un modelo autonómico uniforme y general para toda España. Fueron los prejuicios doctrinales de raíz orteguiana, políticamente explotados por izquierdas y derechas, los que llevaron a la generalización de las preautonomías” (1996: 10).

⁴³² Del Águila, asumiendo que “el texto no se deja comprender sin referencia al contexto” (1982: 125), apunta que en el que se inserta nuestra Constitución “la libertad y la igualdad, bases necesarias del proceso intersubjetivo que provoca una comprensión mutua y, a su través, un convencimiento racional, no fueron tales (...). Sobre todo en lo que atañe al carácter fundamentalmente coercitivo de ciertas circunstancias históricas: no todos eran iguales e igualmente libres” (1982: 125). Ello implica que el consenso no estuviese “libre de coacción (...). Un acuerdo entre desiguales en poder y libertades no es un acuerdo logrado racionalmente” (1982: 125). Y concluye de manera tajante: “sólo podría hablarse de un contexto exento de coacción si se superaran los residuos de franquismo sin compromisos ni pactos” (1982: 126). Capella, en un magnífico trabajo, habla de una auténtica “Constitución tácita” cuyo peso resultó decisivo para delimitar los márgenes en que habría de discurrir la Constitución escrita, no decidida por las Cortes materialmente constituyentes (2003b: 31). Y les atribuye tal nombre porque, en rigor, no fueron unas Cortes constituyentes las que aprobaron el texto fundamental en 1978, ya que la Ley para la Reforma Política, norma que cabe considerar como la octava Ley Fundamental del Régimen (Lucas Verdú 1976) –para una opinión contraria, *vide* Ruipérez (2002: 29)–, estableció el sistema de elección para las mismas. Nos encontramos, así, ante una “democracia de legitimación” en la que el *demos* legitima *ex post* la voluntad del sistema, pero no la informa.

⁴³³ De ahí que estimemos exagerada la afirmación de Rodríguez-Zapata acerca de que “la Constitución establece una forma de Estado *muy ambiciosa* frente a la estructura centralista anterior” (1999b: 46) –la cursiva es nuestra–.

⁴³⁴ Así, por ejemplo, Arzalluz denunciaba en la Comisión de Asuntos Constitucionales del Congreso que “el actual proyecto tiene todavía un techo más bajo que el de la República, que la Constitución del 31, lo cual considero lamentable” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 59, de 5 de mayo de 1978, p. 2066). Igualmente, Barrera, diputado de ERC, aseguraba que “el anteproyecto (...) reconoce la existencia de nacionalidades, pero si exceptuamos esto, que del orden teórico es un paso indiscutible hacia adelante, en el orden práctico, sobre todo, nuestra nueva versión queda muy atrás de la Constitución republicana de 1931” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 60, de 8 de mayo de 1978, p. 2079). También Letamendía denunciaba el carácter más restrictivo de la Constitución de 1978 con respecto a la de 1931 en materia autonómica (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 60, de 8 de mayo de 1978, p. 2086).

hecho, tal y como señala X. Bastida (2004: 168), constituye una muestra más de la presencia constante de Ortega en la elaboración del nacionalismo constitucional actual, puesto que fue ésta la opción que defendió para el texto republicano, aunque en aquel entonces no recibiese tan hospitalaria acogida: su triunfo en sede parlamentaria acaecería *post mortem*⁴³⁵.

Esta resurrección del filósofo madrileño formó parte de la estrategia de los consensualistas para articular su teoría de la nación. Y es que debemos al consenso y sus partidarios la presente organización territorial de España. Al iniciarse los trabajos de la ponencia constitucional, con el recuerdo del franquismo todavía muy fresco y la inestabilidad política y social reinantes, la izquierda mayoritaria –Partido Comunista (PCE) y PSOE, representada por Solé Tura y Peces-Barba– reconocía el derecho de autodeterminación en sus programas: el PCE hasta 1978 y el PSOE hasta 1977⁴³⁶ (De Blas 1978: 156). Parecía lógico teniendo en cuenta que la lucha antifranquista, además de por el PCE y otros grupos marxistas más minoritarios –el Partido del Trabajo de España (PTE), la Organización Revolucionaria de los Trabajadores (ORT), el Movimiento Comunista (MC) o la Liga Comunista Revolucionaria (LCR)–, fue protagonizada también por partidos nacionalistas de la periferia, con lo que la identificación entre la ideología de la nación y la democracia surgía de manera automática, especialmente en los territorios afectados (Catalunya, Euskadi y Galicia)⁴³⁷.

El primer borrador del Anteproyecto de Constitución filtrado a la prensa desde filas socialistas –como apuntan todos los indicios– el 22 de noviembre de 1977

⁴³⁵ En palabras de X. Bastida, “el filósofo madrileño, a la siniestra manera de fantasma póstumo, escribió todo lo que en la Constitución de 1978 atañe a la cuestión nacional. La *longa manus* de Ortega no sólo es manifiesta en la estricta dicción del articulado; también es posible rastrear su influencia a través de los trabajos preparatorios de la Constitución –los de ámbito científico y los formalmente parlamentarios– así como en posteriores exégesis de ilustres glosadores. Unas veces citándolo expresamente, otras asumiendo su pensamiento de manera indirecta, el venero orteguiano es apreciable en todos los patriarcas constitucionales que de un modo u otro han tratado la espinosa cuestión de la nacionalidad” (1999b: 12).

⁴³⁶ En opinión de Navarro, “el hecho de que abandonaran dicha versión de España [la España poliédrica, plurinacional] se debió primordialmente a las presiones de la Monarquía (...) y del Ejército” (2013g).

⁴³⁷ A este respecto, Leguina señalaba que constituye un error “pensar que todos los que estaban contra Franco eran *de los nuestros* [suponemos que se identifica como alguien de izquierdas]. Pues no. Los nacionalistas nunca han sido *de los nuestros* ni en su concepción del Estado ni en sus ideas sociales” (2012). Creemos, sin embargo, que no es correcto considerar que todos los nacionalistas son de derechas. Sería bueno recordar las palabras de Letamendía en los debates constituyentes: “el nacionalismo en sí es neutro. Su carácter progresista o reaccionario depende de qué clase social lo encabece y qué proyecto político se proponga” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2264) [en idéntico sentido, podemos leer los argumentos de Antentas (2013) o de Pisarello y Asens (2013a)].

mantenía un cariz potencialmente federalista en lo concerniente al artículo 2º, al decir: “la Constitución reconoce y la Monarquía garantiza el derecho a la autonomía de las diferentes nacionalidades y regiones que integran España, la unidad del Estado y la solidaridad entre sus pueblos”. No obstante, en el momento de la publicación oficial del borrador, acaecida el 5 de enero de 1978, la redacción del mismo varió ligeramente. Ahora se decía: “la Constitución se fundamenta en la unidad de España y la solidaridad entre sus pueblos y reconoce el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran”. Finalmente, a raíz del suceso que un desconcertante Solé Tura – protagonista directo– relataba casi diez años más tarde (1985: 99-100), el citado artículo quedó definitivamente trastocado. La intervención extraparlamentaria se hacía presente y exigía que, para la continuación de los trabajos de la ponencia, se aceptase acriticamente el texto impuesto –que no propuesto– y entregado vía mensajero al que, ese día, presidía la sesión: el representante del PCE. El artículo 2º rezaba ahora: “la Constitución se fundamenta en la unidad de España como patria común e indivisible de todos los españoles y reconoce el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que integran la indisoluble unidad de la nación española”⁴³⁸. Tan lamentable utilización del verbo castellano sería casi miméticamente reproducida en el Anteproyecto definitivo y en la versión final del discutido artículo aprobada en ambas Cámaras.

El propio Solé Tura deduce responsabilidad militar en la redacción del manuscrito⁴³⁹, pero resulta interesante la observación de X. Bastida respecto a la acogida efectuada en la misma de todas y cada una de las enmiendas que Alianza

⁴³⁸ La versión del mismo acontecimiento que nos brinda Colomer añade ciertos detalles curiosos. Por ejemplo, que, tras asegurar el mensajero –los “representantes de UCD”, dice Solé Tura (1985: 100)– que “el texto tenía las licencias necesarias y no se podía variar ni una coma del mismo porque respondía a un compromiso literal entre la presidencia del gobierno y los interlocutores fácticos” –los “sectores consultados”, en palabras de Solé Tura–, Pérez Llorca (de UCD) “se cuadró y, llevándose la mano extendida a la sien, hizo el saludo militar” (Colomer 1990: 133-134).

⁴³⁹ Otro de los redactores de la Constitución, Peces-Barba, sin referirse al asunto del mensajero – que no protagonizó por haber abandonado previamente la ponencia–, constata la permanente amenaza militar que pesaba sobre la Constitución en el momento de su elaboración. Así, en relación al artículo 2º, asegura que los adjetivos que acompañan a la unidad de la nación española –indivisible e indisoluble– constituyen “una sobrecarga sobre la identificación de la nación común, para tranquilizar al búnker franquista y a los militares, que habían hecho la Guerra Civil y que más tarde explotarían el 23 de febrero de 1981” (2003: 56).

Cisneros Laborda, en cambio, aseguraba durante los debates en la Comisión de Asuntos Constitucionales que no tenía, desde su condición de ponente de UCD, “conciencia o memoria de haber sufrido presión alguna en la redacción del artículo 2º”. Las únicas presiones que recordaba eran las de sus “propias conciencias” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2301).

Popular (AP) había planteado al artículo 2 inicial (1998: 52)⁴⁴⁰. Si tenemos en cuenta que este grupo parlamentario se mantuvo ajeno al consenso y votó siempre en contra del texto de la discordia pese a que consagraba sus premisas nacionalistas, parece razonable concluir que los consensualistas –UCD, PSOE, PCE y la Minoría Catalana– arribaron a las costas de la derecha en lo tocante a la cuestión nacional.

El episodio de la génesis del artículo 2º de la Constitución puede ser explicado mediante el recurso a la contextualización histórica: de esta manera, ha de hacerse hincapié en la difícil coyuntura a la que se enfrentaban los constituyentes en esos años de incertidumbre y miedo en los que la democracia no era ninguna certeza. Sin embargo, la justificación de tan escabroso asunto y el silencio que le rodea en determinados círculos políticos y académicos tantos años después no pueden acogerse al mismo descargo. No existe un desconocimiento de los hechos, sino que más bien parece tratarse de una afección amnésica⁴⁴¹.

A pesar del prestigio que acompaña a la palabra *consenso* en nuestro país, también entre los sectores políticos que se precian de su filiación democrática, no debiéramos olvidar que el binomio consenso / democracia constituye un mito bien inculcado y difundido, un *estereotipo*, en el sentido otorgado a este término por Lippmann (2007: 79 y ss). La democracia requiere luz y taquígrafos, publicidad para que se discutan los

⁴⁴⁰ Así, por ejemplo, De la Fuente, diputado de AP, explicaba: “de hecho mi enmienda ha quedado recogida en la redacción que se da al artículo 2º, donde este concepto de *patria* única e indivisible y este concepto de *unidad* nacional de España han quedado efectivamente recogidos, si bien con la introducción de un término que puede llevar en su día a confusión, que es el concepto de *nacionalidades*” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 64, de 11 de mayo de 1978, p. 2173).

La redacción final del artículo 1.2 también respondió a una enmienda de otro diputado de AP, Carro Martínez, como él mismo admite: “habiendo sido aceptada mi enmienda, lo lógico (...) era agradecer a la Ponencia la gentileza de haberla aceptado prácticamente tal como la había redactado, pues ha añadido solamente el adjetivo *nacional*” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 64, de 11 de mayo de 1978, p. 2185). Hasta tal punto coincidían ambos textos que, finalmente, Carro Martínez decidió retirar su enmienda y adherirse a la redacción asumida por la Ponencia “afirmando, reafirmando y sosteniendo que la soberanía es nacional y que reside en el pueblo español” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 64, de 11 de mayo de 1978, p. 2186).

⁴⁴¹ Cuando se maneja el dato de la nota manuscrita, con cita expresa de la obra de Solé Tura, no entendemos que pueda inferirse, como hace Fossas, que el artículo 2º significó una “verdadera síntesis de todas las contradicciones del periodo constituyente” (2006: 600), cuando lo cierto es que se impuso la concepción –monolítica– de la nación defendida por la derecha. Lo resume muy bien Solozábal cuando asegura que “se trataba de establecer un marco jurídico que realizase una descentralización generalizable a cuantas regiones desearan ejercer una vocación autonomista, en razón de su historia o de las ventajas funcionales del autogobierno; al tiempo que garantizase a algunos pueblos especialmente celosos de su peculiaridad el respeto y desarrollo de su propia identidad. Todo ello, claro está, sin poner en cuestión el *dato* de la unidad del Estado y la homogeneidad de la nación española” (1980: 263).

asuntos y se tomen decisiones acertadas⁴⁴²; todo lo contrario al consenso, basado en la negociación, donde se persigue un beneficio según las posibilidades y los intereses propios y, por tanto, es conveniente el mayor de los secretos en torno a la misma⁴⁴³. Siendo esto así, parece que ganan peso los argumentos que tratan de desmontar la imagen idílica de la Transición a la que antes aludimos⁴⁴⁴. Más aún, si el instrumento que articula nuestro Estado de Derecho –la Constitución de 1978⁴⁴⁵– fue elaborado

⁴⁴² Así, Schmitt asegura que “la representación no puede tener lugar más que en la esfera de lo público. No hay representación ninguna que se desenvuelva en secreto” (1982: 208). En esta misma línea, Bobbio define la democracia como el conjunto de “mecanismos institucionales que obligan a tomar sus decisiones a la luz del día, y permiten a los gobernados *ver* cómo y dónde se toman dichas decisiones”, es decir, una forma de “poder en público” (2003: 418). Más aún, “quien considera que el secreto es connatural al ejercicio del poder siempre ha sido partidario de los gobiernos autocráticos” (2003: 433). Igualmente, X. Bastida decía que “nada enturbia más la convivencia democrática que el secretismo, la sabia dosificación de la información y la tutela paternal del conocimiento debido” (2009: 263).

⁴⁴³ Como asegura Monedero, “el *consenso* de la Transición no fue un ejemplo de salud democrática, de discusión a la busca de los mejores argumentos (...), sino la respuesta al miedo que tenían los españoles a que los que dieron un golpe de Estado en 1936 volvieran a las andadas. No en vano, la Transición se dirigió desde el régimen y cuidando las formas de la legalidad del régimen, y muy temprano se optó por desmovilizar a la calle en favor del ámbito institucional. Determinados temas son señalados como ajenos al *consenso*, de manera que hablar, por ejemplo, sobre los orígenes de la monarquía o la riqueza acumulada por el rey Juan Carlos durante la democracia se entiende hoy como de mal gusto” (2013a: 127).

⁴⁴⁴ La falta de transparencia e información que rodeó al proceso de Transición y construcción democrática ha tenido consecuencias nefastas para el sistema político actual, como denuncia Monedero. En su opinión, “la democracia española, desde la transición, viene guardando silencio y obligando a impostar la voz para lograr un espacio público (...). Una democracia a la que se le hurtaron todos los debates que debieran haber servido de escuela de ciudadanía, diálogos intensos que hubieran podido desterrar la subordinación popular a reyes, caudillos, iluminados y líderes y haber sentado las bases de la corresponsabilidad ciudadana en la marcha de los asuntos públicos: el debate monarquía-república, escamoteado a la muerte del dictador porque la democracia venía, sí o sí, con rey; el debate sobre la Constitución, reducido a decir sí o no a un paquete completo que escribieron cúpulas en secreto y debatieron cúpulas en restaurantes; el debate sobre la organización territorial del Estado, donde los diferentes pueblos de esta compleja historia decidieran la manera de convivir; el debate sobre la OTAN, operado desde un poder, ya formalmente democrático y adjetivado como socialista, que recuperó la censura y manipuló con maneras propias del Ministerio de Información del franquismo; el debate sobre la incorporación a Europa, descontado por el pactismo provinciano de un país que miraba al Norte con el arrobo de cuarenta años de atraso y cuatro décadas de abandono; el debate sobre nuestra relación con la Iglesia católica y sobre la necesidad de investigar el pasado de abusos cometidos; el debate sobre la Constitución Europea, nuevamente manipulado desde unos medios que ya no sirven a la información, acelerado, censurado y empaquetado con papel de regalo envenenado por las amenazas ante un resultado adverso (que finalmente vendría de Francia y Holanda); el debate sobre las medidas de solución a la crisis impuestas por la troika, sobre el pago de la deuda ilegítima, sobre la dación en pago de las hipotecas. Debates convertidos en monólogos por unos dirigentes que ni confiaron en su pueblo ni hicieron esfuerzos para que ese pueblo asumiera responsabilidades” (2013a: 245-246).

⁴⁴⁵ Lucas Verdú destaca como un grave error de la elaboración de la Constitución el que durante la redacción del Anteproyecto los ponentes mantuviesen estricta confidencialidad acerca de su trabajo, práctica que “contrastó con la nota de publicidad típica del régimen democrático” (1978: 17). Cuando posteriormente el texto se filtró a la prensa, “la opinión pública se interesó mucho más en el hecho de la violación del secreto que en el contenido mediocre –por no decir malo– del mismo” (1978: 18). Lo que nos lleva a pensar que quizá fue esa una de las razones que guiaron el establecimiento de ese blindaje mediático.

mediante la técnica consensual y al menos uno de sus artículos –el 2º– se impuso por la fuerza, ¿no parece que se desdibuja la oposición nacionalistas *versus* constitucionalistas que, en el imaginario colectivo, viene a significar antidemócratas *versus* demócratas?⁴⁴⁶

Algunos autores objetan que la aprobación parlamentaria del texto constitucional y su ratificación por el cuerpo electoral en referéndum vino a sanar todos los vicios señalados, mudando en ropaje democrático lo que comenzó con vestiduras autoritarias. Probablemente, desde un punto de vista formal, así sea, pero la legitimidad de fondo, necesaria para que merezca la pena la defensa de la democracia, se ve seriamente dañada. Como Elías Díaz apuntó, la diferencia entre democracia y dictadura trasciende el nivel de la forma (1997: 140-150). De ahí que consideremos conveniente romper el silencio que determinados miembros de la Academia y ciertos políticos mantienen acerca de los “ángulos ciegos” de nuestra Transición, empleando un término de Ruiz-Huerta (2009).

Discrepamos igualmente de quienes sostienen que la Transición y la Constitución de 1978 supusieron actos revolucionarios⁴⁴⁷. Como bien señala Arendt “ni la violencia

Pero las cosas no mejoraron sustancialmente cuando, de la Ponencia, se pasó a la Comisión de Asuntos Constitucionales. Allí, como relata Barrera, diputado de ERC, parece que “las reuniones importantes no eran las que se hacían en este Palacio [el Congreso de los Diputados], sino las que se hacían fuera”. Y continúa: “el método de las discusiones clandestinas que en buena parte se siguió me parece lamentable, a causa del mal efecto que ha producido en el país y del precedente que representa para la puesta en marcha de la democracia” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 103, de 4 de julio de 1978, p. 3757). Cuando, de la Comisión de Asuntos Constitucionales, se pasó al debate en el Pleno, Gómez de las Rocas, diputado del Partido Aragonés Regionalista, denunciaba: “confieso que no tengo conciencia cierta de estar participando en debate general alguno, porque ya todo parece debatido, y porque aquí sólo vamos a intervenir (...) los que no nos sentamos en otros asientos que los de la Comisión de Asuntos Constitucionales de cara (...) a la opinión pública de España entera. En esta ronda, que ni parece debate ni parece general, participamos los que no tuvimos ocasión, ni desde luego deseos, de hablar extramuros del Congreso. (...) Esto, más que un debate general, es un consuelo de afligidos, una especie de plaza de gracia que recibimos los que no fuimos ni siquiera invitados a más altos y, sobre todo, más eficaces manteles” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 103, de 4 de julio de 1978, p. 3769).

⁴⁴⁶ Máxime si a lo anterior unimos tres cuestiones ya señaladas: que la Constitución de 1978 es nacionalista, recurre a un discurso culturalista de construcción de la nación española y conculca el derecho de autodeterminación, defendido por los “nacionalistas” oficiales.

⁴⁴⁷ Así, por ejemplo, Ruipérez arguye que la Ley para la Reforma Política operó “una auténtica ruptura política con las Leyes Fundamentales del Reino, realizada, eso sí, desde el respeto jurídico-formal a las mismas (...). La conclusión no puede ser más evidente: la pretendida reforma de la normativa franquista, por más que se utilizasen los mecanismos previstos en ella para tal fin, no podía, en rigor, ser entendida como una mera revisión que, como operación jurídica, se encuentra siempre limitada por el documento de gobierno y que, por ello mismo, nunca podría ir contra él, sino como un auténtico acto revolucionario” (2002: 32). Ruipérez se ve obligado a considerar que la Transición supuso una verdadera revolución para romper la continuidad que existió entre el ordenamiento franquista y el constitucional. Siguiendo la teoría kelseniana, “la búsqueda hacia atrás de los fundamentos de la validez de la Constitución vigente (...) habrá de interrumpirse cuando en el Estado se verifique alguna situación revolucionaria” (2002: 31). Por tanto, el nexo de unión entre la Constitución y las Leyes Fundamentales

ni el cambio pueden servir para describir el fenómeno de la revolución” (1967: 42): “sólo estamos autorizados para hablar de revolución cuando está presente este *pathos* de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de la libertad” (1967: 41). Consideramos que en el caso de la Transición española no se daban tales premisas, puesto que el cambio no se produjo “en el sentido de un nuevo origen”: las bases del sistema democrático estaban predeterminadas según la legalidad derivada del franquismo. El término “ruptura pactada” (Morodo 1993) tampoco nos parece adecuado para describir lo verdaderamente acontecido en esos años, pues hubo bastante más de lo segundo que de lo primero⁴⁴⁸. Estimamos bastante más acertado incluir a la española entre las transiciones llevadas a cabo mediante un proceso de transacción entre las elites, tal y como hacen Share y Mainwaring (1986).

Quisiéramos mencionar la exégesis del mismo periodo que nos brinda Loff, quien contrapone los procesos portugués y español de construcción democrática (2004: 17 y ss). Mientras que nuestro vecino sí vivió una auténtica *revolución*, aquí, con la indudable influencia de la experiencia lusa, experimentamos un proceso de *transición* hacia la democracia –la nomenclatura no es inocua–. Tras la euforia revolucionaria inicial, la receta española será “vendida” a los portugueses como un modelo político preferible, precisamente por su moderantismo, lo que contribuirá finalmente a la evolución del régimen revolucionario portugués hacia una “normalización” democrática, coincidente precisamente con la entrada de Adolfo Suárez en el nuevo gobierno de Arias Navarro, en diciembre de 1975.

del Reino sólo puede quebrarse a condición de que se entienda que el fin del franquismo se produjo a consecuencia de una revolución.

No compartimos la exégesis de aquel período que realiza Ruipérez, que le permite calificarlo de revolucionario. Y es que, siguiendo la caracterización de Arendt, para hablar de revolución es necesario que concurren tres elementos: un origen nuevo, el tratamiento en profundidad de la cuestión social y el protagonismo de la libertad colectiva (1967). A nuestro modo de ver, ninguno de ellos estuvo presente en la Transición española.

⁴⁴⁸ “La ruptura contiene un elemento sorpresivo y, por lo tanto, es susceptible de generar una sensación de *liberación* respecto de las constricciones que emanaban de la dictadura”, nos dice Durán, “frente al tránsito por reforma y controlado desde el propio régimen” (2000: 362).

Por otro lado, si verdaderamente se hubiese roto con el régimen de la dictadura no cabría que De la Fuente, diputado de AP, dijera durante los debates constituyentes en el Congreso: “tengo el orgullo de haber servido como Ministro en el régimen de Franco” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2271). Igualmente, Herrero de Miñón, refiriéndose a la monarquía, aseguraba que la misma era un símbolo de “la continuidad histórica que ha podido trascender la autocracia y llegar a la democracia sin ruptura formal ni costosa” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 103, de 4 de julio de 1978, p. 3788), razón que empleaba para proceder a la defensa de esta forma de Estado frente a la republicana.

El decurso experimentado por el artículo 2º hasta su redacción final –que, insistimos, no puede ser entendido al margen del contexto político de la Transición– demuestra que la concepción nacional en España podría haber resultado completamente diferente a como se consagró en la Constitución: si el borrador del primer Anteproyecto filtrado a la prensa en noviembre de 1977 hubiese sido aprobado, el derecho de autodeterminación constituiría una opción amparada por nuestra norma suprema, ya que se hablaba en él de unidad del Estado y no de la Nación española. Contrariamente a lo sostenido por Ruipérez (1995: 118-119), la afirmación constitucional de la unidad de la Nación española conculca *a radice* el derecho de autodeterminación, no la redundancia que la adjetiva –indisoluble e indivisible–. Cabe la existencia de un Estado plurinacional, pero lo que no es posible es una nación de naciones⁴⁴⁹ en la que todas compartan idéntico estatuto ontológico⁴⁵⁰.

El derecho de autodeterminación fue debatido en Cortes y se rechazó expresamente durante la elaboración de la Constitución. Hubo una propuesta del diputado Letamendía –Euskadiko Ezkerra (EE)– que desarrollaba su ejercicio en un Título VIII bis⁴⁵¹ y también se discutió este asunto en el Senado de la mano de Bandrés

⁴⁴⁹ Por ese motivo, no compartimos la siguiente aseveración de Arbós: “una afirmación como ésta [que Catalunya se autodefine como nación] no contradice la condición nacional de España ni su indivisibilidad. No la contradice si se cree que pueden existir las naciones formadas por naciones y se interpreta que afirmar el carácter nacional de Cataluña no choca con el carácter nacional de España” (2010: 107). No es posible imaginar una nación formada de naciones, cual muñeca matrioska, por lo que en este extremo discrepamos de Arbós. Con respecto a la compatibilidad de la nación catalana con la española, lleva razón este autor al considerar que ambas realidades nacionales podrían coexistir, pero a cambio de que la nación española renunciase a definirse en términos omniabarcantes, esto es, tratando de englobar a Catalunya en su seno. Una cosa sería, así, el Estado español, en el que se encuadraría Catalunya, y otra diferente la nación española. Y es que, como reconocía Barrera, diputado de ERC durante la legislatura constitucional, “si España comprende todo el actual territorio del Estado, España no es una nación, sino un Estado formado por un conjunto de naciones” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 60, de 8 de mayo de 1978, p. 2079). Quizá fuera conveniente cambiar el nombre de una de las dos realidades para evitar equívocos.

⁴⁵⁰ Pese a que luego será explicado, queremos ya adelantar que la fórmula *nación de naciones* constituye, amén de una manipulación teórica, un atentado contra las reglas de la lógica. Citando en este sentido a Silva Muñoz, diputado de AP durante la legislatura constituyente, “no pueden existir al mismo tiempo y en el mismo territorio la unidad de la nación española y otras nacionalidades porque esto apunta inexorablemente a que esas naciones tengan sus respectivos *status*” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 103, de 4 de julio de 1978, p. 3795). Y, además, la nación de naciones no soluciona ningún problema ni añade nada nuevo al modelo constitucional.

⁴⁵¹ La enmienda planteada por Letamendía al artículo 2º rezaba lo siguiente: “la Constitución se fundamenta en la plurinacionalidad del Estado español, la solidaridad entre sus pueblos, el derecho a la autonomía de las regiones que lo integran y el derecho de autodeterminación de estas últimas” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2263). De forma concordante, desarrolló un Título VIII bis en el que se especificaba el procedimiento para ejercitar el derecho de autodeterminación. De manera muy sucinta podemos resumir así su contenido. Se manejaba un concepto amplio de autodeterminación, fundado en los Pactos de Naciones Unidas de 1966, que contemplaba tanto la vertiente interna como externa del derecho. Los requisitos para su ejercicio eran dos: la previa

(EE) y Damiàns (Entesa dels Catalans). Pero era imprescindible que la unidad de España permaneciese incólume para que los poderes fácticos permitiesen la continuación del proceso constituyente: el futuro de la autodeterminación estaba sentenciado.

Por tanto, es posible aventurar que durante la Transición española prevaleció la eficacia sobre la legitimidad y, para lograr la segunda, hubo que recurrir a la literatura fantástica. Ni fue tan modélica ni tan democrática y, como muestra, he ahí los ejemplos que nos brindan hechos tales como la gestación del artículo 2º, la imposición franquista de la monarquía y de su titular o la aprobación de la Ley para la Reforma Política, en la que se diseñó el sistema electoral vigente. El derecho de autodeterminación, “materialización práctica del principio democrático” (Ruipérez 2003: 297), no fue discutido en sede parlamentaria de manera limpia y finalmente rechazado por no obtener la mayoría necesaria –a pesar de la propuesta de EE mencionada, la interdicción de la autodeterminación había sido decidida de antemano–, sino que se imposibilitó *ab initio* su reconocimiento normativo en aras del consenso: “autodeterminación o democracia” sería un lema que lo resumiría.

Sin embargo, más sorprendente resulta constatar que los condicionamientos que operaban en 1978 sobre los constituyentes gozan todavía hoy de bastante buena salud. Ruipérez, por ejemplo, emplea el dato del rechazo explícito de la autodeterminación durante los debates constituyentes, tanto en Pleno como en Comisión y en ambas Cámaras, como argumento para negar, a día de hoy, la posibilidad de un reconocimiento constitucional del derecho de autodeterminación (1995: 111, 129-130; 2003: 319). Se apela, así, a la *voluntas legislatoris*⁴⁵², un argumento que nos parece insuficiente por sí solo.

constitución del territorio en Comunidad Autónoma y la manifestación de la voluntad del mismo en sentido autodeterminista; todo ello siguiendo los procedimientos que la propia Constitución establecía al respecto (Títulos VIII y VIII bis). Transcurridos dos años desde la entrada en vigor del Estatuto de autonomía, la Asamblea Legislativa de la Comunidad Autónoma podría adoptar la iniciativa para consultar a la población correspondiente, mediante referéndum, acerca de si deseaba seguir formando parte del Estado español o, por el contrario, prefería separarse pacíficamente del mismo y constituir un Estado independiente. Para que se aprobase esta última opción sería preceptivo el voto afirmativo de la mayoría absoluta del censo electoral de cada provincia afectada. De no alcanzarse el quórum necesario en la Asamblea Legislativa para convocar el referéndum (propuesta a cargo de ¼ de los miembros y aprobación por mayoría absoluta) o si el cuerpo electoral no lo respaldase mayoritariamente, no cabría reiterar la propuesta hasta la siguiente legislatura autonómica y siempre que transcurriesen dos años desde la convocatoria anterior.

⁴⁵² Ruipérez no es el único autor que, una vez transcurridos más de treinta años desde que se aprobó la Constitución, continúa acudiendo a la *voluntas legislatoris* como criterio hermenéutico desde el

Pero para entender cabalmente los términos del debate actual, es necesario examinar antes las discusiones teóricas que tuvieron lugar en el momento constituyente, así como su recepción posterior por la Academia. Particular importancia reviste, en este sentido, la adopción de las categorías nacionales de Meinecke y el recurso a la teoría de Ortega sobre la cuestión nacional, asuntos de los que trataremos a continuación.

8.2.2 Fuste teórico del artículo 2º

Tras los iniciales devaneos autodeterministas mantenidos en la ponencia por comunistas y socialistas –debido a ciertas deudas históricas contraídas con los partidos nacionalistas– y desde que el posibilismo hizo su aparición para comenzar el reinado del consenso, las posturas sostenidas por los constituyentes acerca del concepto de nación y su relación con el de nacionalidad –términos, ambos, coexistentes en el texto del artículo 2º que finalmente resultó aprobado– pueden resumirse en tres.

En primer lugar, se encontraban quienes estimaban que nación y nacionalidad eran vocablos sinónimos. Dentro de esta categoría debemos diferenciar dos subgrupos:

que abordar su exégesis. Cual si de una virgen vestal se tratase, la inmaculada Constitución no puede ser mancillada mediante el recurso a una lectura de la misma que, cabiendo dentro de la ambigüedad del texto, no se encontrase en la mente de sus redactores. Nos hallamos así en las antípodas del “constitucionalismo útil”, para cuyos partidarios la indeterminación “y equivocidad terminológica (...) no [son] un defecto sino una de las virtudes mayores” de una norma como la Carta Magna (Herrero de Miñón 2003b: 135), al permitir un rango de potenciales interpretaciones muy amplio. Y es que aunque la intención que animaba al legislador pueda considerarse una pauta objetiva que evite traicionar el espíritu de la norma, lo cierto es que determinar ese *animus* exige ya una labor interpretativa y de contextualización, excesivamente amplia en ocasiones. Numerosos factores han podido influir en los redactores legales y no todos con la misma intensidad. Laporta señala la incursión en petición de principio operada al apelar a la *voluntas legislatoris*, puesto que se introducen “en el razonamiento algunas de nuestras opiniones para sacarlas luego en la conclusión como si se tratara efectivamente de una inferencia a partir de premisas objetivas que se encuentran en la Constitución” (2004: 16). Además, en un sistema democrático en el que el juego de las mayorías resulta decisivo, se producen variaciones en el arco parlamentario conforme avanzan los años, sin que el cambio de signo en las Cámaras implique la derogación forzosa de la legislación anterior. Pese a que el bipartidismo –casi absoluto– surgido de la Transición no deja margen para radicales diferencias, las políticas de los grupos parlamentarios no son totalmente homogéneas; sin embargo, con gran frecuencia, unas mismas normas son aplicadas por el PP y el PSOE en su respectivo turno en el gobierno. Se vuelve necesaria, entonces, una exégesis flexible de la letra de la ley. Para evitar la petrificación del ordenamiento jurídico y habilitar que la misma norma suprema sirva de marco a ejecutivos de diferente signo, no se admiten fundamentalismos exegeticos. La constante apelación a una supuesta *voluntas legislatoris* coadyuva a la santificación del *statu quo* y, al impedir cualquier cambio –no sólo en la letra de la ley, sino en su misma interpretación–, incita a la vía de hecho o a la sustitución de la norma *more revolutione*. En último término, y como bien señala Requejo Pagés, lo que dice una norma es lo que sus intérpretes autorizados le atribuyen, por lo que, a lo largo del tiempo, su discurso puede variar (1998: 116). El hecho de que en el momento constituyente se hubiese optado por una forma de Estado unitaria para satisfacer las exigencias de los poderes fácticos, no sería óbice para que, asentado definitivamente el sistema constitucional, se plantease ahora el reconocimiento del derecho de autodeterminación, atendiendo a las sensibilidades nacionalistas de ciertos territorios.

por un lado, aquéllos que pensaban que debía suprimirse el término nacionalidad en aras de la preservación de la unidad nacional española (AP⁴⁵³) y, por el otro, los que opinaban que había que eliminar la mención a la nación española para permitir el desarrollo potencial de las denominadas “nacionalidades”, esto es, del derecho a su autodeterminación (EE y ERC)⁴⁵⁴.

Por último, la línea mayoritaria era la de los armnicistas (UCD, PSOE, PCE, Minoría Catalana), aquéllos que intentaban compatibilizar la unidad de la nación española y la existencia conjunta de las nacionalidades. Para hacerlo fue necesario atribuir una esencia distinta a ambas realidades, puesto que si la nación es, por definición, soberana, excluye la concurrencia competitiva de cualquier otra en su mismo ámbito territorial⁴⁵⁵. La presencia hegeliana que subyace a esta postura es innegable, viniendo a demostrar cómo la estructura nacional defendida por AP será la acogida en el texto fundamental, aunque de la mano de los adalides del consenso –seguimos en este

⁴⁵³ Así, por ejemplo, decía De la Fuente, diputado de AP: “¿qué es (...) una nacionalidad? Yo he tratado de investigar (...) este concepto y (...) no he podido encontrar la manera (...) de desvincularlo del concepto de nación. (...) Cuando estamos introduciendo el concepto de *nacionalidad*, a mi juicio daría igual (...) que nosotros dijéramos que España se integra de naciones y regiones, porque decir que se integra de nacionalidades y regiones es exactamente lo mismo, ya que el término *nacionalidad* es equivalente al de nación o deriva de la preexistencia de una nación” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2270). En el mismo sentido, se pronunciaba también Fraga (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 59, de 5 de mayo de 1978, p. 2044).

El sucesor de AP, el Partido Popular, parece que continúa manteniendo una interpretación semejante, a juzgar por lo que, a juicio de Arbós, se desprende de su impugnación del *Estatut de Catalunya* ante el Tribunal Constitucional. Así, para “los recurrentes del Partido Popular (...) se habla de símbolos *nacionales* y no se piensa en *nacionalidad*, sino en *nación* (2010: 104).

⁴⁵⁴ Como prueba de la coincidencia de posturas en torno a la identidad entre nacionalidad y nación, podemos citar las palabras del diputado de AP, De la Fuente: “las posiciones del señor Letamendía y del señor Barrera, que, por supuesto no compartimos de ninguna manera, son congruentes, y cuando ellos afirman que Cataluña es una nación y que Euzkadi es una nación, entonces dicen que España es un Estado (...). La postura de la Ponencia es, en este solo aspecto, incongruente; (...) encierra en sí misma un principio de contradicción y de confusión” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2271). Su compañero de partido, Jarabo Paya, también se mostraba de acuerdo en lo tocante a este punto (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2283).

⁴⁵⁵ Así, por ejemplo, podemos citar a Arias-Salgado, diputado de UCD, para quien “el vocablo *nacionalidad* del artículo 2º no es ni puede ser fundamento de un proceso de independencia atentatorio de la unidad española; no es ni puede ser fundamento de un derecho a constituirse en Estado, sino sólo de un derecho a tener un régimen de autonomía; no es ni puede ser el fundamento para legitimar una autoridad soberana, porque la soberanía es patrimonio exclusivo de la nación española; no es ni puede ser tampoco fundamento para reclamar la aplicación del principio de las nacionalidades o del principio de autodeterminación, porque se sobrepone la realidad histórica de España como unidad política nacional en la que no existen minoría o pueblos bajo dominación colonial. El término *nacionalidades* del artículo 2º implica, simplemente, el reconocimiento de la existencia de formaciones socio-históricas a las que se confiere un derecho a la autonomía, cuyo límite de principio infranqueable reside precisamente en la soberanía de la unidad política que las comprende” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2269).

punto a X. Bastida (1998: 35-38)–. Es la diferente entidad ontológica de la nación –con una esencia política y, por lo mismo, dotada de soberanía– con respecto al pueblo –cuya esencia es cultural y, en consecuencia, carece de atributos soberanos– la que hace posible su presencia simultánea.

No obstante, en los debates constituyentes también se manejaba otra dicotomía conceptual importante: la que distinguía España, marco general de referencia o Estado, del resto de nacionalidades, ahora sí equiparables a las naciones. Todos los grupos parlamentarios, excepto AP, emplearon esta nomenclatura que entroncaba con nuestra tradición republicana –EE, aunque con identidad en las pretensiones de fondo, se inclinaba por el uso del vocablo *pueblo* como sinónimo de *nación*– para reclamar los derechos de soberanía de las nacionalidades. El PSOE, pese a la formalidad de los términos, discrepaba con la finalidad última de los mismos, por lo que, aunque utilizaba la palabra *nacionalidades*, le confería el contenido semántico reservado por Hegel a los pueblos: el caballo de Troya había franqueado las murallas de la fortaleza nacionalista.

Cuando el PCE y la Minoría Catalana –los únicos que continuaron defendiendo en la ponencia la posición de las nacionalidades, tras el abandono de Peces-Barba– exigieron como *conditio sine qua non* para el consenso la pervivencia de las nacionalidades⁴⁵⁶, UCD –sometida asimismo a la presión de los poderes fácticos alineados con AP y tras el suceso que Solé Tura nos relata en su obra *Nacionalidades y nacionalismos en España* (1985: 99-100) y al que ya hemos hecho mención– encuentra en la posición de los socialistas la solución adecuada. Manteniéndose el término *nacionalidades* semánticamente inane⁴⁵⁷, la aparente victoria de nacionalistas moderados y comunistas no era sino mera cuestión de forma: en el fondo triunfaron los aliancistas⁴⁵⁸.

⁴⁵⁶ En este sentido, y como bien reconoce Solozábal, el término nacionalidad “sería la contrapartida exigida por los nacionalistas periféricos al abandono de sus pretensiones separatistas” (1980: 272).

⁴⁵⁷ Como señala Reventós, diputado del Grupo Socialistes de Catalunya, “se ha mantenido la palabra [nacionalidades] para contentarnos así a unos, dándose seguridad a otros mediante la pura acumulación retórica” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2299).

⁴⁵⁸ Por eso discrepamos de Solé Tura cuando afirma que el resultado final del artículo 2º significó “un verdadero empate entre concepciones diferentes de la nación española” (1985: 101), ya que, en realidad, sólo contiene una concepción de la misma –la unitaria–. Fue, en cambio, una muestra de “la correlación efectiva de fuerzas en presencia” (1985: 101). Pero tales fuerzas no hicieron tablas, sino que se impuso la centralista. En palabras de Bandrés, senador de EE, “ha vencido el centralismo y ha sido derrotado el nacionalismo” (Diario de Sesiones del Senado nº 68, de 31 de octubre de 1978, p. 3409).

Desde que la Comisión de Asuntos Constitucionales del Congreso recibió el actual texto del artículo 2º, la renuncia ideológica de la izquierda (nacionalista) española y los nacionalistas (periféricos) moderados fue continua⁴⁵⁹: al producirse su aceptación acrítica de la Nación española, el fin de las ínfulas de las nacionalidades estaba sentenciado. De lo que se trataba a continuación era de elaborar el expediente teórico preciso para legitimar la estructura nacional pretendida. No suponía una tarea sencilla, puesto que las más elementales leyes de la lógica acompañaban a los grupos ajenos al consenso, quienes cifraban en la soberanía el núcleo de la cuestión discutida. Y es que, al margen de la realidad plurinacional existente en el territorio español, los consensualistas se vieron constreñidos por fuerzas extraparlamentarias, encontrándose con un texto inviolable que exigía una argumentación falaz *–petitio principii–* para su defensa parlamentaria. Los recursos teóricos empleados para compatibilizar la existencia conjunta de las nacionalidades periféricas y la nación española fueron principalmente dos (X. Bastida 2004: 167-168): la distorsión de las categorías *nación política* y *nación cultural* empleadas por Meinecke –que devino en la fórmula *nación de naciones–* y el rescate de la doctrina de Ortega sobre la cuestión nacional⁴⁶⁰. Veamos cada uno de ellos por separado.

Esta es la razón por la que Carro Martínez, diputado de AP, podía expresar su conformidad con las tesis nacionales mantenidas por UCD y la Minoría catalana, partidos que integraron la opción consensualista en este punto: “yo estoy sustancialmente de acuerdo con la interpretación que ha hecho el señor Arias-Salgado; estoy sustancialmente de acuerdo con las palabras del señor Roca” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2278). Y es que, como él mismo reconocía, “el concepto de nacionalidades ha quedado un poco desnaturalizado, ha quedado desvirtuado” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2278).

⁴⁵⁹ Así, Letamendía aseguraba que “el consenso (...) no ha sido sino una retirada de las reivindicaciones de las fuerzas de la izquierda ante las exigencias de las fuerzas de la derecha” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 103, de 4 de julio de 1978, p. 3773).

⁴⁶⁰ Otros autores traídos a los debates constituyentes del artículo 2º fueron Tönnies (1979: 27-33), con su distinción entre comunidad –equivalente a la nación– y sociedad –similar al Estado– (véanse, a modo ejemplificativo, las intervenciones de Peces-Barba recogidas en el Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 61, de 9 de mayo de 1978, p. 2107, nº 64; de 11 de mayo de 1978, p. 2170 y en el nº103, de 4 de julio de 1978, p. 3801-3802), Krause, quien fue utilizado como bálsamo que aliviase a los nacionalistas el rigor hegeliano (X. Bastida 1998: 83-85) o Weber, quien mantenía una concepción dinámica del fenómeno nacional, lo que le llevaba a postular, como nos recordaba Arias-Salgado, diputado de UCD (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2268), que “lo *nacional* (...) es un tipo especial de *pathos* que, en un grupo humano unido por una comunidad de lenguaje, de religión, de costumbres o de destino, se vincula a la idea de una organización política propia [esto es, el Estado], ya existente o a la que se aspira” (Weber 1964: 327).

8.2.2.1 Meinecke: nación política y nación cultural

Cuando fue explicada la tipología nacional, veíamos que tradicionalmente se distinguía entre la nación cívica y la nación étnica, pudiendo encontrarse denominaciones paralelas para aludir al mismo fenómeno. A modo ilustrativo, se dijo que en España la nomenclatura más habitual era la que diferenciaba entre la nación política y la nación cultural. Ello se debe a la relevancia que adquirió Meinecke durante los debates constituyentes de 1978, autor que empleaba semejante terminología en su obra *Weltbürgertum und Nationalistaat*.

El primer dato curioso que nos llama la atención es que Meinecke era un historiador alemán que, en lo que se refiere a la teoría de la nación, podría ser calificado como un autor “menor”. De hecho, si acudimos a los principales estudiosos del nacionalismo veremos que no lo incluyen en sus bibliografías⁴⁶¹.

La categorización de Meinecke pretendía dar cuenta del surgimiento de los movimientos nacionalistas en Europa durante el siglo XIX y principios del XX⁴⁶², época de gran eclosión estatal en la que las fronteras nacionales estaban siendo trazadas. Donde existe un Estado constituido, la nación política actúa *ex post* como instrumento de legitimación, proporcionándole la necesaria cohesión a la comunidad política: sería una nación “basada fundamentalmente en la fuerza unificadora de una historia y una constitución política comunes” (Meinecke 1970: 10), “una población con una viva sensación de formar una comunidad política” (1970: 18). En otros casos, en cambio, con anterioridad a la organización del poder político surge una experiencia cultural compartida –que se manifiesta, por ejemplo, en la lengua, la literatura o la religión–: hablamos de la nación cultural (1970: 10-11). El Estado que se forma en este último supuesto “no se vuelve nacional a través de la voluntad popular o de quienes lo

⁴⁶¹ A modo de ejemplo, podemos citar a Kohn (1966), Kedourie (1988: 67) –se refiere a él como historiador, sin aportar cita alguna de sus obras–, Gellner (1988; 1997), Hobsbawm (1992), Anderson (1993), Breuilly (1994), Hastings (2000) y Smith (2004). Kohn (1949: 479) constituye una excepción, puesto que cita el *Weltbürgertum und Nationalistaat*, pero no para ilustrar al lector con su tipología nacional, sino con el fin de ejemplificar la posición modernista.

⁴⁶² En 1907 se publica por primera vez *Weltbürgertum und Nationalistaat*, siendo traducido a la lengua inglesa en 1970, más de sesenta años después. No contamos todavía con edición castellana.

gobiernan, sino por los mismos medios que convierten a ese idioma, costumbres y fe en nacionales –mediante el funcionamiento silencioso del espíritu nacional–” (1970: 18)⁴⁶³.

La duplicidad taxonómica del historiador germano cumplía una función descriptiva de la realidad geopolítica –dinámica– existente en su época. Ese dinamismo nacional, unido a la influencia que el principio de las nacionalidades ejercía en aquel momento, llevan a Meinecke a mantener una concepción positiva de la nación y del Estado, considerando que el progreso histórico se encarna en la evolución que, desde el universalismo, conduce al nacionalismo (Gilbert 1970: 8-9). Teniendo al Estado-nación como objetivo final, resultaba indiferente partir de una realidad estatal previa o de una comunidad cultural primigenia. Al citar a Dahlmann, deja clara su posición al respecto: “se puede ser más nación que Estado, pero lo que no cabe es una nación sin Estado” (cit. en Meinecke 1970: 11). La soberanía que, en último término, deviene inherente a la nación –una nación en su forma cultural únicamente se encuentra *in fieri*– exige una mezcla de rasgos voluntaristas y objetivos. De hecho, para Meinecke, nación política y nación cultural no constituyen categorías mutuamente excluyentes: “la nación cultural puede ser también nación estatal (...). Por tanto, resulta difícil distinguir a las naciones culturales de las políticas” (1970: 11).

No obstante, pasados setenta años, el panorama político mundial había sufrido una transformación profunda. Tras las dos guerras mundiales y a punto de concluir el fenómeno descolonizador, el mapa terráqueo se encontraba prácticamente definido⁴⁶⁴. De ser un proceso dinámico, se ha pasado a un sistema de cooptación, donde la voluntad de los socios del “club” de las Naciones Unidas concede el carné a los aspirantes. Y, en este sentido, la ONU se muestra como una asociación elitista y conservadora, que apenas registra incidencias en lo que a su composición se refiere. Una excepción la constituyó la incorporación de las ex-repúblicas yugoslavas tras la desmembración de la

⁴⁶³ Alude a la distinción *meineckiana*, aunque sin citar expresamente su paternidad, un autor tan reputado como Habermas (1996c: 283) y cuya teoría del patriotismo constitucional resultó igualmente malinterpretada en nuestro país, como se verá en el siguiente capítulo.

⁴⁶⁴ Consideramos bastante ilustrativa, a este respecto, una visión comparativa del número de países integrantes de las Naciones Unidas a lo largo de su historia [los datos se han extraído de la página oficial de la ONU: <http://www.un.org/es/members> (acceso: 25 de enero de 2012)]. Si en 1945 fundaron la organización un total de 51 miembros, su número había aumentado a 151 en 1978 (100 Estados más en 33 años), mientras que en la actualidad –año 2014– la cifra asciende a 193 (42 nuevos Estados en 34 años), tras la última incorporación de Sudán del Sur el 14 de julio de 2011. Se observa que, en períodos de tiempo equivalentes, el crecimiento se ha moderado sensiblemente según nos vayamos acercando al siglo XXI, lo que pone de manifiesto la dificultad progresiva que el acceso a la condición estatal reviste en nuestros días.

entidad que las mantenía unidas, al menos formalmente: entre los arreglos que siguieron al fin de la I Guerra Mundial, se cuenta la creación de Yugoslavia sin tener en cuenta la mezcla étnica y cultural existente en las naciones balcánicas afectadas, por lo que el artificio duró menos de un siglo. Si siguiésemos la interpretación que nuestros constituyentes efectuaron de la obra de Meinecke –la nación política es la que ha cristalizado en Estado⁴⁶⁵ y la nación cultural la que carece del mismo⁴⁶⁶–, deberíamos sostener lo siguiente: Croacia se acostó siendo “nación cultural” el 21 de mayo de 1992, puesto que carecía de instancia estatal, levantándose como “nación política” al día siguiente, fecha de su ingreso en la ONU (X. Bastida 2009: 268).

Hoy en día no resulta adecuado –tampoco lo era en 1978– el empleo de la dicotomía nación política / nación cultural como parámetro descriptivo de la coyuntura geopolítica, puesto que para constatar el hecho de que ciertas naciones han cristalizado en una organización estatal y otras no sobra el recurso a cualquier expediente teórico: la simple observación de la realidad es suficiente⁴⁶⁷. Si lo anterior nos sorprende por su inanidad, mayor estupor nos despierta la aplicación práctica que hicieron nuestros constituyentes de la tergiversación de Meinecke. La tipología antedicha no sólo fue utilizada para describir a modo de instantánea la situación de las comunidades nacionales coexistentes en territorio español a fecha de 1978, sino que la estampa se convirtió en un obstáculo insalvable que condenaba *ad aeternum* a las nacionalidades

⁴⁶⁵ Tan es así que, por ejemplo, Silva Muñoz, diputado de AP hablaba de “naciones estatales”, en lugar de naciones políticas (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 103, de 4 de julio de 1978, p. 3795).

⁴⁶⁶ A modo ejemplificativo, pueden ser citadas las siguientes palabras de Arias-Salgado, diputado de UCD: “desde Meinecke se distingue muy claramente entre nación-Estado y naciones histórico-culturales. Nación-Estado es aquella que tiene una vocación de soberanía; y naciones histórico-culturales son aquellas que no tienen la citada vocación” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2280-2281). Herrero de Miñón añade a esta configuración que las nacionalidades carecen de Estado y “responden a un concepto de autoidentificación, de autogobierno, pero no a constituirse en Estados independientes” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2308).

⁴⁶⁷ A juicio de Rodríguez Abascal, bajo la utilización de las categorías *nacionalismo político y cultural* subyace normalmente la distinción entre *nacionalismo con Estado y sin Estado*, puesto que así se evita el solapamiento de ambas tipologías nacionales (2000: 305). Y es que, siempre según Rodríguez Abascal, “cuando intentamos aplicar esta forma de clasificar a los nacionalismos y nos preguntamos si un caso concreto es cultural o político, acabamos descubriendo que un gran número de casos son las dos cosas a la vez” (2000: 303-304). En cualquier caso, y aquí coincidimos plenamente con Rodríguez Abascal, empleada de esta forma la distinción, “no es apta para emitir un juicio de valor” sobre las categorías implicadas: “el criterio clasificador que se ha utilizado ha sido el tipo de unidad social que sirve como referencia para la reivindicación nacionalista (un Estado o una cultura), pero el tipo de unidad social no nos dice nada acerca de la reivindicación misma. No dice qué es el nacionalismo o qué reclama cada tipo y, por lo tanto, resulta difícil valorarlo partiendo exclusivamente de ella” (2000: 304).

culturales a carecer de instancia estatal⁴⁶⁸. Semejante argumentación incurre en una falacia naturalista al considerar que una coyuntura fáctica determinada –las naciones culturales no tienen Estado– ha de erigirse en criterio deóntico inapelable –dentro del marco constitucional, únicamente cabe un Estado-nación o nación política: España–⁴⁶⁹. Como ejemplo de lo dicho, podemos citar las siguientes palabras de Solozábal: “el *status* jurídico-constitucional de la nacionalidad no puede ser considerado la realización frustrada de la vocación nacional, esto es, su forma históricamente posible; ni, mucho menos, como un estadio intermedio o provisional hacia el destino estatal; sino como el marco organizacional adecuado en el que todas las posibilidades nacionales de la comunidad caben ser realizadas” (1980: 276).

La razón por la que la instancia estatal no puede ejercer de cesura concluyente que marque la diferencia entre ambos tipos nacionales ya ha sido explicada. Habíamos identificado la realidad de la nación con la del discurso que procedía a su afirmación, tomando como referencia a autores de la talla de Anderson o MacCormick. De igual modo, constatábamos el cambio operado en el panorama geopolítico mundial desde finales del siglo XIX, con la correlativa modificación del sistema de acceso a la condición estatal. Teniendo en cuenta ambos factores, resulta incorrecto mantener la interpretación hispana de las categorías *meineckianas*. El carácter político o cultural de una nación cobra sentido cuando lo referimos a la argumentación nacionalista empleada por la *intelligentsia* en la recreación de la comunidad política, pero no para evidenciar la existencia o carencia de institución estatal. Las naciones se distinguen “por el estilo con el que son imaginadas” y no por “su falsedad o legitimidad” (Anderson 1993: 24), lo que nos obliga a acudir a los discursos de afirmación nacional para acometer el estudio de las mismas: ése es el verdadero sentido del nacionalismo performativo que habíamos postulado. Ciertas concepciones de la nación resaltan el componente de adscripción voluntaria de sus miembros al grupo, esto es, emplean un paradigma subjetivo de

⁴⁶⁸ De manera muy gráfica, X. Bastida denomina “naciones abortivas” a las nacionalidades consagradas en el artículo 2º de la Constitución, puesto que si la vocación de la nación cultural es alcanzar respaldo estatal, en el caso español se veta tal posibilidad *ab initio*, arrastrando su condena de eterno *nasciturus* (1998: 76).

⁴⁶⁹ A juicio de Contreras Peláez, “Meinecke reconoce que la etapa primitiva, en que la *Kulturnation* poseía un «carácter vegetativo», sin sentir la necesidad de convertirse en *Staatsnation* (...) pertenece definitivamente al pasado; en las condiciones modernas la «nación cultural» necesita afirmarse a través de un Estado (...). La *Kulturnation* no se limita a solazarse en su singularidad cultural: la *Kulturnation* es una *Staatsnation* frustrada, aspira a convertirse en *Staatsnation*; la exaltación del patrimonio cultural nacional es la fase inicial de un proceso que culmina indefectiblemente en la exigencia de soberanía política” (2004: 136).

argumentación nacional: son las de tipo político o cívicas. Por el contrario, cuando se recurre a un discurso centrado en los factores esencialistas o indisponibles que coadyuvan a la configuración de la cohesión comunitaria, sin dejar espacio a la libertad individual, hablamos de un paradigma objetivo de legitimación del ente nacional: es la nación de tipo cultural o etnicista.

Las consecuencias de sostener un enfoque semejante son susceptibles de originar cierta perturbación. En primer lugar, quiebra la creencia en el carácter político de las naciones que han alcanzado la condición estatal⁴⁷⁰: tal dato no es suficiente, sino que se hace preceptivo proceder al análisis minucioso y crítico de los discursos de legitimación de las naciones *soi-disant* políticas. Al realizar ese estudio en el caso español, se pondría de relieve, como ya ha sido apuntado, el carácter cultural de la Nación española⁴⁷¹, realidad previa y fundamentadora de la Constitución, que basa su cohesión en la historia vivida en común⁴⁷². En segundo lugar, el carácter necesariamente cultural de las denominadas genéricamente nacionalidades no puede afirmarse sin prueba⁴⁷³.

⁴⁷⁰ El motivo por el que el nacionalismo español niega su carácter cultural tiene que ver con las conexiones que la nación cívica y la democracia presentan. No sin razón, un discurso nacionalista que relega la voluntad ciudadana de pertenecer al grupo a un plano secundario, privilegiando la cohesión proporcionada por datos objetivos e indisponibles para sus miembros, se nos antoja menos valioso o legítimo que su antagonista. La libertad es un bien jurídico a defender y potenciar en un Estado de Derecho y, si es posible graduar el nivel de democracia disfrutado por los habitantes de un territorio concreto, parece indiscutible que éste aumenta proporcionalmente al grado de libertad.

⁴⁷¹ Parada, por ejemplo, afirma que España no sólo es una nación política, sino también cultural. Y ello no porque “la Constitución de 1978 lo imponga (artículo 2) –lo que no pasaría de ser un voluntarismo del constituyente–, sino porque sociológica, tácticamente, es así en función de que desde comienzos del siglo XIX se pone en marcha una apisonadora cultural, la administración española, que hizo posible que los españoles caminaran juntos hacia una homogeneidad de formación, valores, hábitos y costumbres hoy indiscutible” (1996: 126).

⁴⁷² Como quedó claro en los debates constituyentes acerca del artículo 2º, el argumento histórico fue erigido en verdadero protagonista del discurso de afirmación nacional español, con la inestimable ayuda de Ortega y Renan. La principal ventaja que presenta la historia radica en su ductilidad, “haciendo inteligible la realidad que se pretende sacralizar en cada momento” (X. Bastida 1998: 169). La nación española no podía recurrir a la lengua, la raza, la religión o la cultura comunes porque tales factores jamás se concitaron en el interior de sus fronteras, pero todas las naciones cuentan con una –o varias– historias. Es más, se llegó a afirmar que la Constitución interna era la genuina, la que fundamentaba y determinaba el contenido de la que se estaba redactando en 1978, por lo que ninguna voluntad presente o futura podría trastocar el apriorismo histórico (1998: 177-178). En esa línea se sitúa Bueno, a quien le resulta ridícula la imaginación de la propia comunidad por sus miembros: “la Constitución formal o legal de España (de 1978) presupone una constitución material (*sysstasis*) o real previa; en otro caso estaríamos incurriendo en el absurdo de reconocer un proceso de *autocreación*” (2005: 50).

⁴⁷³ Critican la adscripción necesaria de valores antidemocráticos y totalitarios a las naciones sin Estado, entre otros, Keating (1997: 692-693), X. Bastida (2002a: 141-142), Núñez Seixas (2004: 88) y Requejo Coll (2010: 151).

Será igualmente el discurso de afirmación nacional empleado el que nos ofrecerá las claves necesarias para emitir tal juicio⁴⁷⁴.

Por último, conviene precisar que la utilidad de la tipología de paradigmas dúplice no se ve enturbiada por el hecho de que en la realidad la caracterización nacional existente resulte de tal complejidad que ninguno de estos parámetros se nos presente en estado puro. Los casos a los que nos enfrentemos en la práctica podrán ser analizados bajo los presupuestos políticos y culturales, en función del predominio que presenten los rasgos de uno u otro modelo teórico⁴⁷⁵. Si apreciamos una mayor relevancia del papel otorgado a la voluntad ciudadana, el discurso de construcción nacionalista puede ser calificado de politicista o cívico; si, por el contrario, en la argumentación se resaltan los factores objetivos de ensamblaje comunitario, hablaríamos de un tipo de nacionalismo culturalista o étnico: la clave se halla en la relación de equilibrio entre ambos elementos (Keating 1997: 691).

Bajo tales premisas, podríamos asegurar que en la actualidad el discurso objetivo continúa siendo el preponderante en España, al igual que lo fuera en 1978. La creencia en que no existe el nacionalismo español ha adquirido carta de naturaleza bajo la oposición constitucionalistas / nacionalistas y se encuentra ya incorporada al acervo común; al mismo tiempo, ese nacionalismo trivial y cotidiano (Billig 1995) afila sus dientes cuando se ve amenazado⁴⁷⁶, mostrando ahí su faz más fundamentalista⁴⁷⁷.

⁴⁷⁴ Si el derecho de autodeterminación, por el papel central que concede a la libertad popular, merece ser incluido dentro del paradigma subjetivo de construcción nacional, el nacionalismo que lo reclama está empleando un discurso en clave política, no cultural. *Sensu* contrario, aquel que procede a su interdicción, en línea similar al artículo 2º de la Constitución española, recurre a una argumentación objetivista, propia de un nacionalismo cultural. Por esa razón, X. Bastida afirmaba de manera tajante: “sólo podríamos considerar a España nación cívica si existiese el reconocimiento del derecho de autodeterminación” (2007: 155).

⁴⁷⁵ Keating ha señalado que “la mayoría de los movimientos nacionalistas apelan a ambos tipos de paradigmas en la práctica, empleando elementos de uno y otro para sumar apoyos. Los movimientos de base étnica pueden adoptar un discurso cívico de legitimación cuando se hallen en el seno de una sociedad en la que prevalezcan los valores liberal-democráticos. Igualmente, los movimientos de base cívica pueden recurrir a sentimientos étnico-exclusivistas o inventar identidades étnicas para reforzar su atractivo emocional y su poder de movilización” (1997: 691).

⁴⁷⁶ Nacionalismo trivial (*banal nationalism*) es el término empleado por Billig para aludir a los modos de pensamiento que permiten a las naciones occidentales ser reproducidas diariamente (1995: 6). El nacionalismo de los Estados-nación sancionados por la historia se presenta a los ciudadanos cotidianamente disfrazado bajo el ropaje ideológico que le dispensa el patriotismo o resulta palmariamente negado; sin embargo, lo único que aleja al nacionalismo estatal del periférico reside en la asunción consciente de su ondeante bandera que lleva a cabo el último. Sólo bajo la institución estatal los símbolos de identidad nacional se difuminan con el paisaje, sorprendiendo verdaderamente, no su exhibición, sino su retirada (1995: 40-41). La imaginación de la comunidad ya no se realiza de manera consciente, sino que es la ausencia de la misma la que resulta inimaginable (1995: 77).

8.2.2.2 Ortega y la cuestión nacional

La distorsión de las categorías *meineckianas* se combinó con el recurso a la teoría orteguiana sobre la cuestión nacional, autor que no fue necesario enmendar. Importa poner de relieve el peso decisivo que tiene Hegel, particularmente su Filosofía de la Historia y del Estado, en el pensamiento político de Ortega. Como el modelo de nación constitucional siguió fielmente las directrices de la teoría orteguiana, se puede afirmar que la articulación nacional del Estado español contiene una impronta claramente hegeliana⁴⁷⁸. En opinión de X. Bastida, la influencia ejercida por Hegel sobre el modelo de nación consagrado en 1978 constituye un aspecto clave para comprender nuestro nacionalismo constitucional: “el entronque de su posición teórica [la de Ortega] acerca del tema nacional con la filosofía hegeliana de la Historia es (...) el punto nodal en el entendimiento del proyecto orteguiano plasmado en la Constitución y reproducido por los mentores de la misma” (1999b: 12).

Hegel sitúa el punto de cesura entre pueblo y nación en la posesión de un Estado: la nación es aquella comunidad en la que encarna el espíritu nacional o *Volkgeist* a través del Estado –la plenitud de la eticidad, la realización de la libertad–, mientras que el pueblo consiste en una agrupación de individuos unidos por lazos objetivos derivados de la cultura que comparten, pero cuya conciencia no ha conseguido elevarlos al grado de entidad política soberana. Los pueblos son despojos de naciones a los que la marcha implacable de la historia ha condenado a la extinción. Como ha señalado Davis, para Hegel algunos pueblos fomentan el progreso y otros no, por lo que los primeros, que quieren “promover la civilización, tienen que barrer necesariamente aquello que les

⁴⁷⁷ X. Bastida incluso formula una “ley del pannacionalismo en Estados con conflictos de legitimidad” (1998: 195): la tipología discursiva de articulación nacional adoptada por el Estado será la inversa a la empleada por las comunidades políticas existentes en su mismo territorio, como antídoto a sus reivindicaciones. En el caso español, la argumentación esencialista, ínsita a la indisoluble unidad de la Nación, constituye la reacción defensiva frente a unos nacionalismos periféricos articulados en clave subjetivista: de ahí que el mayor punto de fricción sea el derecho de autodeterminación.

En línea semejante, Coello advierte que, mientras que en el Plan Ibarretxe y las diferentes propuestas de reforma del *Estatut* presentadas por un elenco de partidos catalanes –PSC, CiU, ERC– “la determinación del *demos* (*poble català* o pueblo vasco) descansa en el concepto de ciudadanía”, en el artículo 2º de la Constitución “pesa más (...) la nación entendida como comunidad de descendencia que como comunidad cívica”. Más aún, las referidas proposiciones “han despertado una soterrada concepción del Reino –de España– más como *etnos* que como *demos*” (2003: 483-488).

⁴⁷⁸ Como ha apuntado X. Bastida, “produce cierta sorpresa observar cómo, de rondón, el vituperado Hegel se introduce en la vida jurídico-filosófica española a través de la recepción constitucional de la teoría orteguiana de las nacionalidades” (1999b: 12).

entorpezca el paso” (1972: 16). Más aún, los pueblos que no han podido construir un Estado han mostrado su incapacidad permanente para acometer dicha tarea en el futuro, aspecto que influirá en Engels a la hora de elaborar su teoría de los “pueblos sin historia” o contrarrevolucionarios. En definitiva, los pueblos sólo tienen existencia real y racional en el Estado, manifestación del espíritu objetivo, lo que conduce a la perfecta fusión –y confusión– entre nación y Estado.

Ortega tomará de Hegel la distinción entre pueblo y nación basada en la ausencia o presencia de la institución estatal. En este sentido, dirá: “Nación significa una unidad de convivencia distinta de lo que entendemos por un pueblo. Un pueblo es una colectividad constituida por un repertorio de usos tradicionales que el azar o las vicisitudes de la historia han creado. El pueblo vive inercialmente de su pasado” (1985: 15-16). “Esta pura inercialidad social es lo más contrario que cabe a la Nación. A mi juicio debía utilizarse como término estricto sociológico el vocablo *pueblo*” (1985: 77). Por el contrario, “la idea de nación (...) implica, ante todo, ser un programa de vida hacia el futuro (1985: 17). La intervención de los individuos en la creación continua de su Nación comienza sólo en un cierto estadio de su desarrollo, precisamente cuando deja de ser un pueblo” (1985: 77). Según nos explica X. Bastida (1999b: 139), Ortega no identificó nunca los conceptos de pueblo y nación, aspecto que heredará nuestro nacionalismo constitucional. En *España invertebrada* recurre al concepto de *Synoikismo* (incorporación) de Mommsen para explicar la conversión del pueblo en nación: “la historia de toda nación (...) es un vasto sistema de incorporación” (1983b: 51), escribirá citando literalmente al germano. Pero, como se encarga de aclarar, “la incorporación histórica no es la dilatación de un núcleo inicial, sino más bien la organización de muchas unidades sociales preexistentes en una nueva estructura” (1983b: 53). Y añade: “cuando de los núcleos inferiores se ha formado la unidad superior nacional, [no] dejan aquéllos de existir como elementos activamente diferenciados” (1983b: 53). Ortega continúa ilustrando sus palabras con el ejemplo patrio, donde la reducción a “unidad española” de “Aragón, Cataluña y Vasconia” (1983b: 53) por parte de Castilla no implica el que esos pueblos pierdan su particular carácter, confundándose entre sí o con el todo que constituyen: “sometimiento, unificación, incorporación no significan muerte de los grupos como tales grupos; la fuerza de independencia que hay en ellos perdura, bien que sometida; esto es, contenido su poder centrífugo por la energía central, que los obliga a vivir como partes de un todo y no como todos aparte” (1983b: 53-54). Según

puede observarse, el paradigma objetivo encuentra aquí su plasmación plena, puesto que, *more* hegeliano, es la necesidad histórica, concretada en la *comunidad de destino*, y no veleidad voluntarista alguna, la que marca el tránsito del pueblo a la nación.

Finalmente, la concepción orteguiana concederá fuste teórico a la nación constitucional. Para dar cuenta de la pluralidad nacional que albergaba el Estado se echó mano de la dicotomía hegeliana, aunque mudando ligeramente los términos originales por *Nación* y *nacionalidades*. Como ha señalado X. Bastida, la “diferencia ontológica entre ambos conceptos, esencia política en el primer caso, esencia cultural en el segundo, es la que posibilita que su presencia conjunta en la definición de la realidad concurrente no resulte contradictoria” (1998: 35). De este modo, y ateniéndonos a la letra del artículo 2º, la nación española indivisible e indisoluble es la única que ha alcanzado la condición estatal, la soberanía exclusiva, ostentando una naturaleza política; en cambio, las nacionalidades de la periferia constituyen aquellos pueblos pisoteados por la historia de los que hablaba Hegel que, al no haber logrado objetivarse en el Estado, han perdido su capacidad para ser agentes históricos. Dotadas de un carácter cultural, las nacionalidades no detentan poder soberano alguno: no han ejercido el derecho de autodeterminación ni lo harán en el futuro. X. Bastida se ha encargado de subrayar que la recepción constitucional de las tesis orteguianas pretendía, en perfecta consonancia con el espíritu de su autor, acabar con el nacionalismo disgregador de la periferia: “la vertebración de España necesita la invertebración de las partes de su anatomía más insurrectas” (1999b: 70). De ahí que sedicentes concesiones hechas al nacionalismo no español, particularmente la inclusión del término nacionalidades, se encontrasen guiadas por una finalidad unitaria y, en consecuencia, deviniesen políticamente inanes.

La profusa cita de Ortega llevada a cabo por los consensualistas obedeció, fundamentalmente, a dos tipos de razones: una de orden teórico y la otra de carácter estratégico (X. Bastida 1998: 132). Desde el punto de vista teórico, la grandeza de Ortega residía en su asunción absoluta del binomio nación / pueblo de cuño hegeliano, transmutado en nuestros lares en el par conceptual nación / nacionalidades. Como ya fue mencionado, y con ayuda del concepto de *Synoikismo*, el filósofo madrileño explica el proceso de formación de una nación de naciones, donde el dinamismo de las unidades inferiores que, por incorporación, confluyen en una totalidad superior –sin que ello

anule su especificidad—, es aprovechado para reforzar la unidad de la gran Nación, coincidente con el Estado (Ortega 1983b: 51-54).

Pasando a las consideraciones de orden estratégico, la teoría nacional orteguiana evita el enfrentamiento directo con los nacionalistas —terrible, puesto que, amén de resaltar el carácter ultramontano del centralismo español, supondría la ruptura de la patria—. La doctrina de Ortega blinda la unidad de la nación española, ofreciendo una apariencia de cesión ante ciertas reivindicaciones de los nacionalistas —las más inocuas, por supuesto—; y, al mismo tiempo, para neutralizar radicalmente esas mínimas renuncias, articula mecanismos que las convierten en elementos inanes⁴⁷⁹.

Por si lo anterior no fuera suficiente, la unidad de España se afianza con otros mecanismos auxiliares contenidos en la propia Constitución, siendo reseñable el artículo 1.2⁴⁸⁰. Allí se echa mano de la idea de soberanía nacional —clave de bóveda del derecho de autodeterminación— para, atribuyéndosela al pueblo español en conjunto, negar cualquier intento secesionista. Pese a los problemas de articulación teórica que planteaba, los constituyentes⁴⁸¹ no pretendían oponer la soberanía nacional a la popular⁴⁸², sino eliminar el más leve conato de estructuración confederal del Estado

⁴⁷⁹ Lacasta-Zabalza ha subrayado que “el pensamiento de José Ortega y Gasset (...) nunca admitió la idea del «nacionalismo» para las nacionalidades, sino para España. Su propuesta, pese al constitucional artículo 2, ha creado escuela” (1998: 202).

⁴⁸⁰ El artículo 1.2 de la Constitución reza lo siguiente: “la soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado”.

⁴⁸¹ Así, por ejemplo, Martín Toval, diputado de Socialistes de Catalunya, aseguraba que en la Constitución “*soberanía nacional* es tan sólo un concepto jurídico y se refiere a la nación en cuanto Estado o conjunto de ciudadanos unidos por obligaciones jurídicas, y es evidente que la soberanía nacional (...), si es atribuible a todo el pueblo español, es técnicamente soberanía del pueblo español y no soberanía nacional” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 64, de 11 de mayo de 1978, p. 2188). Si, finalmente, su enmienda tendente a la supresión del término *nacional* resultó rechazada fue porque se quiso evitar que “el día de mañana los exegetas (...) interpreten [la Constitución] en el sentido de que se había votado una soberanía que residía en los diversos pueblos de España” (Carro Martínez, Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 64, de 11 de mayo de 1978, p. 2192), esto es, para evitar que se cuestione la unidad de la nación española.

⁴⁸² Combinando las aportaciones teóricas de Carré de Malberg (1998) y Bacot (1985), podemos dibujar los modelos típico-ideales de soberanía nacional y popular que ya se manejaron durante la Revolución francesa. En el caso de la soberanía nacional, el titular de la soberanía es la nación, persona abstracta o *facta* que trasciende el cuerpo físico de los ciudadanos de la generación presente y se expresa, no directamente, sino a través de sus cualificados representantes. De esta manera, se desvinculan los conceptos de elección y representación, con la subsiguiente independencia del representante con respecto al representado y, al concebir el sufragio como una función y no como un derecho, es posible proceder a una reducción censitaria del mismo. Por el contrario, en el caso de la soberanía popular hablamos de un sujeto concreto, el pueblo, que fragmenta la titularidad de la soberanía entre los concretos ciudadanos de la generación actual. Así, el sufragio, entendido como un derecho, presenta un carácter universal y los representantes del pueblo están sometidos por mandato imperativo. Critica esta concepción clásica Máiz (2007: 108-111).

español⁴⁸³. De ahí que se predique la soberanía de la Nación española, negándosela a los diversos pueblos existentes en el territorio hispano. Como afirma Solozábal, “la radicación exclusiva e indivisible de la soberanía en el pueblo español” –entendido como la suma de todos los españoles y no como el agregado del conjunto de sus pueblos– “supone la imposibilidad de que el ejercicio del poder constituyente pueda ser atribuido a una fracción del mismo, quedando excluida (...) cualquier pretensión autodeterminista” (1980: 265).

8.2.3 La fórmula *nación de naciones*

Decíamos anteriormente que, más sorprendente aún que el hecho de que los consensualistas hubiesen recurrido a la distorsión de un autor alemán para conjugar milagrosamente la unidad en la pluralidad –con la teoría de Ortega se podía lograr el mismo resultado–, era el rescate y popularización de dichas categorías que un grupo de autores conocidos había llevado a cabo. En lugar de caer en el olvido, como la mayor parte de los debates parlamentarios, los relativos a la cuestión nacional llegaron a la opinión pública a través de académicos de prestigio. De esta forma, el binomio nación política / nación cultural –donde cada uno de los términos merece un diverso estatuto ontológico, *more* hegeliano– ha pasado a formar parte del imaginario colectivo español. El resultado se ha dado en llamar la *nación de naciones*, un concepto acuñado por los constituyentes que, sin embargo, no fue recogido en su literalidad –aunque a nivel práctico sí se consagró– en el articulado de la Constitución.

De Blas es uno de los autores que ha contribuido a la difusión de la dicotomía nacional que estamos analizando. En *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas* asocia claramente la idea de nación política a la existencia del Estado y, consiguientemente, habla de nación cultural en ausencia del mismo (1984). En el contexto patrio, reserva la consideración de nación política para la nación española, adjudicando la condición cultural a las regiones de la periferia, extremo que encontró amplio eco entre los especialistas.

⁴⁸³ Entre las múltiples razones que esgrime Solozábal para justificar la elección del término soberanía nacional nos gustaría destacar la que hace referencia a la “necesidad de insistir en la existencia indubitable de la nación española, puesta en cuestión por fuerzas parlamentarias y extraparlamentarias”, así como la referente a “la capacidad emocional de la nación (...) de recabar una lealtad absoluta frente a la competencia de otras posibles lealtades seccionalistas” (1980: 264).

No obstante, escribe en otro artículo que “la distinción entre la idea de nación *política* y nación *cultural*, una diferenciación que tuvo una de sus primeras exposiciones en la obra de F. Meinecke, ha sido escasamente utilizada en el caso español pese a lo razonado de su fundamentación y a las posibilidades que encierra para el tratamiento de determinadas cuestiones nacionales desde la perspectiva del pluralismo democrático” (1992-1993: 59). Si de algo puede ser acusada la teoría española que se ocupa del nacionalismo es de recurrir en exceso a la dicotomía nación política / nación cultural, por lo que no entendemos la razón de las palabras de De Blas⁴⁸⁴. Igualmente, no compartimos su parecer acerca de la fuerza argumental en la que se sustenta la construcción nación política / nación cultural: como ya hemos explicado, la verdadera cesura entre ambos tipos nacionales reside en el papel que los discursos de afirmación nacional otorguen a la voluntad popular, pero no en la carencia o tenencia de Estado⁴⁸⁵. Las posibilidades que ofrece esta construcción de “cara al tratamiento de las cuestiones nacionales desde la perspectiva del pluralismo democrático” (1994a: 34) se encuentran perfectamente condensadas en el artículo 2º: soberanía de la nación española y en ningún caso de las denominadas nacionalidades, puesto que la esencia de cada una de estas realidades es diversa.

De Blas advierte que la distinción entre ambos tipos de nación no debe entenderse en un sentido maniqueo –un “nacionalismo *tolerante* o *intolerante* coincidiendo con la distinción entre nacionalismo de base estatal y nacionalismo de base cultural” (1984: 34)–, ya que “los rasgos occidentales que caracterizan este nacionalismo político o estatal no ocultan su faz potencialmente totalitaria” (1984: 34), lo cierto es que acaba cediendo a esa tentación de calificar como positivo al primero y de manera negativa al segundo, particularmente al referirse a la realidad patria⁴⁸⁶. Así dirá que “la democracia

⁴⁸⁴ Es más, parece que hasta él mismo reparó en la inexactitud de tales aseveraciones, puesto que poco después dirá en *Nacionalismos y naciones en Europa* que la distinción aludida “*quizás* merezca mayor atención de la que hasta ahora se le ha dispensado” (1994a: 34) –la cursiva es nuestra–.

⁴⁸⁵ No obstante, quisiéramos precisar que este extremo no se menciona en *Nacionalismos y naciones en Europa* (1994a).

⁴⁸⁶ Se deja traslucir aquí la influencia claramente actoniana, puesto que para el aristócrata inglés “la nacionalidad formada por el Estado es la única a la que debemos deberes políticos y es, por consiguiente, la única que tiene derechos políticos” (Acton 1959: 320-321). La admiración que profesa por este autor queda patente en un artículo que le dedica, donde resalta el carácter liberal de su pensamiento político: “Acton no es un demócrata. Pero como historiador y avisado espectador político, no puede desconocer su significado. Y ello es lo que le permite llevar a cabo el rechazo de un nacionalismo cultural, que no de las nacionalidades, tanto desde su perspectiva liberal como desde la visión democrática” (De Blas 1989b: 32). A juicio de De Blas, “Acton, de modo mucho más claro que otros grandes escritores liberales hasta entonces ignorantes por lo general de las tensiones potenciales

española” se fue abriendo poco a poco “al reconocimiento de unas realidades nacionales de signo cultural diferenciadas de un hecho nacional de preferente carácter político” (1992-1993: 64). Los responsables de que “la práctica del Estado autonómico no haya favorecido suficientemente la aceptación de un clima de pluralismo nacional plenamente acorde (...) con los mandatos constitucionales” (1992-1993: 64) han sido los nacionalismos periféricos, “inmersos en un proceso de construcción y afirmación nacional que les ha forzado a la negación de una realidad nacional española de la que forman parte sustancial los pueblos que ellos representan” (1992-1993: 64).

En sentido similar, Peces-Barba identifica el modelo de nación cívica o liberal con España, atribuyendo los rasgos típicos de la nación etnicista a las naciones sin Estado⁴⁸⁷. Así, para describir a estas últimas se sirve de todos los elementos que, pese a identificarse comúnmente con el nacionalismo, resultan privativos del paradigma objetivo de construcción nacional: sociedad cerrada que rechaza cualquier elemento externo, derechos del colectivo que oprimen al individuo, esencia particular derivada directamente de Dios y reivindicación del derecho de autodeterminación, que asocia con el derecho a constituir un Estado propio⁴⁸⁸ (2010).

Más aún, la fundamentación razonada de la dicotomía nación política / nación cultural a la que De Blas hacía referencia en 1992-1993 y luego obviaba en 1994(a) se muestra patente a los ojos de Peces-Barba, que ve en el sistema de articulación nacional consagrado en el artículo 2º un ejemplo de “racionalidad profunda”, expresado “a través de la idea de compatibilidad (...) entre la nación soberana España y las naciones

entre lógica liberal y lógica nacionalista, subraya la obvia contradicción entre los valores del individualismo y la existencia de unas supuestas fuerzas naturales (las naciones de base cultural) a las que estaría encomendada la determinación de la forma, el carácter y la política del Estado” (1989b: 31).

⁴⁸⁷ Así, por ejemplo, decía con motivo del recurso de inconstitucionalidad presentado por el Partido Popular frente al *Estatut* catalán: “es perfectamente constitucional la referencia a la nación catalana en el preámbulo del texto. En primer lugar, porque no tiene carácter normativo el preámbulo y ese precepto no obliga a nada, y en segundo lugar porque creo que Cataluña es una nación cultural, con una lengua, una cultura y una literatura distintas, en parte, de las literaturas y la cultura españolas (...). Por fin la razón definitiva es que la única nación soberana, el hecho fundante básico de nuestro ordenamiento, es la nación española” (2009).

⁴⁸⁸ Obviando el hecho de que la autodeterminación puede recibir contenidos más amplios, lo cierto es que, con la caracterización que Peces-Barba hace de las naciones sin Estado, parecería lógico que las mismas únicamente luchasen por alcanzar la condición estatal, momento en que automáticamente Peces-Barba y otros autores [*vide*, por ejemplo, Arteta (2002: 219)] pasarían a denominarlas naciones políticas. De ese modo, los adjetivos cambiarían radicalmente: hablaríamos entonces de una nación “de raíz ilustrada”, “inspirada por el liberalismo y por el romanticismo social” y en la que “la soberanía nacional, de participación popular, rescatará (...) al nacionalismo de sus tentaciones de sociedad cerrada” (Peces-Barba 2010). A semejantes resultados conduce la distinción entre naciones políticas y culturales sobre la base de la existencia o no de instancia estatal.

culturales que la integraban” (2003: 56). Es más, semejante construcción se fundamenta en el ser histórico⁴⁸⁹, del cual deriva el deber ser jurídico⁴⁹⁰, falacia naturalista en que incurren necesariamente los defensores de la teoría de la nación constitucional. Y, según ha sido señalado con anterioridad, abogar por la fundamentación de la unidad nacional española en la historia implica recurrir al paradigma objetivo de construcción de la nación, lo que obliga a caracterizar a la nación española con tintes culturales, no políticos.

Solozábal intenta salvar ese escollo para, sin renunciar al elemento de cohesión de la nación española –la historia–, adjudicar a la misma los caracteres propios del paradigma subjetivo de construcción nacional. ¿Cómo lo logra? Pues considerando que la historia es un rasgo político (1980: 274), no cultural. Se remite para ello a la obra de Meinecke, para quien la historia política y la constitución común eran los activos sobre los que se erigía la nación política (Meinecke 1970: 10). El argumento se combina además con una exégesis de Ortega y Renan en clave subjetivista (Solozábal 1980: 268; 1993: 78). Se pueden plantear dos objeciones al planteamiento de este autor. En primer lugar, y como fue explicado en el capítulo 4, Ortega y Renan apelaban a la voluntad de las poblaciones afectadas de una manera retórica, ya que la misma era siempre corregida por criterios objetivos –particularmente, la historia–. En segundo lugar, y aunque se sostuviese la interpretación voluntarista de Renan y Ortega, no consideramos que en el momento constituyente español la apelación que se hizo a la historia dejase espacio alguno para que actuase la voluntad. La realidad de la nación española decantada a lo largo de los siglos resulta indiscutible e, incluso, adquiere tintes metafísicos. Con esa inspiración se redactó el artículo 2: no es la Constitución la que funda la nación, sino la nación indivisible la que otorga fundamento a la Carta Magna.

Salvo esa “innovación” teórica, Solozábal recorre los lugares comunes más habituales que visitan los adalides del nacionalismo español constitucional: dicotomía *meineckiana* mediatizada por las categorías hegelianas de pueblo y nación (1980: 263), identificación de las nacionalidades con la *Kulturnation* y de la nación española con la

⁴⁸⁹ En palabras de Beramendi, “la tradición y los derechos históricos (tan denostados cuando los esgrimen otros) fueron fundamentos legitimadores preconstitucionales decisivos, aunque por supuesto no únicos, en el nacimiento del actual sistema político” (2005: 96-97).

⁴⁹⁰ Resultan ilustrativas las siguientes palabras: “si Nación y Estado no están necesariamente vinculados, no toda nación debe ser un Estado, sólo las naciones *soberanas*, y no todas lo son” (Peces-Barba 2010) –la cursiva es nuestra–.

Staatsnation (1980: 274) y negación de cualquier posibilidad autodeterminista a las primeras (1980: 273).

La fórmula *nación de naciones* –“y de regiones”, si añadimos la coletilla de Peces-Barba (2003: 44)–, fue acuñada por los constituyentes como un intento de resaltar esa coexistencia de diversos entes nacionales en un mismo ámbito territorial. Sin embargo, queremos subrayar que ni supuso una novedad teórica importante ni creemos que se puede predicar altura teórica alguna de semejante concepto.

En primer lugar, no constituye una solución innovadora porque la idea nacional española contenida en el artículo 2º de la Constitución y en los trabajos parlamentarios precedentes ya responde a la fórmula nación de naciones⁴⁹¹. Pese a la ausencia de la literalidad del término en la norma fundamental⁴⁹², se puede afirmar que la nación de naciones recibió acogida en la Constitución. La recepción, eso sí, fue material, no formal⁴⁹³ (X. Bastida 1998: 99-100).

Con lo dicho hasta el momento, y aunque la dicción del término nos llevara a imaginar su filiación nacionalista⁴⁹⁴, estamos en disposición de desmentir tal

⁴⁹¹ Así, decía Beramendi que si con la fórmula nación de naciones “por nación en singular (que evidentemente es España) se entiende el ente *político*, único con poder decisorio en última instancia, y por naciones en plural aquellas comunidades *culturales* e históricas con derechos en lo relativo a esa especificidad pero con capacidad de autogobierno sólo en la medida en que la conceda la nación en singular, estaríamos más o menos donde estamos” (2005: 101). Un autor que interpreta de esa forma la fórmula nación de naciones es Álvarez Junco, cuyo artículo motivó el de Beramendi: “la Constitución española (...) especifica de manera tajante que la soberanía reside en la nación española. Habría, así, una *nación de naciones* en la que la primera sería explícitamente soberana y a las otras, incluidas en ella, se les reconocería una aspiración e incluso un derecho a algún grado de autogobierno” (2005: 73-74).

⁴⁹² A lo largo de los debates constituyentes, numerosos diputados definieron España como una nación de naciones: Roca, de CiU (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 61, de 9 de mayo de 1978, p. 2113, y nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2277), Paredes, de UCD (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2294-2295), Peces-Barba (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 64, de 11 de mayo de 1978, p. 2170, nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2304, y nº 103, de 4 de julio de 1978, p. 3800), Solé Tura (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 103, de 4 de julio de 1978, p. 3805), Martín Toval, de Socialistes de Catalunya (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 103, de 4 de julio de 1978, p. 3808). Algunos aludieron igualmente a la novedad que supone el concepto en el Derecho comparado y en la teoría política: por ejemplo, Roca (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2276) y Fernández de la Mora (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2290).

⁴⁹³ De ahí que discrepemos de la opinión de Solozábal, quien entiende que “la Constitución no considera a España nación de naciones, sino como una unidad superior de nacionalidades y regiones” (1980: 272). La fórmula nación de naciones alude a eso mismo: a una nación de nacionalidades, entendidas éstas en el sentido en que lo hace Solozábal –“más que como sinónimo de nación, como región cualificada”– (1980: 272-273).

⁴⁹⁴ Algunos diputados veían en el término un potencial secesionista (Fernández de la Mora, de AP, en el Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2290) o federalista (Jarabo Paya, de AP, en el Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de

genealogía. El mero hecho de su constitucionalización debe prevenirnos contra la apariencia –engañoso– de las formas: el único nacionalismo que cabe en la Carta Magna es el español y cualquier competencia resulta eliminada mediante la interdicción del derecho de autodeterminación de las nacionalidades, cuya esencia es estrictamente cultural. Ni siquiera se permite una articulación federal.

Un análisis histórico y filosófico más profundo nos confirma la compatibilidad entre la nación de naciones y la defensa de la unidad de España⁴⁹⁵. De orígenes inciertos, la fórmula fue rescatada por los constituyentes partidarios del consenso, aquellos que pretendían armonizar, dentro del mismo ámbito territorial, la diversidad nacional hispana. Tras la lectura distorsionada de Meinecke y gracias a la mediación de Ortega, las categorías *Staatsnation* y *Kulturnation* podían ser aplicadas a la realidad política española sin que los militares se inquietasen –Solé Tura conjetura una paternidad castrense de la nota manuscrita donde se contenía el texto del artículo 2º, como ya dijimos– ni la izquierda moderada estimase demasiado tremenda su renuncia ideológica –recordemos que tanto el PSOE como el PCE reconocían el derecho de autodeterminación en sus programas políticos hasta 1977 y 1978, respectivamente–.

El resultado final consistió en la coexistencia de una única nación soberana y varias naciones con atributos exclusivamente culturales: tal es el alcance verdadero de la nación de naciones. La soberanía, ese poder jurídico ilimitado, absoluto, omnímodo y omnipotente que el artículo 1.2 de la Constitución atribuye al pueblo español, no se ve socavada por semejante artificio que, aunque *a priori* se nos antojase hipostático, descansa sobre una explicación material: unidad en la pluralidad debido a un estatus ontológico diferenciado de las naciones en presencia.

La fórmula nación de naciones, por la concepción de nación española que implica, niega la autodeterminación de las nacionalidades. Y este hecho nos lleva a poner en

mayo de 1978, p. 2284; Fernández de la Mora, en el Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2290), lo que les conducía a rechazarlo.

⁴⁹⁵ Beramendi sugiere la posibilidad de una interpretación alternativa de la nación de naciones: “si se entiende que todas las naciones, la singular y las plurales, son sujetos de soberanía, entonces la expresión podría significar otra cosa: un pacto entre esas naciones mediante la libre voluntad mayoritaria de los individuos que las componen. Un pacto que necesariamente habría de implicar un sistema de soberanía compartida y repartida. Y entonces *nación de naciones* no sería sino otro modo de nombrar a un sistema auténticamente federal en el que las partes que se federasen mantendrían una capacidad de decisión *blindada* sobre determinados asuntos y cederían a la federación la capacidad de decidir en el resto” (2005: 101). No obstante, y aunque obviásemos el límite que el artículo 1.2 de la Constitución establece sobre la posibilidad de una concepción compartida de la soberanía, sería más correcto que la propuesta de Beramendi se llamase *Estado de naciones* y no *nación de naciones*.

duda el carácter cívico de la nación española. Una fórmula como la nación de naciones elaborada desde una argumentación subjetiva de la nación española habría de conceder a las naciones de la periferia la posibilidad de expresar su voluntad; ello significaría el reconocimiento de soberanía a las mismas. Pero en ningún momento se consultó a las nacionalidades si su deseo era integrarse en una realidad pluridiversa junto a la nación española, renunciando a su soberanía a favor de una entidad superior. A nuestro juicio, el referéndum constitucional no puede ser entendido de ese modo, contrariamente a lo que algunos especialistas defienden. Debido a la repercusión de tales opiniones, nos centraremos brevemente en la explicación de sus premisas para, a continuación, exponer nuestra crítica.

Comencemos con las premisas. Partiendo de la definición dúplice de autodeterminación que venimos manejando –tomada de De Obieta (1985: 76-78) y que distinguía una vertiente interna y otra externa del citado derecho–, se establece una cesura tajante entre ambas, diseñando ámbitos de regulación diversos. La autodisposición interna –capacidad de un pueblo para dotarse del sistema de gobierno más acorde a su voluntad– se entiende requisito suficiente para ver cumplidas las exigencias democráticas, estando reservada su regulación al Derecho constitucional. Por el contrario, la facultad de autodisposición externa –aptitud de una comunidad para determinar su estatus político y las relaciones que mantiene con otros grupos semejantes– constituye materia privativa del Derecho internacional y, según la exégesis dominante, sólo resulta aplicable en supuestos de descolonización o de graves discriminaciones perpetradas por un Estado frente a sus minorías.

Correlato necesario de entender que el derecho de autodeterminación, desde la óptica del Derecho constitucional, consiste en el establecimiento de un sistema democrático es decir que, en el caso español, este derecho ya ha sido ejercido; y no una, sino hasta dos veces: con la ratificación de la Constitución en referéndum y con la aprobación de los Estatutos de autonomía por el cuerpo electoral en las Comunidades a que se refiere el artículo 151 de la misma –Euskadi, Catalunya, Galicia y Andalucía–. Se habla, entonces, del “doble giro de tuerca” (Ruipérez 1995: 53) o la “segunda vuelta del referéndum constitucional” (Abascal Conde 2004: 205)⁴⁹⁶.

⁴⁹⁶ Mangas Martín añade a las anteriores dos formas adicionales en que se ejerce el derecho de autodeterminación en España: mediante la modificación de la Constitución y de los Estatutos de Autonomía y a través de la participación de los ciudadanos en elecciones libres. Pese a que, como ella misma asegura, la Constitución “está resultando tan inalterable como los principios del Movimiento

A nuestro modo de ver, esta argumentación presenta dos objeciones. En primer lugar, hay que tener en cuenta que la normativa internacional recibe acogida en nuestro ordenamiento a través de los artículos 93-96 de la Constitución, por lo que ha pasado a integrar el sistema de fuentes español. En los textos internacionales donde se regula la libre determinación también se incluye la vertiente interna, no sólo la externa como parecería desprenderse de este planteamiento. Y es que no se trata de dos realidades diferentes, sino que autodisposición interna y externa constituyen, ambas, el contenido del derecho de autodeterminación.

En segundo lugar, los dos giros de tuerca contienen un gusano que los va pudriendo internamente. El movimiento circular se inicia con el referéndum constitucional: el pueblo español en su conjunto, se dice, se autodeterminó ya en 1978, teniendo en cuenta que la ciudadanía de la respectiva Comunidad autónoma exige la ostentación de la española: vascos, catalanes y gallegos votaron la Constitución, junto a los madrileños o los murcianos, y en todas las circunscripciones resultó aprobada. Sectores del nacionalismo vasco, sin embargo, niegan la validez de este referéndum para Euskadi. Conviene recordar que el PNV y EE –representantes de la mayoría del electorado vasco– no participaron en la Ponencia constitucional, absteniéndose o votando en sentido negativo el Proyecto de Constitución en las Cortes. Por otro lado, los resultados de la consulta popular fueron altamente significativos en el País Vasco y admiten una lectura divergente de la oficial: el *sí* a la Carta Magna no se impuso, sino que la abstención –opción que patrocinaba el PNV⁴⁹⁷– se alzó como la gran vencedora, con un 55,34%; si a ello sumamos que, de los votos emitidos, el 23,53% fueron negativos –postura de EE–, hay que concluir que casi el 66% del electorado vasco no mostró su acuerdo al texto constitucional⁴⁹⁸. El hecho de que la abstención carezca de

Nacional” (2007), no duda en asegurar que “la libre determinación cabe en España y en su Carta Magna” (2007). Como ya ha sido explicado, la única autodeterminación que contempla la Constitución española es la de la nación española, no la de las nacionalidades periféricas. Y, por lo que se refiere a las formas de ejercicio que propone, se basan en una interpretación del derecho de autodeterminación que lo reduce a su dimensión interna, al igual que ocurría con las dos vueltas de tuerca mencionadas anteriormente.

⁴⁹⁷ No vamos a asegurar que todo aquel que se abstuvo en el referéndum constitucional fuera un votante potencial del PNV: entre quienes no acudieron a las urnas se encontraban también personas que no quisieron o no pudieron participar en la votación por múltiples motivos. Pero lo que sí deseamos subrayar es la radical diferencia de resultados en el País Vasco con respecto al resto de España.

⁴⁹⁸ Resulta sintomático que durante los debates constituyentes Arias-Salgado, diputado de UCD, aventurase lo siguiente: “un texto constitucional que fuese rechazado o escasamente votado en el País Vasco o Cataluña, por ejemplo, nacería con un delicado vicio de origen aun cuando fuese mayoritariamente aprobado en el resto de España” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2267). Pues bien, eso mismo fue lo que ocurrió en Euskadi.

un efecto directo sobre los resultados electorales (no se traducen en escaños vacíos, por ejemplo) no significa que una lectura de la misma en clave sociológica e, incluso, política resulte inadecuada o superflua. En último término, la calidad democrática de un país se resiente cuando la participación ciudadana es escasa⁴⁹⁹.

La segunda vuelta de tuerca se produjo con la aprobación de los Estatutos de autonomía, aunque sólo en las Comunidades autónomas del artículo 151 de la Constitución –en el resto el giro de tuerca fue simple–. En estos casos, el cuerpo electoral de cada territorio autónomo ratificó por mayoría su norma institucional básica, incluso en Euskadi: con una participación del 58,85%, el “sí” obtuvo el 90,27% de los votos en la Comunidad autónoma vasca. Y es que la previa llamada a la abstención del PNV con motivo del referéndum constitucional –los términos de la Disposición Adicional 1ª, que procede a la actualización foral, le parecieron inaceptables⁵⁰⁰– mudó en un denodado esfuerzo por elaborar un estatuto de máximos, con el que dar cumplimiento a sus derechos históricos –recordemos que la opción *peneuvista* se decantó por el foralismo y no por la autodeterminación⁵⁰¹–. De ahí que les interesase una Constitución ambigua y flexible que estableciese un marco difuso, sin trabas al ejercicio de su autogobierno.

Teniendo en cuenta todo esto, no cabe afirmar que los resultados del referéndum estatutario vinieran a sanar –si se estima la mayoritaria abstención– o a ratificar –en caso de que no se conceda relevancia a la falta de participación– el sentido de la votación emitida en la consulta constitucional. Y es que, pese a que el Estatuto encuentra su origen en la Constitución, no pudiendo existir al margen de ella, debe efectuarse paralelamente una lectura del contexto en que se desarrollaron los acontecimientos referidos. La ficción jurídica permite entender que todos los

⁴⁹⁹ Resulta interesante el sentido que Solozábal le confiere a la abstención en el caso concreto del referéndum constitucional en Euskadi: “el alto número de abstenciones (...) no podía hacer ignorar que también en el País Vasco los votos afirmativos superaron a los negativos, sin que proceda deducir de la abstención una intención de rechazo, ya que jurídicamente quien se abstiene voluntariamente más bien acepta la decisión de la mayoría” (2000a: 36). Creemos, sin embargo que esta interpretación de la abstención confunde *aceptar* con *acatar*. Por lo mismo se podría decir que quien vota negativamente *acepta* la decisión de la mayoría si no se rebela contra el resultado.

⁵⁰⁰ Para el PNV, por boca de Arzalluz, los derechos históricos eran “absolutamente imprescindibles e irrenunciables” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 93, de 20 de junio de 1978, p. 3495).

⁵⁰¹ Arzalluz, por ejemplo, durante los debates constituyentes dijo acerca del artículo 2º: “no buscamos ni en la palabra nacionalidades (...) ni en la autonomía un trampolín para la secesión” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 66, de 12 de mayo de 1978, p. 2312).

parlamentarios representan al conjunto del pueblo español –también a los vascos que no participaron en la Ponencia–, que la mayoría de votos válidamente emitidos legitima cualquier decisión –aunque la abstención resulte abrumadora– o que la aprobación del Estatuto, al traer éste causa de la Constitución, equivale a la aceptación de aquélla; sin embargo, desde el punto de vista político, tales cuestiones plantean serias dudas acerca de la legitimidad del proceso que recomiendan un análisis más profundo.

Parece que la tuerca sólo da vueltas en el sentido de asegurar de manera férrea la indisoluble unidad de la nación española, en particular si tenemos en cuenta que el artículo 2º –y concordantes– de la Constitución niega el derecho de autodeterminación a las nacionalidades periféricas. Cualquier Estatuto de Autonomía derivado de esta norma no podrá constituir ejercicio autodeterminista alguno, ya que la fuente de donde mana prohíbe tal derecho⁵⁰². Diseccionar la autodeterminación en dos vertientes para quedarse sólo con la que se nos antoje más atractiva constituye una operación jurídica incorrecta que esquilma a su contenido una parte necesaria. Por consiguiente, no estaríamos hablando del derecho de autodeterminación en tales supuestos, sino de otra cosa. La autodeterminación implica que el pueblo sea consultado y decida –típicamente mediante referéndum– acerca de su destino futuro, pero la pregunta debe ser clara y las opciones amplias: ninguna de estas circunstancias concurrió en España.

En conclusión, quisiéramos apuntar que la nación de naciones recibió acogida en la Constitución, lo que no hizo que los pilares de la unidad nacional española se tambaleasen un ápice. Y ello debido a que la fórmula antedicha se basa en la dicotomía nación política / nación cultural en su versión hispana. España es una nación –política– de naciones –culturales–: ahí radica el secreto de la unidad en la pluralidad, no siendo necesario acudir a explicaciones hipostáticas. Por tanto, discrepamos de la opinión de aquellos autores que ven en la construcción *nación de naciones* una solución innovadora al problema que nos aqueja: pese a no ser consagrada de manera literal, la nación de naciones fue incorporada materialmente al artículo 2º. Y, en cuanto a su

⁵⁰² En este sentido, no compartimos el parecer de Recalde, quien asegura que “la aceptación pacífica de las bases constitucionales o de las estatutarias, en las elecciones generales o en las territoriales, supone un ejercicio repetido de autodeterminación” (1990: 44). Y es que, como bien reconoce Solozábal, una de las consecuencias que entraña “la radicación exclusiva e indivisible de la soberanía en el conjunto del pueblo español” (artículo 1.2 de la Constitución) consiste en “que los Estatutos de las Comunidades Autónomas no pueden ser considerados manifestaciones constituyentes de un poder político-jurídico originario regional” (1993: 76). Incluso aunque intervenga el cuerpo electoral en la aprobación del Estatuto no puede decirse que ello suponga un ejercicio de soberanía porque ni la Comunidad Autónoma ni su cuerpo electoral la tienen (Solozábal 2009).

calidad doctrinal, dudamos que se pueda predicar altura teórica de un concepto sustentado en una malinterpretación académica, por mucho que, tras su itinerario parlamentario, fuera popularizado por ciertos especialistas hasta quedar incorporado a nuestro vocabulario político cotidiano.

9. EL PATRIOTISMO CONSTITUCIONAL Y SU RECEPCIÓN EN ESPAÑA

La mayor parte de los alemanes no sabía porque no quería
saber o, aún más: porque quería no saber.

Primo Levi, *Si esto es un hombre*

No concibo que llegue el patriotismo a tener raíces
hondas y sanas si se prohíbe discutir la Patria misma

Miguel de Unamuno, *La Patria y el Ejército*

El análisis de los discursos que articulan la idea de nación contenida en la Constitución de 1978 nos conduce al estudio del patriotismo constitucional, una teoría que se popularizó en España a comienzos de los años noventa del siglo XX y fue invocada por los dos principales partidos de ámbito estatal –el Partido Socialista y el Partido Popular– hasta que, a mediados de la pasada década aproximadamente, su influjo empezase a disminuir. Importada de Alemania, la fórmula pretendía ofrecer una solución teórica al problema atávico de la articulación territorial del Estado sobre la base del modelo autonómico establecido en la Constitución de 1978. Sin embargo, y como ya había sucedido con la tipología nacional de Friedrich Meinecke, en lares hispánicos la teoría sufrió una transmutación severa con el fin de ofrecer sustento doctrinal al objetivo unitario proclamado en el artículo 2º. En este sentido, podría decirse que la tergiversación de autores alemanes constituye una especie de síndrome nacional en España.

Para entender adecuadamente el alcance de semejante malinterpretación comenzaremos analizando la teoría del patriotismo constitucional tal y como fue formulada originalmente en las obras de sus patrocinadores, Dolf Sternberger y Jürgen Habermas, para quienes el término hacía referencia al modo en que la cohesión de la comunidad política ha de basarse en la adhesión a las normas y valores de una constitución liberal democrática, así como –de manera más indirecta– a los

procedimientos e instituciones que reflejan y hacen funcionar a los anteriores, y no en la lealtad a una cultura nacional (Müller 2009: 20). A continuación, haremos un breve repaso a lo que ha sido el *iter* del patriotismo constitucional en nuestro país, lo que nos facultará, en un tercer momento, para acometer la crítica de la utilización que se ha hecho de la citada doctrina con el fin de reforzar la unidad de la nación española.

9.1 Orígenes doctrinales

9.1.1 El patriotismo constitucional en la obra de Dolf Sternberger

El 23 de mayo de 1979, con motivo del trigésimo aniversario de la Ley Fundamental de Bonn, Dolf Sternberger publicó su artículo “Verfassungspatriotismus” en el diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. En ese trabajo acuñaba el término que nos ocupa para referirse al sentimiento patriótico que, en su opinión, la Constitución de la República Federal alemana había hecho nacer en los ciudadanos⁵⁰³, en un contexto en el que el sentimiento nacional se encontraba herido debido a la división entre las dos Alemanias. Por ello, dirá: “no vivimos en una Alemania completa. Pero vivimos en la integridad de una Constitución, en un Estado constitucional completo y esto mismo es una especie de patria” (2001: 86).

La tragedia histórica que experimentaron los alemanes durante la primera mitad del siglo XX resulta esencial para entender el concepto de patriotismo constitucional y la razón por la que surgió en el país germano. El ascenso al poder del nazismo y los crímenes terribles que ese régimen perpetró terminaron frustrando las ilusiones depositadas en la Constitución de Weimar, por lo que, en el momento en que se elaboró la Ley Fundamental de Bonn, el ánimo de los juristas y de los ciudadanos era bien distinto al vivido en 1919: derrotados militar y moralmente, habiendo perdido una parte

⁵⁰³ Nos parece interesante la siguiente aclaración de Müller: “ni el constitucionalismo ni el patriotismo son un invento alemán” (2006a: 279). Lo que resulta específicamente teutón es “la teoría del patriotismo constitucional como algo distinto al nacionalismo liberal, al patriotismo republicano tradicional y al cosmopolitismo” (2007a: 15). Sin embargo, y en lo que a este último punto se refiere, no existe una opinión unánime entre los especialistas. Así, podemos encontrar autores que postulan la relación entre el patriotismo constitucional y el nacionalismo [Goodin (1988), Laborda (1992: 9), Schwarzmantel (1994: 34), Uriarte (2002: 128), X. Bastida (2002b: 241-243), Núñez Seixas (2004: 48), C. Ruiz Miguel (2004: 83)], entre el patriotismo constitucional y el republicanismo [el propio Sternberger (2001: 112-114), Laborda (1992: 7), Rosales (1997: 22-23, 26-29, 83-111; 1999: 139; 2001: 16-17), Velasco (2001: 67; 2002: 33, 37-39; 2003: 129, 145-148), Peces-Barba (2003: 46, 50), García Agustín (2006: 13)] e, incluso, entre el patriotismo constitucional y el cosmopolitismo [Rosales (1997; 2001: 39-40)].

de su territorio y sintiendo que no estaban decidiendo libremente su destino, sino que el mismo les era impuesto por las potencias vencedoras, nadie confiaba demasiado en la viabilidad del nuevo sistema democrático simbolizado por la Constitución de 1949 – Köhler la denomina “democracia regalada” (1999a: 44) y, como tal, la reputa carente de “mérito democrático” (2001)–. Sin embargo, con el andar del tiempo se hizo patente que la Ley Fundamental de Bonn era capaz de resistir los embates de sus enemigos y, además, podía desempeñar un papel central en la vida política de la República Federal⁵⁰⁴. En ese contexto debe entenderse el anterior artículo de Sternberger y su reivindicación de un patriotismo de la Constitución.

Sternberger intenta desligar los conceptos de patriotismo y nación, tradicionalmente asociados en el imaginario colectivo alemán (2001: 91-92), proponiendo, en cambio, la ilación del patriotismo con las nociones de Estado y Constitución (2001: 96). La patria se vincula con la idea de libertad –“no hay patria alguna en el despotismo”, dirá repetidas veces citando a La Bruyère (2001: 66, 97, 116)–, razón por la que niega al Tercer Reich el carácter patriótico (2001: 67, 93-94, 115) y aboga por el Estado constitucional: “el único orden humano posible, libre de dominación, conocido hasta ahora es el Estado Constitucional que (...) se funda en la libertad y el derecho” (2001: 118-119). La garantía de la libertad le lleva a poner el acento en el Estado, en lugar de en los derechos humanos o la democracia. Y es que entiende no sólo que el disfrute efectivo de la libertad deviene posible únicamente en el seno del Estado constitucional (2001: 86, 118), sino que los mismos derechos humanos (2001: 103) y hasta la democracia (2001: 86-87, 103-104) adquieren realidad bajo el amparo estatal. De ahí que propugne, en línea con el pensamiento republicano clásico (2001: 112-113), un deber de lealtad hacia el Estado y la Constitución que lo representa, que exige la defensa de ambos frente a sus enemigos declarados (2001: 89). En eso

⁵⁰⁴ Müller lo expresa de una manera muy gráfica: “mientras la Constitución de Weimar había sido considerada al inicio un gran logro desde el punto de vista intelectual y político, para luego fracasar estrepitosamente en el plano fáctico, tras 1945 sucedió más o menos lo contrario. Los juristas estimaron en un principio que la Constitución representaba un constructo problemático –un catálogo de artículos aparentemente impuestos desde el exterior, con escasa publicidad de las deliberaciones que llevaron a su aprobación e incapaz de resistir frente a cualquier elemento que amenazase seriamente a la democracia. No obstante, el tiempo demostró que la Constitución, no sólo era resistente, sino que revestía una gran importancia para la organización de la vida política” (2007a: 20-21). Una idea similar puede leerse en Rosales (1999: 124-126). Köhler, sin embargo, no se muestra tan optimista con respecto a la República de Weimar –“tan débil que ni aguantó la revoltosa capital y se constituyó en la pequeña y romántica ciudad de Weimar” (1999a: 44)–, una “democracia débil y precaria sin el decidido respaldo del pueblo alemán frente a las constantes amenazas derechistas y comunistas” (2010: 79) y que, lejos de resultar el fruto de una revolución democrática germana, fue igualmente una dádiva.

consiste el patriotismo: en el amor a las leyes de la patria, comenzando por la Constitución (2001: 68).

Ahora bien, conviene advertir –por lo que luego será la aplicación del patriotismo constitucional en España– que cuando Sternberger habla de Constitución no se refiere “al documento jurídico como tal”, sino al “orden fundamental democrático y libre” que la misma funda (2001: 100). Y cita la definición que el Tribunal Federal Alemán ofreció de ese modelo político: un orden que excluya “cualquier clase de dominación violenta y arbitraria, ofrezca un régimen de Estado de derecho, se funde en la autodeterminación del pueblo, conforme a la voluntad de la mayoría, así como a la libertad y a la igualdad” (2001: 101). Un texto constitucional contrario a esos principios de democracia, libertad y autodeterminación del pueblo no merecería la adhesión patriótica de los ciudadanos. Y es que “no se puede usar la patria para aprobarlo todo, en una especie de fidelidad estúpida y subalterna a lo que cualquier gobierno doméstico en cualquier tiempo haga, o a lo que cualquier compatriota haya pensado o escrito” (2001: 81): “el concepto de patria exige ciudadanos emancipados” (2001: 66) y no meros “espectadores y aplaudidores, hinchas que portan banderas” (2001: 115).

Por otro lado, el deber de defender la Constitución frente a sus enemigos sitúa a Sternberger en los aledaños de la teoría de la democracia militante, tal y como fue formulada por Loewenstein (1937)⁵⁰⁵. Eso le condujo a proponer, por ejemplo, el empleo de duras medidas antiterroristas contra las Baader-Meinhof (Sternberger 1972). Pero Sternberger no constituyó una excepción. La huella del fracaso de Weimar puede ayudarnos a entender por qué a tantos juristas alemanes les obsesionaba en esa época la idea de luchar contra los enemigos de la Constitución⁵⁰⁶. Así, el artículo 79.3 de la Ley

⁵⁰⁵ Loewenstein sugiere la adopción de medidas legislativas y políticas duras para combatir eficazmente el fascismo, entre las que se incluiría la restricción de los pilares básicos sobre los que se asienta la democracia: los derechos fundamentales, el *fair play* que da cabida a todas las opiniones, la libertad de expresión, reunión e información, etcétera. De este modo, la democracia adquiere un cariz fundamentalista con el fin de protegerse del peligro de extinción al que la amenaza fascista la somete. Si el fascismo pudo ser controlado en los países democráticos fue porque se adoptaron medidas legislativas antifascistas, esto es, porque la democracia se volvió militante y combativa (1937: 430-431). La suspensión de los principios fundamentales en los que se apoya la democracia se basa en el argumento de que el fin justifica los medios: la democracia se encuentra en guerra, situación que habilita para la toma de medidas extraordinarias; en este sentido, los escrúpulos constitucionales no pueden impedir la limitación de los fundamentos de la democracia, que se efectúa precisamente para preservar esos mismos fundamentos (1937: 432).

⁵⁰⁶ Al margen de la experiencia alemana, durante el período de entreguerras existió en toda la Europa democrática un sentimiento común de rechazo al fascismo. Loewenstein explica que en la mayoría de países no era posible la realización de un Frente Unido que integrase a comunistas, socialistas y liberales: en unos casos, no existía partido comunista o había sido ilegalizado y, en los casos en que los

Fundamental de Bonn establece una cláusula de intangibilidad explícita que impide cualquier reforma constitucional que afecte a su núcleo esencial; la ilegalización de los partidos nazi y comunista en 1950 se justificó apelando a la idea de la democracia militante; igualmente, en 1958 el Tribunal Constitucional Federal alemán erigió el catálogo de derechos fundamentales recogido en la Ley Fundamental en un código de valores absoluto cuya vigencia se extendiese a todos los ámbitos del derecho (Sentencia BVerfGE7, 198, Lüth); y, con el fin de combatir a los enemigos de la democracia, se aprobó la restricción de derechos civiles a quienes resultasen sospechosos de delitos terroristas. Müller ha señalado que la militancia democrática se formuló como una especie de “anti-totalitarismo” dirigido tanto frente al extremismo que provenía de la izquierda como al procedente de la derecha (2006a: 285)⁵⁰⁷. Ello implicaba la asunción de que ambas amenazas eran iguales, lo cual podía resultar instrumentalizado para neutralizar a la oposición legítima que hubiesen ejercido los partidos de izquierda. Pero además, mantener la ecuación entre el comunismo y el nazismo ayudó a que se relativizara el terror nazi, lo que no fue de gran ayuda a la hora de superar el pasado de infamia colectiva.

En este punto, llegamos a otro concepto central para comprender la teoría del patriotismo constitucional como es el de *memoria*⁵⁰⁸, íntimamente relacionado con el proceso de construcción de la identidad [Velasco (2002: 38), Müller (2007a: 11)]. En el caso alemán, era necesario hallar una nueva forma de identidad colectiva que hiciera a los ciudadanos volver a sentirse orgullosos de su ser como pueblo, lo que implicaba

comunistas tenían cierto peso, su ideología chocaba frontalmente con la de la burguesía liberal e, incluso, la del socialismo moderado, férreos defensores de la propiedad privada. Ello condujo a la formación de frentes anti-totalitarios que reunían a los partidos “moderados” (liberales y socialistas) en su lucha contra los fascistas y los comunistas por igual. La opinión pública y los políticos de los países democráticos, excepto Francia, aplaudieron la adopción parlamentaria de leyes que perseguían ambos extremismos (1937: 429-430).

⁵⁰⁷ La síntesis que efectúa Herrero de Miñón del artículo de Sternberger publicado en 1979 recoge esta doble censura hacia la derecha y la izquierda “radicales”. Así, asegura que el profesor alemán propugnaba, “frente a la izquierda antisistema, que solamente en la *cápsula del Estado* podía respirarse el *aire de la libertad*; y, frente a la derecha tradicional, defendía un segundo patriotismo basado en la lealtad, no a una *Kulturnation*, como había sido propio de la conciencia nacional alemana, sino a los valores de la Constitución, cuya continuada vigencia se celebraba” (2002: 251). No se nos escapa, sin embargo, la adjetivación en ningún caso inocua que emplea Herrero de Miñón para referirse a ambas alas del espectro político –antisistema y tradicional–.

⁵⁰⁸ El concepto de memoria histórica cobrará mayor protagonismo en la obra de Habermas, particularmente en sus intervenciones con motivo de la disputa de los historiadores. De hecho, de los dos elementos que, en opinión de Müller, impregnan el patriotismo constitucional alemán –militancia y memoria–, pudiera decirse que el primero define la propuesta de Sternberger, siendo el segundo nuclear en el modelo habermasiano (2006a: 293).

distanciarse del pasado reciente de ignominia⁵⁰⁹. Por tanto, se rechaza el despotismo del régimen nacionalsocialista, fundando ahora la cohesión social en la lealtad al Estado constitucional y a su Constitución, con la consiguiente defensa de ambos frente a cualquier enemigo. Pero es necesario subrayar, contra la opinión de Rosales (1997: 23) y Peces-Barba (2003: 53), entre otros, que este patriotismo constitucional no implica un repudio del nacionalismo⁵¹⁰. La patria de Sternberger es Alemania entera, también la República Democrática, de ahí que, según señala Müller, “únicamente los alemanes del este pudieran de manera hipotética unirse a la comunidad de patriotas constitucionales” (2007a: 25). Más aún, la teoría de Sternberger no cuestionaba el concepto de ciudadanía de Alemania occidental, de tintes altamente etnicistas, al tener como base un marco historicista o, incluso, étnico. Así podemos entender mejor sus palabras: “los alemanes necesitamos no olvidar (...) nuestra pertenencia nacional, sin hablar de la solidaridad de aquellos que precisamente tienen que vivir en un Estado sin libertad” –en referencia a la República Democrática– (Sternberger 2001: 109). Sternberger se distancia en algunos pasajes del patriotismo nacional debido a las connotaciones negativas que en el imaginario colectivo alemán –aunque no sólo– presenta el término nacionalismo (2001: 95-96, 111). Pero si el amor patriótico se vuelca sobre el Estado –no sólo el real, también el deseado, como muestra el desgarramiento producido por la separación alemana–, es posible que se solapen hasta confundirse las lealtades estatales y las nacionales. El nacionalismo de Estado resulta frecuentemente obviado y negado, lo que no significa que no exista⁵¹¹.

9.1.2 Jürgen Habermas y el patriotismo constitucional

El término patriotismo constitucional fue utilizado inicialmente por Jürgen Habermas en el curso de la disputa de los historiadores, un debate acerca de la

⁵⁰⁹ Las distintas posiciones acerca de la significación del nazismo y del Holocausto se pusieron de manifiesto en la denominada disputa de los historiadores, de la que hablaremos más detenidamente en el apartado dedicado a Habermas.

⁵¹⁰ En este punto, lleva razón Ballester cuando afirma que “el modelo de patriotismo constitucional (...) se postula para una comunidad (...) étnicamente homogénea. Sternberger no sugeriría la eliminación de una subyacente consideración cultural de la nación, que está por el contrario bien presente en su intenso anhelo de una futura reunificación de Alemania” (2011: 4).

⁵¹¹ La negación del nacionalismo de Estado es un fenómeno descrito por Billig con el término “nacionalismo trivial”. Semejante concepto remite a los modos de pensamiento que permiten la auto-reproducción diaria de las naciones-Estado y que, precisamente por su cotidianeidad, pasa inadvertida (1995: 6).

“autocomprensión de la República Federal” (Habermas 1989a: 84) que, en la segunda mitad de los años ochenta del pasado siglo, enfrentó a intelectuales alemanes agrupados en dos bandos: los conservadores⁵¹² y sus críticos⁵¹³. Los primeros ponían en cuestión la singularidad de los crímenes nazis, particularmente el Holocausto, y los asimilaban a los perpetrados por el comunismo soviético: entre Auschwitz y el “archipiélago Gulag” existía un nexo causal, no siendo el exterminio del pueblo judío más que una réplica del exterminio de clase practicado por los bolcheviques. Desde un punto de vista metodológico, adoptaban la perspectiva interna propia del neohistoricismo con el fin de comprender lo sucedido en Alemania entre 1933 y 1945 y tratando de encontrar “ciertos aspectos de normalidad” en el período nacionalsocialista⁵¹⁴ (Habermas 1989a: 85). Por el contrario, los críticos de la interpretación conservadora temían los riesgos que entraña el empleo del método historicista por lo que tiene de normalización histórica de lo excepcional. En ese sentido, Habermas dirá que “cuando uno pretende colocarse (...) en la situación de los participantes con el fin de entender a los actores y sus acciones a partir de su propio contexto, se corre el peligro de perder de vista el plexo fatal que fue ese período en su conjunto” (1989b: 112): no es posible comprender Auschwitz. Más aún, la justificación de una práctica por el contexto en que se inserta sólo resulta factible si se santifica acríticamente la tradición: en caso de que resista el paso del tiempo y se transmita a la generación siguiente, la práctica se habrá acreditado como válida. Sin embargo, Auschwitz destruyó tal confianza en la necesaria bondad de la tradición: “la compleja preparación y la ramificada organización de ese asesinato de masas fríamente calculado, en el que estuvieron implicados cientos de miles e, indirectamente, todo un

⁵¹² Entre otros, Ernst Nolte –quien dio origen a la controversia con la publicación de su artículo titulado “El pasado que no quiere ser olvidado” (1986)–, Joachim Fest, Michael Stürmer y Andreas Hillgruber.

⁵¹³ Por ejemplo, Jürgen Habermas, Eberhard Jäckel, Jürgen Kocka y Hans Mommsen.

⁵¹⁴ En opinión de Bernecker, los conservadores mantenían posiciones que podían ser calificadas de neonazis. Con su equiparación entre el genocidio de los judíos y los exterminios bolcheviques, no sólo se identificaba a la Unión Soviética como la fuente de todos los males del siglo XX, sino que se eximía de cualquier responsabilidad a las elites alemanas por los crímenes nazis. En este sentido, la motivación de los revisionistas para embarcarse en una disputa histórica de estas características no revestía un carácter científico, sino que trataban de “fortalecer el conservadurismo como corriente política en la sociedad alemana con ayuda de una nueva concepción histórica” (1992: 47). Uno de los supervivientes de Auschwitz, Primo Levi, negaba la identidad entre nazismo y comunismo soviético con las siguientes palabras: “es fácil imaginar un socialismo sin *Lager* (...). No es imaginable, en cambio, un nazismo sin *Lager*” (2005a: 231). Y defendía igualmente la singularidad del Holocausto: “el sistema de campos de concentración nazi continúa siendo un *unicum*, en cuanto a magnitud y calidad. En ningún otro lugar se ha asistido a un fenómeno tan imprevisto y tan complejo: nunca han sido extinguidas tantas vidas humanas en tan poco tiempo ni con una combinación tan lúcida de ingenio tecnológico, fanatismo y crueldad” (2005b: 484).

pueblo, se efectuó bajo una apariencia de normalidad (...). Lo monstruoso sucedió sin perturbar el tranquilo aliento de la vida cotidiana. Desde entonces ya no es posible una vida consciente sin desconfiar de toda continuidad que se afirme incuestionadamente y que pretenda también extraer su propia validez de ese su carácter incuestionado” (Habermas 1989b: 114).

A la luz de esta disputa sobre la originalidad del nazismo y el uso público de la historia, Habermas propuso el patriotismo constitucional como la única forma posible de identidad colectiva en Alemania (1989b: 115), una vez que el nacionalismo étnico había quedado desacreditado por el Holocausto. El patriotismo constitucional consiste en la identificación con los principios universalistas de la democracia y los derechos humanos recogidos en la propia Constitución, en lugar de con la tradición histórica nacional. Ello da lugar a una forma de identidad denominada “postnacional” (1989b: 116).

Numerosos autores entienden que el patriotismo constitucional implica un rechazo de la idea nacional que alumbra un nuevo tipo de identidad universalista⁵¹⁵. En esta línea, diversos especialistas critican la propuesta habermasiana así entendida sobre la base de su incapacidad para producir la cohesión de los miembros de la comunidad política, unidos solamente por lazos formales o procedimentales⁵¹⁶. A nuestro juicio, en cambio, la identidad postnacional de la que habla Habermas no implica una negación absoluta del principio nacional, al menos si entendemos la nación en un sentido político. Para el filósofo alemán, la identidad “es siempre algo concreto, (...) particular” (Habermas 1989b: 114-115), por lo que los principios universalistas en los que consiste la identidad postnacional deben arraigar en una nación determinada: “la vinculación a los principios del Estado de derecho y de la democracia sólo puede (...) cobrar realidad en las distintas naciones (...) si esos principios echan en las diversas culturas políticas unas raíces, que serán distintas en cada una de ellas (...). El mismo contenido universalista habrá de ser en cada caso asumido desde el propio contexto histórico y quedar anclado en las propias formas culturales de vida” (1989b: 118). Ahora bien, y esto es lo específicamente novedoso con respecto al nacionalismo tradicional, “la

⁵¹⁵ Entre otros, Ingram (1996: 2), Rosales (1997: 52-56; 1999: 142-143) y Herrero de Miñón (2002: 254, 274).

⁵¹⁶ Citamos, sin carácter exhaustivo, a Kymlicka (1996a: 257-259), Miller (1997: 199-200), Canovan (2000), Herrero de Miñón (2002: 263-264), De Greiff (2002: 431-432), Uriarte (2002: 128-130; 2003: 239-242) y C. Ruiz Miguel (2004: 89).

vinculación a estos principios, que el patriotismo constitucional fomenta, ha de nutrirse de la herencia de tradiciones *consonantes*” (1989a: 101-102) –la cursiva es nuestra–. ¿Qué quiere esto decir? La consonancia de la tradición con los principios de la democracia y los derechos humanos exige una apropiación selectiva de la misma, puesto que si bien es cierto que “no podemos buscarnos nuestras propias tradiciones” (1989b: 121) ni tampoco abjurar completamente de ellas, so pena de renunciar a la identidad personal (1986: 44), “está en nuestra mano decidir cómo podemos proseguirlas”, teniendo en cuenta que “toda prosecución de la tradición es selectiva” (1989b: 121). Así, dirá en otro lugar: “el nacionalismo es una forma de conciencia que presupone una apropiación de las tradiciones culturales filtrada por la historiografía y la reflexión” (1998: 621).

Para ilustrar mejor la compatibilidad entre el patriotismo constitucional habermasiano y el nacionalismo político nada mejor que acudir a la idea nacional que maneja el alemán. En su opinión, dos elementos divergentes confluyen en la formación de la nación: la conciencia nacional y la mentalidad republicana. El primero entiende a la nación como “la unidad prepolítica de una comunidad histórica de destino” (Habermas 1998: 620), de carácter étnico-cultural, que basa su cohesión en diversos factores indisponibles para la voluntad de sus miembros –lengua, historia, religión...–, los cuales sustituyen a los lazos estamentales existentes en el Antiguo Régimen. En este sentido, Habermas se sitúa dentro de la corriente modernista, que data el origen del nacionalismo en la segunda mitad del siglo XVIII (1998: 621). Como puede observarse, la conciencia nacional se corresponde con el concepto de nación cultural construida sobre un modelo de argumentación de tipo objetivista. La mentalidad republicana, por su parte, equivale al concepto de nación cívica, asentada sobre el paradigma subjetivo de construcción nacional: es una “nación de ciudadanos” (1998: 620), un “elemento constitutivo de la identidad política” de los miembros “de una comunidad democrática” (1998: 622) que surge como “producto de la voluntad de éstos” (1997c: 178).

Conciencia nacional y mentalidad republicana, lejos de resultar excluyentes, se complementan mutuamente en los Estados actuales (Habermas 1996a: 225). La fusión comenzó con la Revolución francesa, donde la identidad colectiva fundada por la conciencia nacional fue aprovechada para construir un concepto de ciudadano que participa activamente en la vida política de su comunidad. Por tanto, y utilizando palabras del propio Habermas, el *ethnos* se convierte en vehículo del nacimiento del

demos (1998: 623): la conciencia nacional “fundó un contexto o nexo de solidaridad entre personas que hasta entonces habían resultado extrañas las unas a las otras (1997c: 176). De este modo, se consiguió la legitimación del poder político sobre bases democráticas. La transformación jurídico-política que implicó el paso del Estado territorial –existente ya en el Antiguo Régimen– al Estado constitucional democrático fue posible gracias a la fuerza motriz del principio nacional, que convirtió a la masa informe del pueblo en una nación de ciudadanos conscientes. Así, “la nación como *Volksgeist* (...) suministra (...) el sustrato cultural a la unidad de organización jurídica del Estado” (1997c: 177). Podría decirse que mientras la conciencia nacional se ocupa de la integración social, a la mentalidad republicana le concierne la legitimación democrática (1999a: 91).

Sin embargo, la complementariedad entre ambos componentes de la nación no los vuelve indistinguibles: la conciencia nacional no resulta absorbida por la mentalidad republicana, siendo la conexión entre ambos meramente transitoria: “conceptualmente la ciudadanía fue siempre independiente de la identidad nacional” (Habermas 1998: 623). Ello produce una situación de permanente tensión en el seno del Estado “entre el universalismo de la comunidad jurídica igualitaria (...) y el particularismo de la comunidad histórica de destino” (1997c: 179), es decir, entre el *demos* y el *ethnos*. Esta oposición entre los elementos republicano y nacional del concepto de nación adquiere formas diversas en cada caso concreto, dando lugar en numerosas ocasiones a conflictos políticos de relevancia⁵¹⁷. La situación ideal es aquella en la que ambas instancias se complementan de manera equilibrada, pero también puede ocurrir que una de ellas adquiera una fuerza excesiva y anule prácticamente a la opuesta⁵¹⁸. Gran parte de la argumentación habermasiana se dirige a denunciar el predominio de la conciencia

⁵¹⁷ A juicio de Rosales, “la tensión entre el modelo nacionalista (...) de la *Kulturnation* frente al modelo republicano de la *Staatsnation*” (1997: 105), de imposible superación, presenta un coste político y democrático reflejado en el déficit de universalidad que acompaña al concepto de ciudadanía asumido por el constitucionalismo liberal. El desarrollo del Estado social supone un intento de compensar esa anomalía (1997: 107), aunque la universalidad que pretende choca contra las barreras impuestas por la ciudadanía estatal.

⁵¹⁸ Los peligros de una y otra situación extrema han sido señalados por X. Bastida: “el exceso en la conciencia nacional desemboca en el fundamentalismo autocomplaciente; el énfasis en la mentalidad republicana puede conducir a una fragmentación social que haga inoperante a la sociedad misma” (2002b: 218). Debemos apuntar que Habermas únicamente se refiere a los riesgos que entraña un exceso en la argumentación etnicista, de los que la historia alemana ha conocido abundantes ejemplos: “en Alemania (...) fue en 1848 cuando por última vez la conciencia nacional y la mentalidad republicana se complementaron (...). Desde entonces el nacionalismo –hasta sus más extremas consecuencias racistas– ha venido medrando entre nosotros más bien a costa del republicanismo” (1996a: 225-226).

nacional en Alemania, donde “el nacionalismo (...) ha venido medrando (...) a costa del republicanismo” (1996a: 226). Su propuesta de un patriotismo constitucional como forma de identidad colectiva incide en la necesidad de reforzar la mentalidad republicana en la definición del ente nacional: “la república sufre quebranto si (...) la fuerza integradora de la nación se hace derivar de algo dado prepolíticamente, de un hecho independiente de la formación de la voluntad política” (1997c: 179). Por tanto, se puede afirmar que Habermas se sitúa en los lares del nacionalismo cívico⁵¹⁹, pese a que opte por una nomenclatura algo equívoca –patriotismo constitucional, identidad postnacional– que parece sugerir la superación del nacionalismo. Las siguientes palabras nos parecen suficientemente reveladoras al respecto: “esta ambivalencia [entre el universalismo y el particularismo presentes en el seno del Estado nacional] resulta inofensiva en tanto que una comprensión cosmopolita de la nación de ciudadanos mantenga la prioridad frente a la versión etnocentrista” (Habermas 1999a: 91). Y es que, como ha notado Uriarte, el patriotismo constitucional habermasiano “se refiere a la nación de ciudadanos, es decir, a los ciudadanos que se sienten nación, no por una supuesta historia, cultura u origen común, sino por un acuerdo básico en torno a los principios de la organización del Estado que gobierna sobre esa nación” (2002: 129).

Para finalizar esta exposición de los fundamentos teóricos del patriotismo constitucional en la obra de sus patrocinadores iniciales, quisiéramos apuntar que, si bien puede hablarse de una línea general sobre la que discurren las obras de Sternberger y Habermas en lo tocante al patriotismo constitucional, lo cierto es que ambas versiones presentan matices diferentes. En primer lugar, y según ha apuntado Müller, mientras que Sternberger articula el patriotismo constitucional como un sistema de protección del sistema de gobierno, teniendo en cuenta que la democracia se encontraba bajo la permanente amenaza de potenciales enemigos, Habermas se propone sanear la cultura

⁵¹⁹ Este aspecto es señalado, entre otros, por Schwarzmantel (1994: 34), X. Bastida (2002b: 219), Uriarte (2002: 128; 2003: 235) y Peces-Barba (2003: 53-54).

Una visión contraria la encontramos en Müller, para quien el patriotismo constitucional no sólo difiere del nacionalismo cívico, sino que resulta más adecuado desde un punto de vista práctico y moral para explicar los lazos que ligan a los ciudadanos en un Estado liberal (2007a: 9): el peligro de incurrir en prácticas de exclusión o asimilación forzada es más inmediato en el caso del nacionalismo liberal (2009: 22), puesto que carece de determinados mecanismos correctivos que, en cambio, resultan inherentes al patriotismo constitucional (2007b: 203); además, la importancia atribuida a la nación es meramente instrumental y, en todo caso, está sometida al escrutinio minucioso de la razón (2007a: 42). Markell, por su parte, sugiere la posibilidad de interpretar la propuesta habermasiana desde una perspectiva universalista que supere la óptica del nacionalismo político (la “estrategia de redirección”) a la que la lectura convencional parece abocarnos (2000: 39).

política democrática de la sociedad mediante el fomento normativo del debate público, puesto que considera que la ciudadanía consiste en el acceso efectivo al proceso de comunicación que tiene lugar entre individuos libres e iguales (Müller 2007a: 30). De este modo, la teoría de Sternberger centró su atención en las instituciones democráticas merecedoras de protección, a diferencia de la habermasiana, volcada en la esfera pública donde tienen lugar el debate y la deliberación ciudadana (2007a: 31). En segundo lugar, el patriotismo constitucional de Sternberger tenía como punto de referencia el Estado, manteniendo una concepción republicana del mismo; Habermas, por su parte, se distanciará tanto del estatismo anterior como del republicanismo tradicional, dotando al modelo de un elemento universalista más acentuado (Müller 2006a: 288). En este sentido, Ballester ha señalado que “el interés de Sternberger se centraba en la identidad nacional alemana en el contexto de la partición”, a diferencia de Habermas, quien “vio en este concepto [el de patriotismo constitucional] un mayor potencial y lo presentó como el fundamento ideal de la identidad nacional para cualquier Estado” debido a su particular idoneidad tanto “para eliminar las tensiones en los Estado pluriétnicos”, como a la hora de construir la “futura identidad europea” (2011: 4). Sin embargo, no compartimos la siguiente apreciación: “mientras que Sternberger no se oponía a la pervivencia de ciertos elementos culturales subyacentes en la definición de la nación, Habermas argumenta que la identidad nacional se debe definir totalmente al margen de éstos” (2011: 4). Según fue explicado anteriormente, la definición de nación que maneja Habermas incluye un factor cultural de carácter prepolítico: la conciencia nacional.

9.2 El patriotismo constitucional en España

La conferencia titulada “Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo” que Jürgen Habermas impartió en Valencia y en Madrid en el otoño de 1991 marca el inicio de la andadura del patriotismo constitucional en nuestro país⁵²⁰. Pocos meses después, el socialista Juan José Laborda, presidente del Senado por aquel entonces, publicó un artículo en el que reivindicaba la aplicación del patriotismo constitucional en España. Nada obstaba a que así se procediese, puesto que –y con esto queremos rebatir una de las acusaciones que se han levantado en contra del patriotismo

⁵²⁰ El texto de la conferencia se publicó en *Debats* (1992, vol. 39, p. 11-18), pudiendo hallarse una versión extendida del mismo en *Facticidad y validez* (1998, Madrid, Trotta).

constitucional– si bien inicialmente la teoría se formuló para Alemania, cabe su exportación a escenarios alternativos –Velasco (2001: 75), Müller (2006a: 279, 295; 2007a: 15)–. Concretamente, Velasco señala que el mismo Habermas lo utilizó para referirse a tres contextos diversos: una comunidad política que, debido a una “ruptura insalvable en la continuidad de su propia historia” necesita proveerse de una nueva identidad colectiva, una sociedad con un “profundo pluralismo cultural” en la que se vuelve imprescindible determinar cuáles pueden ser los rasgos identitarios compartidos por sus miembros y una Unión Europea en construcción que precisa dotarse de una identidad común (2001: 63-64). El caso español representa un ejemplo del primer tipo, esto es, una sociedad marcada por una experiencia histórica traumática a la búsqueda de una identidad colectiva que pueda ser aceptada por todos.

Laborda considera que la Constitución española, en su artículo 2º, ya recoge la idea del patriotismo constitucional (1992: 6), al establecer una nación de tipo político, según la clasificación de Meinecke interpretada por De Blas –autores ambos a los que alude expresamente (1992: 7)–, para quien nación política es la que ha cristalizado en un Estado⁵²¹. A juicio de Laborda, el acto de elaboración constitucional significó “el momento fundacional o refundacional de nuestra nación”, en el que se “decidió ser una nación o una patria común, y eso aunque no hubiese tenido una historia común” (1992: 9), extremo que no compartimos. Como ya fue explicado en el capítulo anterior, el momento constitucional pudo representar la refundación del nacionalismo español, pero en realidad no se tomó decisión alguna acerca de la patria común: tal y como reza el artículo 2º, no es la Constitución la que fundamenta a la nación española, sino que ésta da sentido a la Constitución misma. La historia común no supuso un elemento irrelevante a la hora de articular el nacionalismo constitucional, como se desprende del texto de Laborda, sino que la misma se erigió en el factor aglutinante de la propia nación española, huérfana de otros elementos de cohesión típicos. En este sentido, debe concederse a la nación española el atributo cultural o étnico, mas no político, puesto que recurre al paradigma objetivo de construcción nacional; ni los constituyentes ni los ciudadanos decidieron, al votar la Constitución, ser una patria común y tampoco se discutió la existencia de la misma: la unidad de la nación española fue uno de los condicionamientos tácitos que operaron sobre todo el proceso constituyente (*vide*

⁵²¹ La exégesis de las categorías *meineckianas* que maneja, entre otros, De Blas (1984: 34) ya ha sido explicada en el capítulo 8 al hablar del nacionalismo performativo, por lo que no nos detendremos ahora en ella.

Capella 2003a; 2003b). Si el patriotismo constitucional equivale a la “identificación común con una comunidad histórica fundada sobre ciertos valores” que “incluyan la libertad” de manera central (Laborda 1992: 5), definición que Laborda toma de Habermas, hay que decir que la libertad no tuvo protagonismo alguno en la elaboración del artículo 2º de la Constitución. Así, suscribimos las siguientes palabras de X. Bastida: “a no ser que la razón esgrimida sea que en ese artículo [el 2º] se menciona la palabra *Patria* y está en la Constitución”, no puede afirmarse que el patriotismo constitucional reciba acogida en nuestra norma suprema. Y continúa: “si de libertad hablamos, habrá que incluir también –máxime si nos referimos al artículo 2º, en el que no se trata de ninguna definición de derechos individuales, sino de definiciones de carácter institucional colectivo– la libertad de los ciudadanos que pertenecen a las nacionalidades reconocidas para decidir cuál será su adscripción nacional, algo que es negado de forma tajante en la formulación del artículo 2º” (2002b: 229).

Posteriormente, Almunia, candidato socialista a la presidencia del gobierno, aludió igualmente al patriotismo constitucional en una conferencia impartida en Madrid (2000: 143), idea que reivindicó también su sucesor, Rodríguez Zapatero, como líder de la oposición. Este último la erigió en una de las señas de identidad de su proyecto político, haciendo referencia a la misma con ocasión de la campaña electoral vasca de 2001, así como para calificar la reacción estadounidense frente a los atentados del 11 de septiembre (Gallego-Díaz 2001). En opinión de Rodríguez Zapatero, el patriotismo constitucional no es nacionalismo español, lo que le capacita para “ser galleguista, vasquista, catalanista, andalucista o de cualquier otra de las tierras que forman España” (cit. en García Abad 2001). La defensa del patriotismo constitucional del ex-presidente del gobierno se vincula con la ideología republicana de Pettit, autor que expresamente reconoció la fidelidad de Rodríguez Zapatero a su modelo político (2008; 2011: 4). En este sentido, el patriotismo constitucional viene a significar un sucedáneo del nacionalismo español que cumple los cánones de la corrección política: “mi patriotismo constitucional es lo que me permite (...) expresar sin ningún complejo el sentimiento de amor a la patria y, a la par, el carácter cívico y democrático de ese amor” (Rodríguez Zapatero, cit. en García Abad 2001). Si el nacionalismo español se identificaba frecuentemente con el franquismo uniformador, y como la concepción nacional de la derecha y la izquierda españolas coincidían en lo sustancial, resultaba particularmente útil adoptar una nomenclatura alternativa con resonancias politicistas; así, la izquierda

podía enarbolar la bandera nacional sin complejos de culpa, puesto que el patriotismo representa la lealtad a los valores constitucionales. Ello explica que Rodríguez Zapatero agradeciese expresamente a Habermas la gracia que les había concedido a “las personas de izquierda poniendo en circulación la idea de patriotismo constitucional” (cit. en García Abad 2001).

El propio Habermas vinculaba este tipo de patriotismo a los valores de la izquierda, sorprendiéndose de que el Partido Popular hubiese suscrito la fórmula patriótico-constitucional (cit. en Comas 2003). Y es que una de las ponencias del XIV Congreso del Partido Popular, celebrado en enero de 2002, llevaba por título “El patriotismo constitucional del siglo XXI”. Se encomendó su redacción a dos figuras de primera línea por aquel entonces, J. Piqué y M. San Gil, resultando quizá curioso el hecho de que el uno fuera catalán y la otra, vasca⁵²². El texto de la ponencia popular adopta una terminología ambigua que pudiera llevar a engaño al lector poco avisado. Como bien señaló Villanueva, “no responde a la imagen tópica de quienes quieren ver una camisa azul con el yugo y las flechas debajo de todo lo que hagan Aznar y los suyos” (2002), lo cual no significa que abandone el discurso nacional étnico para abrazar los postulados universalistas que sus autores consideran ínsitos al patriotismo constitucional (Piqué y San Gil 2002: §17) o la argumentación del nacionalismo cívico.

Un análisis detenido de la ponencia nos revela varias inconsistencias. En primer lugar, si bien en diversos lugares se afirma la pluralidad constitutiva de la realidad española, entendiendo la misma como una riqueza (§2, §8, §13, §27), no duda en asegurarse más adelante que “España (...) es una realidad objetiva suficientemente fuerte y homogénea” que supone “mucho más que la simple suma de sus pueblos” (§27). En segundo lugar, al comienzo se insiste en que la Constitución ha sido obra de todos los españoles (§4, §5) y que su aprobación posibilitó la superación de los sempiternos problemas que aquejaron a España durante los dos siglos anteriores; en consonancia, el patriotismo constitucional se concibe “como un concepto marco” que “no exige que todas las sensibilidades políticas tengan la misma y coincidente idea de

⁵²² Solé Tura, por ejemplo, hace una lectura cargada de intención de la circunstancia de que los encargados de la ponencia sobre el patriotismo constitucional fueran originarios de Catalunya y Euskadi, respectivamente. En su opinión, ello apunta al carácter beligerante y agresivo de este patriotismo, verdadera “andanada contra los nacionalismos” catalán y vasco (2001). Igualmente, García Agustín parece atribuir un sentido premeditado a la elección de los ponentes en atención a su procedencia autonómica (2008: 6). Por el contrario, Savater no cree que hablar de patriotismo constitucional equivalga a suponer a la Constitución en peligro ni que se deba buscar un significado subrepticio al lugar de nacimiento de los redactores de la ponencia (2001).

España”, para lo que deviene necesario el respeto de “los núcleos de convivencia” (§8). Sin embargo, un poco después se niega tajantemente el derecho de autodeterminación por su relación con el fenómeno terrorista: el nexo que los une es la secesión⁵²³. Si se admite que “en el marco constitucional no cabe la invocación de un inexistente derecho de autodeterminación” porque conllevaría la quiebra radical del “orden constitucional” (§25), entonces el patriotismo constitucional implica compartir la misma idea –unitaria– de España. En tercer lugar, junto a la rotunda negación del nacionalismo español (§17, §19) no existe reparo alguno en asumir “la idea de España con naturalidad y sin complejos históricos” (§13). A la hora de definir esa nación se afirma que su identidad no es “étnica, sino política, histórica y cultural, surgida de su aportación a la Historia y la Cultura universales, de su propia pluralidad constitutiva y de su proyecto histórico enraizado en dos mundos, el europeo y el americano” (§13). Es decir, que en ningún momento se abandona el modelo de construcción nacional empleado en el diseño del artículo 2º y que se conoce con el nombre de paradigma objetivo. La nación española presenta atributos culturales, al basar su cohesión en la historia, fundamentalmente; para que hablásemos de una nación política la unidad del cuerpo social debiera sustentarse sobre la voluntad de sus miembros, lo que supondría reconocer el derecho de autodeterminación de las nacionalidades existentes en su seno.

La reivindicación del patriotismo constitucional por el partido de la derecha dio lugar a una amplia polémica político-mediática que orbitó en torno a dos cuestiones principales: en primer lugar, a los partidos de la oposición, particularmente al PSOE, les molestó que los populares intentasen apropiarse del concepto (García Abad 2001)⁵²⁴ y lo utilizaran con fines electoralistas; en segundo lugar, que la derecha recurriera al patriotismo constitucional levantó suspicacias en numerosos autores, quienes entendieron la estrategia como un cambio de nombre del nacionalismo español de

⁵²³ En este sentido, dice la ponencia: “el objetivo del terrorismo que padece la sociedad española es doble: implantar un orden totalitario en el País Vasco y lograr su secesión de España. Uno y otro están indisolublemente unidos en el proyecto que el entramado terrorista quiere imponer mediante la violencia. La pretensión secesionista se quiere revestir por algunos con la invocación de un presunto *derecho de autodeterminación*” (Piqué y San Gil 2002: §25). Como puede observarse, el argumento no es muy sólido: compartir algún objetivo –en este caso, la secesión– con una banda terrorista no convierte en un terrorista al que trate de alcanzarlo utilizando medios políticos democráticos. Lo que califica a un grupo como terrorista no es sólo el fin que persiga, sino, particularmente, los medios que emplee (en este sentido, *vide* artículo 571.3 del Código Penal español).

⁵²⁴ X. Bastida resumía de este modo la situación: en España “todos hacen suya la doctrina habermasiana, lo único reprochable es que alguien la adopte como teoría partidista cuando debiera ser, al parecer, logro colectivo” (2002b: 220).

siempre con el fin de adaptarse a las nuevas circunstancias⁵²⁵ o, incluso, de atacar más contundentemente a los nacionalismos de la periferia⁵²⁶. Pero cabe preguntarse: ¿diferían sustancialmente las versiones del patriotismo constitucional defendidas por el PSOE y el PP?

Tomando como referencia el artículo de Laborda de 1992 y la ponencia popular elaborada una década más tarde, creemos que puede concluirse que, en lo esencial, ambas propuestas eran similares⁵²⁷. El patriotismo constitucional se concibe como un marco amplio en el que encuentran cabida todas las opciones, de derechas y de izquierdas –Laborda (1992: 6), Piqué y San Gil (2002: §8)–, nacionalistas y no nacionalistas –tendencia esta última, la del no-nacionalismo, a la que todos se adscriben [Laborda (1992: 5), Piqué y San Gil (2002: §17)]–; pero ello no impide que, acto seguido, se defienda la concepción nacional consagrada en el artículo 2º de la Constitución, quintaesencia del patriotismo constitucional (Laborda 1992: 6). La nación española es caracterizada con atributos políticos –y ello a pesar de que sea la historia el rasgo que la vertebra–, mientras que de las nacionalidades que coexisten en su seno únicamente cabe predicar rasgos culturales. De este modo, las nacionalidades no son soberanas y, en consecuencia, carecen del derecho de autodeterminación. Semejante circunstancia no puede alterarse ni siquiera por la vía de la reforma constitucional, puesto que ello equivaldría a destruir las bases que posibilitan la convivencia democrática (Piqué y San Gil 2002: §9). El modelo autonómico desarrollado en el texto constitucional, en cambio, no sólo “es *compatible* sino *consustancial*” al patriotismo

⁵²⁵ A modo de ejemplo, citamos a Gallego-Díaz (2001), Ramoneda (2001), Villanueva (2002) y Núñez Seixas (2004: 60-61).

⁵²⁶ *Vide* Solé Tura (2001) y García Abad (2001).

⁵²⁷ Como diferencia puede señalarse la apelación al modelo republicano que, además de Laborda (1992: 7), también efectúa Rodríguez Zapatero, ausente de la ponencia popular. Un autor que ha apuntado este rasgo diferencial es García Agustín (2006: 13). Sin embargo, la pretensión de “enmascarar un renaciente nacionalismo español” que denuncia Gallego-Díaz (2001) no nos parece patrimonio exclusivo de la derecha: los socialistas también defienden el nacionalismo español consagrado en el artículo 2º de la Constitución. El criterio de distinción que propone García Abad tampoco resulta adecuado: “para la derecha nacionalista (...) el concepto se apunta como un proyectil contra el nacionalismo vasco. Para la izquierda, representa una profundización democrática, un patriotismo de la ciudadanía” (2001). Solé Tura maneja una idea semejante y critica igualmente el ánimo combativo que guía al Partido Popular (2001). Quizá pudiera concederse que el ataque de la derecha a los nacionalismos de la periferia no buscaba únicamente cercenar cualquier veleidad autodeterminista –aspecto compartido por el PSOE–, sino que adicionalmente trataba de congelar el desarrollo autonómico (Laborda 2002: 48); pero, en cualquier caso, el modelo nacional propugnado por ambos partidos es sustancialmente idéntico.

constitucional⁵²⁸ (Laborda 1992: 10); tan es así que en la ponencia del PP se equiparan la defensa de la Constitución, de los Estatutos de autonomía y de la idea de España (Piqué y San Gil 2002: §6). Por tanto, podemos afirmar que la defensa del patriotismo constitucional desplegada por los partidos mayoritarios significó una nueva versión de la fórmula nación de naciones –extremo señalado por X. Bastida (2002b: 240-241) y Villanueva (2002)–, esto es, una nación política y soberana que convive con otras naciones culturales en el mismo territorio –pese a que no se empleó tal nomenclatura en el momento constituyente, el artículo 2º responde a esta configuración, aspecto ya señalado en el capítulo 8–. De ahí que los nacionalismos periféricos criticasen las invocaciones al patriotismo constitucional, ya que en realidad respondían al mismo objetivo centralista⁵²⁹. En palabras de Ballester, “lo que verdaderamente se pretendía con la defensa del patriotismo constitucional era desautorizar y cortar de raíz toda demanda en favor del reconocimiento del derecho de autodeterminación” (2011: 7).

Si el patriotismo constitucional no supone cambio alguno con respecto al modelo nacional de 1978 –salvo por lo que atañe a la retórica formal–, cabría preguntarse: ¿por qué gozó de tanto éxito entre la clase política española? A juicio de X. Bastida, la popularidad de esta doctrina reside en que presentaba tres grandes ventajas con respecto a la argumentación nacionalista tradicional (2002b: 220-221). La primera se explica acudiendo al prestigio que la filosofía alemana –y particularmente la de Habermas⁵³⁰– ostenta en nuestro país: con el argumento de autoridad que proporciona el germano, quienquiera que se oponga al patriotismo constitucional se verá obligado a efectuar un esfuerzo argumentativo adicional para vencer en el debate. La segunda virtud que presenta el patriotismo constitucional consiste en su habilidad para lograr satisfacer a

⁵²⁸ En este sentido, afirma Ingram que el patriotismo constitucional es armonizable con el pluralismo cultural y nacional, así como con las demandas de autonomía política de naciones como los vascos, los escoceses y los catalanes; eso sí, siempre que no impliquen la independencia (1996: 2-3).

⁵²⁹ Quisiéramos citar las siguientes palabras de Lacasta-Zabalza: “la *unidad* de la nación y las nacionalidades, o es *querida* –y así ha de reflejarse en la Constitución– o no tiene nada que ver con el patriotismo constitucional español” (1999: 13). Y añade: “si España no es producto (...) de una *decisión voluntaria de sus pobladores*, el *patriotismo* que de esa guisa la defiende será cualquier cosa menos constitucional” (1999: 6). Estimamos pertinente completar tales declaraciones con el matiz que establece X. Bastida, para quien el patriotismo que emana de la visión “antivoluntarista, culturalista y prepolítica” de la nación española –que es precisamente la concepción nacional recogida en el artículo 2º– “será muy, pero que muy constitucional. Lo que no será es democrático” (2002b: 233).

⁵³⁰ Quizá ello contribuya a explicar el porqué del olvido casi absoluto que Sternberger sufrió en España, a quien no citan nuestros políticos y sobre el que no versan los estudios doctrinales acerca del patriotismo constitucional. Que nos conste, el único autor español que se ocupa por extenso de Sternberger es Rosales (1997; 1999; 2001).

todos o, al menos, no inquietar demasiado a nadie. En este sentido, “la Constitución cede parte de su *maiestas* democrática a una Patria que, *do ut des*, fortalece emotivamente a la Constitución” (X. Bastida 2002b: 220), con lo que nacionalistas españoles radicales y moderados pueden caminar de la mano. Por último, existía una gran semejanza entre la coyuntura histórica alemana que propició el surgimiento del patriotismo constitucional y el pasado reciente español: en ambos países se planteaba cuál sería la mejor forma de articular la identidad colectiva y en ninguno de ellos parecía una opción aceptable el recurso a la tradición.

Finalmente, quisiéramos apuntar que la enorme popularidad alcanzada por el patriotismo constitucional en España cuando se cumplían veinticinco años de vigencia de la Constitución comenzó a decaer poco a poco en la segunda mitad de la década pasada, habiendo prácticamente desaparecido hoy en día del debate político de nuestro país.

9.3 Críticas al patriotismo constitucional hispano

Una vez que han sido esbozadas las características esenciales del patriotismo constitucional tal y como fue recibido en España, pasaremos a analizar algunas de las críticas que se le han hecho al mismo.

9.3.1 La distorsión del patriotismo constitucional hispano con respecto a la teoría original

La principal objeción que se dirige frente al patriotismo constitucional en su versión hispana orbita en torno a las divergencias que se producen con respecto al original alemán⁵³¹ y que se deben, en buena medida, no tanto a “desafortunados

⁵³¹ Nos referimos, por supuesto, a la doctrina del patriotismo constitucional según la formularon sus patrocinadores, D. Sternberger y J. Habermas y no a la aplicación práctica de la misma en el país germano. Esto resultará particularmente importante cuando hagamos alusión al papel que juega la memoria histórica en el patriotismo constitucional, puesto que la historia alemana ofrece ejemplos de olvido intencionado de ciertos aspectos singularmente vergonzosos relacionados con su historia reciente. Como ha señalado Erice, “desde las instancias gubernamentales se procuró mantener algo parecido al olvido o al obligado distanciamiento respecto de la etapa nazi” (2009: 319), mientras que Robin habla de que los alemanes vivieron un “largo período de amnesia” colectiva (2009: 213). Con ello tampoco quisiéramos equipar los procesos de recuperación de la memoria histórica alemán y español: en nuestra opinión, España se encuentra más atrasada que Alemania en lo que a memoria se refiere. La crítica que dirigimos al patriotismo constitucional hispano se centra en su alejamiento de la teoría de Sternberger y,

malentendidos” como a “traducciones deliberadamente erróneas”, por utilizar los términos de Müller (2007a: 45). Como ha subrayado Núñez Seixas, en España “la música fue más importante que la letra, y más aún que la letra menuda” (2004: 73), lo cual explica que se obviasen elementos fundamentales del concepto de patriotismo constitucional. Tales distorsiones afectan a diversos aspectos de la doctrina y serán explicadas a continuación.

9.3.1.1 *La memoria histórica no recuperada*

En primer lugar, y pese a las continuidades que existían entre el pasado reciente alemán y español, la actitud frente al mismo difirió en ambos países⁵³². Ya habíamos mencionado que la memoria colectiva era un concepto central en la teoría del patriotismo constitucional de Habermas⁵³³, fundamentalmente, quien intervino en la

especialmente, de Habermas, así como en el silencio en que se mantuvo esa tergiversación para poder beneficiarse de la acogida que el prestigio de sus autores le dispensó.

⁵³² Quisiéramos tan sólo apuntar que, como han señalado Aguilar y Humlebæk, cualquier sistema político democrático que haya salido de una dictadura previa debe decidir tanto la manera en que va a afrontar ese pasado autoritario, como la forma en que el mismo será incorporado a la historia de la nación. El enfrentamiento con el pasado reciente presenta un carácter sumamente delicado, puesto que requiere dilucidar el grado de complicidad que parte de la comunidad nacional mantuvo con la dictadura. Por su parte, la incorporación del período dictatorial al acervo histórico de la nación exige determinar qué continuidades y discontinuidades con respecto a épocas anteriores van a ser subrayadas; concretamente, el gobierno democrático deberá eliminar determinadas festividades y conmemoraciones de la nación –para así establecer una distancia frente al régimen autoritario–, preservando otras –debido a la necesaria continuidad de la comunidad nacional–, y creando hechos fundacionales para la nación –dada la importancia que entraña el refuerzo del sistema democrático a través de nuevas fuentes de legitimidad– (Aguilar y Humlebæk 2002: 121-122).

⁵³³ El concepto de memoria colectiva fue acuñado por Halbwachs en su obra *Les cadres sociaux de la mémoire* de 1925, aunque no se incorporó al debate histórico-social hasta los años setenta del siglo XX, aproximadamente (Ericse 2006: 5). Nora lo definía en 1978 como “el recuerdo o conjunto de recuerdos, conscientes o no, de una experiencia vivida y/o mitificada por una colectividad viva, de cuya identidad forma parte integrante el sentimiento del pasado” (cit. en J. Le Goff *et al.* 1988: 455). La Academia tiende a separar los conceptos de memoria e historia –Nora (1997: 24-25), Yerushalmi (2002: 112-113), Bueno (2003: 264-265), Santos Juliá (2007)–, lo que no excluye su interrelación mutua (Ericse 2008: 83). Así, para tratar de aunar ambos conceptos, surge el término “memoria histórica”, que se ha popularizado y cargado “de connotaciones ético-políticas” de la mano de aquellos movimientos que se proponen la “recuperación de la memoria” (Ericse 2009: 82). Y es que, en opinión de Ericse, el interés por el estudio de la memoria histórica se circunscribe al ámbito ético-político: desde un punto de vista científico, “el concepto de memoria histórica puede ser entendido alternativamente como un oxímoron, una *contradictio in terminis*, un pleonismo, una simple metáfora o una noción que viene a reduplicar la de memoria colectiva” (2008: 86), con lo que introduce mayor confusión que claridad.

Centrándonos en los usos políticos de la memoria, nos interesa especialmente el que versa sobre “los intentos (...) de crear esferas públicas para la memoria *real*, que contrarresten la política de los regímenes postdictatoriales, que persiguen el olvido a través tanto de la *reconciliación* y de las amnistías oficiales como del silenciamiento represivo” (Huyssen 2002: 21). Fue Benjamin quien asumió por primera vez la contraposición entre la historia, patrimonio de los vencedores, y la memoria, propiedad de los vencidos; así, “la memoria (...) se presenta como una forma de conocimiento que opera *a contrapelo*

disputa de los historiadores para denunciar los peligros que entrañaba la normalización histórica de lo excepcional a la que, en último término, conducía el neohistoricismo. “La superación del fascismo constituye la particular perspectiva histórica desde la que [en Alemania] se entiende a sí misma una identidad postnacional” (Habermas 1989b: 116), lo que implica hacer pasar a la tradición por el cedazo de la crítica. Y es que después del Holocausto la creencia en la bondad intrínseca de la tradición quedó destruida: “Auschwitz cambió las condiciones relativas a la continuación de la vida histórica, y ello no sólo en Alemania” (Habermas 1989a: 87). Más aún, como las tradiciones no son patrimonio privativo de ningún individuo, sino “posesión común (...), sólo pueden cambiarse de forma consciente en el medio que representa la disputa pública en torno a la interpretación correcta de ellas” (Habermas 1997a: 53): he ahí la razón que explica la *Historikerstreit*⁵³⁴.

Aunque el parecer de Habermas no era unánimemente compartido –de ahí que hablemos de una disputa⁵³⁵–, lo cierto es que durante los años ochenta y noventa del siglo XX el debate sobre la identidad colectiva alemana ocupó incansablemente a

de la historia” (Erice 2008: 91). Tal y como ha señalado Erice, “la ligazón de los principales movimientos reivindicativos de la memoria a las víctimas de la represión o de traumas colectivos” hace surgir el concepto de “deber de memoria” (2006: 15) como exigencia ética, planteado por Adorno a propósito del Holocausto (1975: 365-367). En palabras de Reyes Mate, “el deber de memoria nace de Auschwitz porque aquello fue pensado como un proyecto de olvido” (2011). El movimiento por la recuperación de la memoria en España es deudor de las tesis de Benjamin. Pese a las críticas de las que este movimiento pueda resultar acreedor –“inconveniencia de su predominio sobre el análisis objetivo del pasado, (...) riesgos de su utilización indiscriminada” (Erice 2008: 92)–, lo cierto es que estimamos absolutamente necesaria la reconstrucción de la memoria republicana y antifranquista de nuestro país. Compartimos el diagnóstico de Erice cuando afirma que la “*recuperación de la memoria histórica* (...) es susceptible de ser criticada, total o parcialmente, por motivos intelectuales (inadecuación de los conceptos que se manejan) y sin duda políticos [un supuesto refugio nostálgico y escapista en el pasado (...), o como un *improcedente* intento de *reabrir heridas* (...)]; pero es reflejo de la necesidad (...) de difundir socialmente el conocimiento de las atrocidades del Franquismo y de los logros y aspiraciones no realizadas de la Segunda República, así como la crítica a una Transición controlada, alicortada, *lampedusiana*, que habría generado un intencionado hiato con nuestro pasado democrático y con una parte fundamental de nuestra tradición histórica, progresista y popular” (2008: 95).

⁵³⁴ Como ha señalado Erice, Alemania es “quizás el país (...) donde las polémicas entre historiadores han tenido mayor resonancia pública y adquirido derivaciones de tono más acentuadamente cívico-político” (2009: 317). Y es que, según sostiene Bernecker, más que debates científicos, lo que ocupaba a los intelectuales germanos eran discusiones políticas orientadas “hacia el presente y no hacia el pasado. (...) Este tipo de disputas muestra claramente la íntima conexión existente entre interpretaciones del pasado, comprensión del presente y proyecciones hacia el futuro –una conexión que forma a la historia como disciplina científica–. En general, la disputa sobre el Tercer Reich ha sido –aunque agresiva e hiriente– necesaria, contribuyendo a formar la conciencia político-histórica del público general en la República Federal de Alemania” (1992: 48-49).

⁵³⁵ Bernecker asegura que durante la *Historikerstreit* “se reconocía públicamente que el debate sobre el nacionalsocialismo en la historia alemana era necesario y debía ser continuado” en atención a su “importancia para la auto-conciencia histórica y política de los alemanes” (1992: 46).

políticos e intelectuales de todas las tendencias⁵³⁶. Ese “arreglo de cuentas” con el pasado, cuya manera de implementarse no está exenta de críticas⁵³⁷, ha tenido consecuencias positivas: en opinión de Müller, pese a que en la Alemania actual el consenso acerca de la identidad nacional –concepto sumamente difícil de aprehender– se encuentra todavía en un estadio inicial, lo cierto es que se ha logrado convenir una definición de “alemanidad” no étnica, más abierta al fenómeno migratorio y que contempla una relación con el propio pasado menos tortuosa, aunque sin incurrir en la autocomplacencia (2006b: 21). Si bien tardíamente⁵³⁸, el enfrentamiento crítico con el pasado se ha acometido en el país germano. Y ello era necesario teniendo en cuenta que

⁵³⁶ En palabras de Köhler, “Alemania vive desde hace décadas intensos y profundos debates intelectuales y políticos sobre su historia nazi, sus orígenes, consecuencias y, sobre todo, su singularidad en la larga lista de genocidios y crímenes contra la humanidad” (2010: 79). Ese enfrentamiento con el pasado, sin embargo, no fue inmediato ni estuvo exento de tensiones y enfrentamientos sociales que, incluso, condujeron al gobierno a recurrir a la fuerza represiva policial (2001). “La rebelión de los hijos en los años 1967/1968 contra el olvido colectivo de sus padres durante más de veinte años (...) abrió el espacio de una reflexión crítica sobre este pasado. Hasta entonces, el tan humillado y avergonzado pueblo alemán se había refugiado en el *Wiederaufbau* (trabajo de reconstrucción) y la identificación con el vencedor americano, evitando abrir los ojos en un ejercicio de ceguera autoculpable” (2010: 79).

⁵³⁷ Ya había sido mencionado con anterioridad el doble consenso antitotalitario existente en la República Federal alemana “hasta bien entrados los años sesenta” del pasado siglo (Habermas 1989a: 105) y que se apoyaba en una “asimetría tácita” (1989a: 107): mientras que el rechazo al comunismo soviético era una cuestión pacíficamente aceptada por todos, “incluyendo a los estudiantes antitotalitarios del 68” (1989a: 107), la abjuración del fascismo se sometía a especificaciones, no constituyendo un “antifascismo de principio” (1989a: 108) como sí lo era el anticomunismo. “Por antifascismo no se entendía mucho más que un rechazo sumario de un período puesto globalmente a distancia y adjudicado a la *época de los tiranos*” (1989a: 107). Müller denunció la instrumentalización de ese consenso antiextremista en contra de cualquier partido de izquierdas que aspirase a ejercer una oposición legítima, así como su nula contribución a la superación efectiva del pasado, puesto que equiparaba comunismo y nazismo de manera indebida (2006: 285). No obstante, en los años ochenta, cuando la disputa de los historiadores tuvo lugar, ya no era posible mantener “la discreción frente a la propia historia –condición del consenso antitotalitario de los años cincuenta–” (Habermas 1989a: 108), razón por la que Habermas propuso como alternativa viable “la desproblematización de un pasado que ya no puede seguir poniéndose entre paréntesis” (1989a: 109). Pese a los buenos consejos habermasianos, Erice denuncia que las posiciones conservadoras se reafirmaron tras la reunificación, consolidándose “una serie de cambios en la *memoria nacional* alemana”: la “*re-nacionalización* sin complejos de la historia del país” y el renacimiento de “las tesis del totalitarismo, identificando a ambos *demonios*, fascismo y comunismo, y banalizando en consecuencia la malignidad del nacionalsocialismo”. Las consecuencias que ambos fenómenos entrañan para “la construcción de la Historia y la memoria colectiva” son principalmente dos: “por un lado, en la *jerarquía* de las víctimas, las antifascistas se tornan irrelevantes y pasan a un segundo plano (...). Por otro lado, un *revisionismo* rampante, que parece haber roto todos los diques de la decencia y el sentido común, se empeña en analizar el fascismo, y el nazismo en particular, como una ideología y una práctica socialista-nacional o anticapitalista, una revolución social a favor de los trabajadores y contra el capital, argumentando en ese sentido con ciertos elementos de la retórica movilizadora de estos regímenes y obliterando, evidentemente, todos los rasgos conservadores y reaccionarios de los mismos y el apoyo que recibieron de las clases dominantes” (2009: 324).

⁵³⁸ El propio Habermas reconoce que “tras 1945 la nación, en la oscura conciencia de que Hitler había contado con una amplia base, con un amplio asentimiento, se mantuvo unida contra la *justicia de los vencedores*, sin querer darse seriamente razón a sí misma de las proporciones de los crímenes” (1997a: 60). Sin embargo, y de ello se enorgullece, “hoy se da una situación de partida comparativamente favorable para un enfrentamiento con los dos pasados alemanes” (1997a: 60): el nacionalsocialista y el comunista.

únicamente se aprende “de la historia cuando la consideramos una instancia crítica” (Habermas 1997b: 73).

Por el contrario, en España no se ha hecho memoria y, mucho menos, crítica. Existe una tendencia –que arranca de la Transición– a eludir cualquier referencia a la guerra civil y al franquismo en los debates públicos. La razón que se esgrime para justificar ese olvido reside en la necesidad de dotar de permanencia al sistema democrático⁵³⁹ inaugurado por la Constitución de 1978⁵⁴⁰. Cuando se elaboró la Carta Magna numerosas incertidumbres se cernían sobre la incipiente democracia, sometida a una tremenda inestabilidad, por lo que determinados condicionamientos operaron sobre el diseño de la norma constitucional: la monarquía, la unidad de la nación española, el diseño de las autonomías o el sistema electoral no fueron asuntos sobre los que se debatiese públicamente y, tras ese intercambio de pareceres, se tomase una decisión avalada por la mayoría, sino que resultaron impuestos fácticamente⁵⁴¹. Además, y como

⁵³⁹ Según admite De Carreras, “descalificar el proceso político de la transición es, en cierta manera, devaluar la legitimidad democrática del actual sistema constitucional” (2005b: 48). A nuestro modo de ver, esto no dice mucho en favor de la calidad de la democracia existente en España. Y es que, como se preguntaba Monedero, “si la Transición fue tan maravillosa, ¿por qué la democracia española es tan débil?” (2013a: 223).

⁵⁴⁰ En Alemania también se planteó la cuestión de las potenciales consecuencias traumáticas que entrañaría el enfrentamiento con el pasado a raíz de la publicación en 1959 de un artículo de Adorno titulado “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit?”. Como bien observó Habermas, algunos temen “el efecto desestabilizador de tal pedagogía de la historia. La autorreflexión permanente, se dice, priva de seguridad a las tradiciones de las que ha de nutrirse la autocomprensión política de una nación. En lugar de tornar conscientes pasados que nos perturban, habríamos de movilizar pasados susceptibles de consenso” (1997b: 71-72). Sin embargo, la “contraposición entre desestabilización y *borrón y cuenta nueva*, entre un comunicativo *callarse todos* o una moralización autodestructiva, representa una falsa alternativa” (1997b: 72).

⁵⁴¹ La monarquía fue instaurada por Franco en la persona de Juan Carlos de Borbón. Con ello, rompió “deliberadamente con la legalidad interna de la dinastía borbónica al preterir al titular de los derechos dinásticos, de una parte, y sobre todo al vincular la institución monárquica a las leyes orgánicas de su régimen” (Capella 2003b: 19-20). Estos dos elementos aparecen íntimamente conectados, de manera que uno explica al otro. La razón por la que don Juan de Borbón nunca llegó a ocupar el trono de España reside, a juicio de Capella, en la necesidad de dotar de legitimidad a la dictadura y no tanto en las supuestas afinidades del preterido Borbón con los intereses geopolíticos británicos. Franco “con la forma de la instauración había buscado un efecto político muy preciso en el terreno de la legitimación: trasladar al régimen político que hubiera de conformarse, en su núcleo, la legitimidad del régimen del 18 de julio de 1936, esto es, la pretensión de legitimidad de una insurrección militar que logra imponerse por la fuerza” (2003b: 20).

De la implantación de la unidad nacional ya hemos hablado por extenso, por lo que nos remitimos a lo dicho en el capítulo 8, así como a la anécdota reveladora que Solé Tura nos narra (1985: 100).

En íntima conexión con la estructura territorial unitaria, desde el gobierno central se diseñó el sistema de las autonomías. Con anterioridad a la aprobación de la Constitución se concedieron regímenes provisionales de autonomía (preautonomías) mediante la forma del Decreto-ley (concretamente, se dictaron catorce normas de este tipo entre el 29 de septiembre de 1977 y el 31 de octubre de 1978) y en 1981 se firmaron los denominados Pactos autonómicos que cerraron con carácter definitivo el modelo. Con pequeñas variaciones, el mapa autonómico actual se corresponde con el que establecieron esos

todo régimen que comienza, nuestra democracia tuvo que crear nuevos mitos fundacionales y decidir qué símbolos y recuerdos del pasado había que recuperar y cuáles convenía olvidar. Entre los mitos de refundación nacional elaborados *ex novo* destacan la Transición, paradigma modélico de reconciliación entre las dos Españas⁵⁴², la Constitución, símbolo de la democracia, y la persona del rey⁵⁴³, quien encarna tanto

Decretos-leyes más las modificaciones introducidas por los acuerdos suscritos entre la UCD y el PSOE. En opinión de Herrero de Miñón, la opción del gobierno por el sistema preautonómico representó un auténtico “proceso constituyente implícito”, puesto que, efectuándose de manera paraconstitucional –e incluso contraconstituyente–, resultó determinante y fue recogida en el texto final (2003a: 311). García Roca, en esta misma línea, destaca que, con el sistema de las preautonomías, se cerró “el debate sobre uno de los elementos sustanciales a la forma territorial al margen del proceso constituyente” (1984: 122).

Finalmente, el sistema electoral presente sigue en líneas generales lo dispuesto en el Real Decreto-ley 20/1977, de 18 de marzo, que establecía las normas rectoras del proceso para la elección de las Cortes que habrían de aprobar la Constitución. Condicionados por la Ley para la Reforma Política, los contenidos del Decreto-ley de 1977 tendrían continuación en la Carta Magna y en la Ley Orgánica del Régimen Electoral General (LOREG) de 1985. A grandes rasgos, puede afirmarse que el diseño del sistema electoral español beneficia a los dos partidos mayoritarios, que obtienen una sobre-representación acusada –se consagra así el bipartidismo imperfecto–, resulta perjudicial para aquellos partidos pequeños con un electorado distribuido por todo el territorio español y “produce una representación notablemente proporcional de los partidos regionalistas o nacionalistas que concentran sus apoyos electorales de manera muy acusada en un número pequeño de provincias” (Ramiro 2003: 114) –en particular, los partidos nacionalistas mayoritarios; los minoritarios también sufren cierto menoscabo (2003: 116)–. Las provincias menos pobladas (las más rurales) obtienen una sobre-representación en el Congreso de los Diputados, la fórmula electoral adoptada –fórmula D’Hondt– únicamente arroja resultados proporcionales en las circunscripciones de mayor tamaño, lo que dota al sistema español de numerosos rasgos que lo acercan al sistema mayoritario, se producen lo que Ramiro denomina “mayorías manufacturadas”, esto es, “a una mayoría relativa de votos le corresponde una mayoría absoluta de escaños” (2003: 115) –a modo de ejemplo, en las elecciones de noviembre de 2011, el Partido Popular se alzó con 186 escaños cuando sólo le votaron 10.830.693 personas, esto es, el 44,62% de los votantes– y, además, el sistema electoral produce unos efectos psicológicos que tienden a reforzar sus efectos materiales: en palabras de Ramiro, “los electores anticipan los efectos de la normativa electoral y recurren al conocido como voto útil o estratégico, no votando al partido que constituye su primera preferencia si estiman que sus oportunidades de obtener representación parlamentaria en esa circunscripción son reducidas” (2003: 115), circunstancia que también aprovechan y explotan los partidos durante la campaña electoral. Por consiguiente, y como ha expresado Pisarello, “a pesar del compromiso retórico con una *democracia avanzada*, recogido en el preámbulo [de la Constitución], lo que en realidad se establece es una celosa democracia de representantes, monopolizada por los partidos y sus elites, o mejor dicho, por el sistema bipartidista que en el fondo resulta de la configuración de mecanismos como la moción de censura constructiva y, sobre todo, del diseño electoral constitucional e infraconstitucional” (2004: 48).

⁵⁴² A propósito del mito de las dos Españas, decía Monedero: “nunca han existido dos Españas. Eso siempre ha sido una mentira. Hay una España mayoritaria y una minoritaria con mucho poder, capaz de acercar a su bando a una parte de la mayoría. El miedo hace el resto. En la España de ellos siempre están los mismos” (2013c).

⁵⁴³ Habitualmente, la monarquía solía ocupar el primer puesto entre las instituciones más valoradas por los españoles en las encuestas del CIS. A juicio de Aguilar y Humlebæk, ello no respondía a un sentimiento filo-monárquico exacerbado de los encuestados, sino al respeto y admiración que la persona del rey se ganó por su papel en la Transición y aún después, impidiendo el triunfo del golpe de Estado del 23 de febrero de 1981, así como al temor que suscitaban tanto la puesta en cuestión de la institución monárquica como el mero planteamiento de la posibilidad de una república (2002: 146). Y es que la propaganda franquista se encargó de inocular –con gran éxito– en los ciudadanos la idea de que había sido la II República la responsable de la guerra civil, por lo que el español medio identifica sistema republicano con caos y enfrentamiento fratricida. Si a ello unimos la importancia que los españoles conceden al orden público –muy superior a la media europea (Aguilar y Humlebæk 2002: 150)–, se comprende mejor la escasa simpatía que despierta la república.

la reconciliación nacional alcanzada durante la Transición como –fundamentalmente tras el fracasado golpe de Estado de 1981– la democracia⁵⁴⁴.

Para el tema que nos ocupa, resulta particularmente interesante analizar el modo en que la Constitución fue erigida en mito fundacional, por ser ella el elemento que concita la adhesión patriótica de los ciudadanos de acuerdo con la doctrina del patriotismo constitucional. En principio, si de elegir un símbolo de unidad se trataba, nada mejor que la Carta Magna. Una vez que la Fiesta Nacional del 18 de julio fue abolida en el verano de 1977 (Real Decreto 1728/1977, de 11 de julio, sobre fiestas

Una interpretación alternativa y que enjuicia con mayor dureza el papel desempeñado por el monarca y los protagonistas principales de la Transición nos la brinda Monedero. Por un lado, el rey no nos regaló la democracia: impuesto por el dictador Franco (Ley de Sucesión de 1969), juró lealtad a los Principios del Movimiento Nacional y nunca a la Constitución y, para evitarle incurrir en perjurio, Fernández-Miranda ideó la Ley para la Reforma Política, gracias a la cual pudo “saltar a la formalidad democrática desde, supuestamente, la formalidad franquista” (2013a: 100-101). Tampoco evitó un golpe de Estado que amenazaba con devolver España a una dictadura: “el golpe del 23-F fue presumiblemente acompañado en todo su desarrollo –y presumiblemente también organizado– por los servicios de inteligencia militar, en concreto el CESID (...). La jugada era, teóricamente, sencilla: crear una amenaza golpista a la democracia que invitara a la creación de un Gobierno de concentración nacional dirigido por un militar. El rey estaría siempre detrás, pero guardando las distancias por si algo se torcía” (2013a: 153). Por otro lado, “lo que influyó en la Transición no fue la guerra ni la memoria sobre la guerra, sino el relato amenazante sobre la guerra” (2013a: 103) que se instrumentalizó no sólo durante el franquismo, sino aún después. Por eso de la falta de recuperación de la memoria democrática, antifascista y republicana no se puede responsabilizar sólo a los franquistas, sino también a los «demócratas» posteriores. Y es que, paradójicamente, España es el único país de Europa donde se puede “ser demócrata sin ser antifascista” (2013a: 246).

No obstante, Rusiñol constataba recientemente una caída en la valoración de la institución monárquica, más acusada entre los jóvenes que no habían vivido la Transición ni el 23-F (2010). Con los últimos acontecimientos que han salpicado a la Casa Real –negocios irregulares del duque de Palma, accidentes de *Froilán* y del propio rey en Botswana, imputación de la infanta Cristina por el caso Nóos, escándalo de Corinna, herencia millonaria dejada por Don Juan de Borbón y cuenta en un banco suizo– la imagen de la monarquía se ha visto dañada todavía más. Tan es así que el monarca nos ha regalado *gestos* históricos, como la petición pública de perdón en tan sólo once palabras que pronunció a la salida del hospital el 18 de abril de 2012 o, más importante aún, la publicación de las cuentas de la Casa Real el 28 de diciembre de 2011, a raíz de la implicación de su yerno en el caso Nóos. En este sentido, y de manera paradójica, se podría afirmar que Urdangarín ha conseguido más en favor de la república en el último año que los partidos republicanos con representación parlamentaria a lo largo de tres décadas de democracia. Desde octubre de 2011, fecha en que el monarca fue valorado negativamente por primera vez, la Casa Real ya ha cosechado dos suspensos, siendo el último más clamoroso que el anterior (3,86 puntos sobre 10, frente a los 4,89 de 2011). Debe aclararse que ambas notas negativas fueron obtenidas en las únicas dos ocasiones en las que la monarquía fue objeto de pregunta en la encuesta, puesto que con posterioridad a 2011 no se volvió a pedir opinión acerca de dicha institución hasta abril de 2013.

⁵⁴⁴ Morán lo explica de manera muy clara: “el Rey entendió que su papel como Monarca sólo tendría futuro en la democracia y no fuera de ella. Por más que sea exactamente al revés como se explica, la verdad del modelo de transición hispano consiste en entender que el Rey garantizaba su estabilidad y su descendencia tan sólo a partir de la democracia. La dictadura en sus múltiples variantes no le traía más que inseguridad (...). Se consolidó la institución monárquica, no la democracia. La identificación de ambas a todos los efectos es aleatoria, porque no corresponde a un incremento de una en desarrollo de la otra. El enraizamiento de la monarquía en estos años está en desproporción con el desarrollo de la democracia” (1991: 238). De hecho, tan es así que el mismo autor asegura que en realidad la “transición se convirtió en un tratado de cómo escamotear la política a la sociedad” (1991: 13): es decir, no fue democrática.

nacionales), lo más lógico hubiera sido instituir el día del referéndum constitucional como nueva Fiesta Nacional, tal y como propusieron en 1981 los Grupos Parlamentarios Socialistas Vascos, de Catalunya y del Congreso (Proposición de ley B-116-I, de 19 de diciembre de 1980). Sin embargo, el asunto no fue debatido en la Cámara Baja hasta después del 23-F, acontecimiento que –conviene tenerlo presente– tuvo como resultado un aumento del apoyo tanto al rey, como al discurso del nacionalismo español, en detrimento de los nacionalismos periféricos⁵⁴⁵ (Aguilar y Humlebæk 2002: 148). Finalmente, el 6 de diciembre se convertiría en un día festivo en España (Real Decreto 2403/1985, de 27 de diciembre, aprobado por el gobierno socialista), pero no en la Fiesta Nacional, que pasó a ser el día 12 de octubre por iniciativa de la Unión de Centro Democrático, el partido gobernante por aquel entonces (Real Decreto 3217/1981, de 27 de noviembre). Como ha señalado Humlebæk, la UCD quería evitar a toda costa que la Constitución se concibiese como el inicio de un régimen totalmente nuevo⁵⁴⁶, lo que venía a insistir en la idea de que la Transición significó una reforma desde dentro y no una ruptura con respecto a la dictadura anterior. En ese sentido, “la Constitución era tan sólo la expresión de una identidad nacional previa” –no olvidemos la dicción del artículo 2º– “que tenía ya sus propias fiestas” (Humlebæk 2004: 192). Para justificar esta postura contraria a la “mitificación” de la Carta Magna, el gobierno de entonces alegó que la mejor manera de honrarla consistía en proceder a su aplicación efectiva.

⁵⁴⁵ A juicio de Monedero, “los resultados concretos del golpe del 23-F en la política española son todos coincidentes con los presupuestos de la derecha: entrada de España en la OTAN (conseguida en 1982); nuevo ímpetu centralista que ayudó a la aprobación (...) de unos pactos autonómicos que frenaban el desarrollo autonómico (la Ley Orgánica de Armonización del Proceso Autonómico, que después enmendaría el Tribunal Constitucional anulando 14 de sus 38 artículos); la aprobación de un costoso programa especial de modernización del ejército (...); o la aprobación del Acuerdo Nacional de Empleo (primer acuerdo firmado por las dos centrales sindicales más representativas con la patronal). También se detuvieron las exhumaciones de fosas de los asesinados por la dictadura, produciéndose un freno a los procesos de recuperación de la memoria republicana (...). En no menor medida, el rey saldría del 23-F con la credibilidad que le faltaba, ayudado por unos medios de comunicación que iban a construir la imagen mítica del rey como el que detuvo el golpe –algo cierto en la medida en que los capitanes generales hubieran obedecido su orden en contrario, pero que obviaba la segunda parte: un golpe que él alentó y permitió–. La falta de legitimidad de origen del rey sería reconstruida gracias a la llamada *legitimidad de ejercicio*” (2013a: 158).

⁵⁴⁶ Vernet i Llobet señala que los grupos parlamentarios que sí se mostraron a favor del 6 de diciembre tampoco esgrimieron como razón que se trataba de la “fecha fundacional de una España nueva (...), de un Estado compartido y democrático”. En ese sentido, “soslayar el carácter fundacional es olvidar un aspecto esencial del concepto de fiesta nacional, cuando a una fecha se le quiere dotar de una solemnidad especial” (2003: 141).

Con la subida al poder del Partido Socialista, y contra lo que en principio pudiera pensarse, tampoco el 6 de diciembre se convirtió en la Fiesta Nacional⁵⁴⁷. Las razones de su cambio de postura no están claras⁵⁴⁸, pero lo cierto es que, aparte de instaurar la recepción oficial en el Congreso el día 6 de diciembre de 1982, los esfuerzos del PSOE se centraron en promocionar el Día de la Hispanidad. La Ley 18/1987, de 7 de octubre, estableció el 12 de octubre como Fiesta Nacional en España, alegándose en el trámite parlamentario que, a diferencia del día 6 de diciembre, el 12 de octubre contaba con una historia tras de sí. No importaba demasiado que esa historia estuviese cargada de vergüenza e ignominia, pues cuando un lustro después se conmemoró el quinto centenario del descubrimiento y conquista de América, se puso mucho énfasis en subrayar los lazos culturales que unían a ambos continentes. El imperialismo y la explotación –que aún hoy se mantienen a nivel comercial y financiero– fueron sustituidos por ideas fraternales que orbitaban en torno al encuentro entre dos mundos y dos culturas⁵⁴⁹.

⁵⁴⁷ Con respecto al tema de la recuperación de la memoria colectiva, Erice asegura que en la etapa de gobierno socialista la memoria democrática experimentó un retroceso, acompañado de una “posición más timorata de las autoridades que algunos han achacado, como hipótesis, a los efectos deletéreos del 23-F” (2007: 358): el denominado “síndrome del 23-F” (2006: 26). Más aún, el PSOE “no se salió del guión” ya trazado: “la guerra como tragedia colectiva, la implícita equidistancia” –deducida de la condena al franquismo sin la reivindicación de la grandeza de la república– “y la no utilización política del pasado inmediato” (2007: 358).

⁵⁴⁸ A este respecto, Humlebæk sugiere que “el triunfo electoral de los socialistas inclinó el equilibrio en favor de la tendencia *historicista* del partido” (2004: 201). Y cita a continuación el testimonio de J.J. Laborda recogido en dos entrevistas que le realizó personalmente: “Felipe González, entre otros, trató conscientemente de integrar la idea *historicista* de España de la derecha con la idea de la nación española de los propios socialistas. Esto incluía una versión modernizada del discurso sobre la *Hispanidad*, que implicaba una visión de la historia como la reflejada por el portavoz del partido”, V. Zapatero Gómez, en el debate parlamentario sobre la Ley 18/1987 (2004: 201). Las palabras del socialista fueron: “la fecha del 12 de octubre no solamente da la medida de la significación histórica de España, sino la importancia que adquiere para nosotros el 500 aniversario de un encuentro y de un descubrimiento que marcó la historia de la civilización universal” (Zapatero Gómez, Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 61, de 17 de septiembre de 1987, p. 3618). No obstante, si tenemos en cuenta la postura del PSOE durante los debates constituyentes, parece evidente que la “tendencia historicista” ya se había instalado en el partido en 1978. El modelo de la nación de naciones defendido por los armonicistas –UCD, PSOE, PCE, Minoría Catalana– es historicista, puesto que defiende la existencia de una única nación soberana articulada en torno a un pasado común y con vocación de proseguir unida en el futuro (unidad de destino). Incluso Alianza Popular, el partido conservador que votó en contra del artículo 2º, compartía este modelo nacional, explicándose su rechazo al texto por la inclusión del término “nacionalidades” en el mismo. Aunque fuera cierto que “la intentona golpista del 23-F había convencido al PSOE de la necesidad de encontrar una fiesta basada en un amplio consenso” (Humlebæk 2004: 201) y, por ello, se viese obligado a claudicar con respecto al 6 de diciembre, en cualquier caso el cambio no le supuso una renuncia ideológica profunda.

⁵⁴⁹ Según señalan Aguilar y Humlebæk, la celebración en América Latina fue mucho más problemática (2002: 139-140): el olvido de los agravios resulta bastante más complicado para los perjudicados que para los que cometieron la ofensa, como parece lógico suponer.

Con la llegada al poder del Partido Popular en 1996, los grupos de la oposición comenzaron a acordarse de la memoria histórica reciente, tendencia que se acrecentó todavía más durante la segunda legislatura en la que el PP contó con mayoría absoluta⁵⁵⁰. Debido a las evidentes conexiones entre el partido en el gobierno y la dictadura –sin ir más lejos, Fraga Iribarne, su fundador, había sido ministro franquista–, se intentó conseguir una declaración parlamentaria de condena al franquismo, así como reparación y reconocimiento para sus víctimas, pero el PP se negó a ello en numerosas ocasiones, consintiendo finalmente en fecha tan significativa como el 20 de noviembre de 2002. Las palabras del portavoz popular en la Comisión Constitucional del Congreso fueron: “nadie puede sentirse legitimado para utilizar la violencia para imponer sus convicciones políticas⁵⁵¹ (...). Se reafirma el reconocimiento moral, y también cuando nos referimos a estos asuntos, de carácter económico, de todos los hombres y mujeres que fueron víctimas de la Guerra Civil española y de los que sufrieron la represión en el régimen autoritario, en la dictadura franquista posterior” (Atencia Robledo, Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 625, 2002, p. 20516). Ahora bien, ello se hace a condición de que se saquen definitivamente del debate político estos asuntos y poniendo especial cuidado en no reabrir viejas heridas y rencores (p. 20517).

En el año 2007, ya con el PSOE de Rodríguez Zapatero en el gobierno, se aprobó la Ley de Memoria Histórica (Ley 52/2007, de 26 de diciembre) que reconocía y ampliaba derechos a los represaliados de la guerra civil y la dictadura. Uno de los aspectos más controvertidos de la misma ha sido la posibilidad que ofrece a los

⁵⁵⁰ Algunos autores han denunciado el uso partidista que, particularmente el PSOE, ha hecho de la política de recuperación de la memoria y que explicaría por qué esta formación no comenzó a reivindicarla hasta que el Partido Popular llegó a la Moncloa. No obstante, Erice pone en cuestión tales acusaciones y resalta el protagonismo de la sociedad civil en los actuales movimientos de recuperación de la memoria (2007: 363). Igualmente rebate otras explicaciones que se han ofrecido al cambio de sensibilidad que ha conducido a amplios sectores sociales a destruir el mito de la Transición modélica. Ni el cambio generacional –los nietos buscando hacer justicia a sus familiares muertos y represaliados por la dictadura– ni la moda internacional de “*revival* de memorias colectivas traumáticas” (2007: 363) resultan convincentes para este historiador, quien opta más bien por un razonamiento que hace descansar en el desencanto frente a la Transición y sus efectos la clave del fenómeno: parafraseando a la Asociación de Familiares y Amigos de los Represaliados de la Segunda República, “el malestar de sectores que se consideran derrotados por una Transición incapaz de haber construido *una Memoria acorde con los valores democráticos de la defensa de la Libertad*, hurtando una parte de nuestra historia, de nuestra identidad” (Erice 2006: 28-29), “que debería incluir (...) el *orgullo de la gesta democrática de sus padres, tíos y abuelos que tan cara les costó*” (2007: 364), representa un buen punto de partida para entender los actuales movimientos contestatarios.

⁵⁵¹ La Proposición no de Ley que finalmente se aprobó por unanimidad añadía: “(...) y establecer regímenes totalitarios contrarios a la libertad y a la dignidad de todos los ciudadanos, lo que merece la condena y repulsa de nuestra sociedad democrática” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 625, de 20 de noviembre de 2002, p. 20511).

familiares de víctimas del franquismo de que averigüen el lugar en que se hallan los cadáveres de sus ascendientes y los exhumen, todo ello con la colaboración de las administraciones públicas (artículos 11-14). El 16 de octubre de 2008 el juez Baltasar Garzón se declaró competente para investigar la identidad de 130.000 desaparecidos durante la dictadura al considerar que se trataba de delitos “de detención ilegal, sin dar razón del paradero, en el contexto de crímenes contra la humanidad” (Auto del Juzgado Central de Instrucción nº 5 de la Audiencia Nacional de 16 de octubre de 2008). La Fiscalía de la Audiencia Nacional apeló la decisión de Garzón, quien se inhibió un mes después a favor de los juzgados de instrucción del lugar de ubicación de las fosas (Auto del Juzgado Central de Instrucción nº 5 de la Audiencia Nacional de 18 de noviembre de 2008). Si el asunto se hubiera detenido aquí, hablaríamos de un conflicto de competencias entre tribunales, algo que se produce con habitualidad en el ámbito judicial. No obstante, y prueba de que la memoria histórica es un asunto que está muy lejos de resultar pacífico, el fiscal general de la Audiencia Nacional acusó al exmagistrado de abrir una causa general contra el franquismo, ignorando la Ley de Amnistía (Ley 46/1977, de 15 de octubre) –que, a juicio de Rupert Colville, portavoz de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de Naciones Unidas, debería ser abolida por contravenir las normas internacionales en materia de derechos humanos– en el recurso planteado contra su declaración de competencia para conocer. En mayo de 2009 se interpusieron tres querellas criminales ante el Tribunal Supremo firmadas por el Sindicato de Funcionarios Públicos “Manos Limpias”, la Asociación Civil “Libertad e Identidad” y Falange Española de las JONS en las que se acusaba a Garzón de prevaricación. El juez instructor las desestimó por defectos formales, concediéndoles un nuevo plazo de presentación. Finalmente, el Tribunal Supremo absolvió a Garzón de los cargos que se le imputaban (STS 101/2012, de 27 de febrero).

Se podría decir que un país donde el intento de esclarecer los crímenes cometidos durante la dictadura levante tantos recelos no goza de un grado de madurez democrática aceptable⁵⁵². Más aún, el Derecho internacional obliga a España a investigar las violaciones de derechos humanos cometidas durante el franquismo, procesando a los

⁵⁵² En un magnífico artículo de opinión sobre lo que han sido los procesos judiciales contra Garzón, Naranjo afirmaba: “si bien Baltasar Garzón fue declarado culpable por un crimen por el que merece ser condenado –las escuchas ilegales–, lo que esconden los procesos iniciados contra él es más bien otro ejemplo de cómo la *Transición ejemplar* a la democracia en el Estado español no ha sido tal (...) y cómo queda aún mucho por hacer hasta alcanzar aquel modelo que pretendemos ser para otros países en transición” (2012).

responsables que todavía se hallen con vida, sin que en ningún caso pueda alegarse la Ley de Amnistía o cualquier otra norma interna como excusa. No obstante, y según asegura Lacasta-Zabalza, “la identidad nacional española se asienta sobre un vacío histórico y memorístico enorme”, habiendo desaparecido de la “memoria social” y no tanto de la “historiografía especializada” (1999: 35) el periodo correspondiente a la dictadura franquista. Y lo que ha quedado de la II República y de la guerra civil se halla mediatizado por la interpretación oficial franquista, cuyo influjo se deja sentir en nuestros días⁵⁵³. Síntomas de lo dicho se pueden apreciar en las suspicacias que la idea republicana despierta en la mayoría de la población, que la identifica automáticamente con el desgobierno, el caos y el radicalismo sin control; de ahí que tampoco se haya querido buscar la continuidad del régimen democrático actual con el igualmente democrático gobierno interrumpido de manera golpista en 1936. Otro indicio sería la mitificación de la Transición, entendida como un ejemplo de renunciaciones recíprocas en aras de la reconciliación nacional, cuando lo cierto es que no todos renunciaron en la misma medida; expresado en términos dicotómicos, la izquierda resultó la gran perdedora⁵⁵⁴, mientras que los perjuicios que sufrió la derecha fueron a menudo meramente formales⁵⁵⁵ –por ejemplo, en lo que se refiere a la estructuración territorial

⁵⁵³ En este sentido, Aguilar y Humlebæk aseguran que se registran muchas más continuidades con la época franquista que con la republicana o con cualquier otra anterior (2002: 152).

⁵⁵⁴ En palabras de Erice, “tal vez la correlación de fuerzas de entonces impidiera otra salida, pero la izquierda no debería calificar como modélico un proceso que ha llevado a una democracia de baja calidad, con déficits notables que afectan al blindaje frente a las críticas del Jefe del Estado, la desigualdad de condiciones electorales, la escasa pluralidad de los medios de comunicación, la precariedad de la cultura democrática o el silencio sobre el pasado” (2007: 357). Más tajante se muestra Morán, quien califica el proceso como una “derrota de todo aquello que era para muchos antifranquistas objetivos ineludibles del futuro: la libertad sin oligarquías que la limiten, la transformación social y la política como actividad abierta de la ciudadanía. Eso que no debe interpretarse de otra manera que como el patrimonio de la izquierda dilapidado” (1991: 31). Y es que, según apunta Navarro, “el primer objetivo de las izquierdas fue que se permitiera su existencia, aún cuando ello fuera en situación de desventaja, como así fue” (2013b). De este modo, puede decirse que “la Transición significó una apertura del Estado, heredado de la dictadura, altamente desequilibrado, permitiendo la entrada de las izquierdas y otras fuerzas democráticas en su seno, pero dentro de un contexto en el que las fuerzas conservadoras tenían una influencia desmesurada en los aparatos del Estado (...) y en el que los grupos fácticos, como la banca y la gran patronal, continuaron teniendo un enorme dominio en la vida política del país” (2013b).

⁵⁵⁵ Prueba de que la derecha ha salido bien parada del proceso de transición a la democracia es su dominio posterior, tanto fáctico como propagandístico. En este último aspecto, y como reconocía Navarro, se ha producido una “tergiversación de lo que fue la *II República* [el período más modernizador de la historia de España de la primera mitad del siglo XX (...)], *el golpe militar de 1936* (el más sangriento que hubo en Europa en aquel siglo), *la dictadura fascista* que impuso (una de las más represivas que haya existido en la Europa Occidental durante el siglo XX), y la *transición española de la dictadura a la democracia* que perpetuó elementos importantes del régimen anterior” (2006: 11).

del Estado⁵⁵⁶. Un elemento más de la influencia que la dictadura ha ejercido sobre el sistema democrático actual, directamente relacionado con la asimetría de las renuncias de unos y otros, consiste en la creencia de que la mejor manera para afrontar juntos el futuro⁵⁵⁷ es olvidar el pasado y perdonar⁵⁵⁸, ya que se cometieron desmanes y atrocidades en ambos bandos⁵⁵⁹. Aunque concediésemos que los abusos perpetrados por

⁵⁵⁶ Capella apunta dos razones por las que la Constitución de 1978 debiera despertar cierta insatisfacción a cualquiera con un poco de “sensibilidad histórico-política”, ya que ambas supusieron la “mutilación de la soberanía popular” (2003a: 9). La primera consiste en que nuestra norma suprema “convirtió en intangibles, conservándolos, algunos elementos no menores del orden institucional procedentes de la dictadura franquista” (2003a: 9). La segunda reside en el modo en que los Estados Unidos planificaron el cambio de régimen desde mucho antes de la muerte de Franco y con su consentimiento. Y es que, como relata Garcés, un despacho del agregado naval norteamericano de 8 de diciembre de 1944 diseñaba ya el marco en que se desarrollaría la Transición política española: establecimiento de una monarquía constitucional con un acuerdo previo entre los partidos de la derecha moderada y los de izquierda, excluidos los comunistas. La desclasificación de este documento tuvo lugar el 8 de octubre de 1976, dos meses antes de que el gobierno de Suárez iniciara sus conversaciones con personajes de la oposición para proponerles el “pacto constitucional” (2000: 43-44, 479-480). Con todos estos datos, quizá las duras aseveraciones de Bustillo acerca del proceso de transición en España no nos parezcan muy desatinadas: [la Transición] “no fue sino una partida de póquer en la que quienes habían transitado con comodidad por la dictadura se guardaban todos los ases de la partida, lo que explica cómo acabó la misma. Ni se resolvió la realidad plurinacional del Estado, ni se colocó a la iglesia católica en su lugar, ni se depuraron las responsabilidades políticas contraídas por los franquistas, ni se rehabilitó a los perdedores de la guerra, ni se avanzó en un modelo social más justo” (2006). Es por ello que Navarro habla de una “transición inmodélica” que dio a luz a una “democracia incompleta” (2004), como muestran “el enjuiciamiento por parte del Tribunal Supremo del único juez –Baltasar Garzón– que se ha atrevido a intentar llevar a los tribunales a los asesinos y responsables” de los crímenes de la dictadura y el “dictamen del Tribunal Constitucional que ha eliminado del *Estatut* elementos claves que habían sido aprobados por el *Parlament*, por las Cortes españolas y refrendados por el pueblo catalán en un referéndum” (2010).

⁵⁵⁷ Habermas observa que existe una íntima conexión entre el enfrentamiento con el pasado –y su aclaración– y el modo en que se afrontan las cuestiones políticas de la actualidad. Y ello debido a que “el autoentendimiento no puede referirse *in abstracto* a valores, sino que guarda siempre una relación hermenéutica con el entendimiento acerca de desafíos actuales. Ambas cosas se corrigen mutuamente. Las enseñanzas que extraemos de nuestras experiencias con dos dictaduras, las tradiciones que nos apropiamos y las tradiciones que revisamos tienen hoy importancia, por ejemplo, para cuestiones tales como la de regular nuestra convivencia con las minorías, la de cómo articular una política de inmigración, la de a qué Europa aspiramos, la de cómo definir nuestros intereses frente a la Europa Central y a la Europa del Este, y la de cómo definir el papel de la ONU y, en su marco, la de qué tareas asignar al ejército federal. Estas opciones también arrojan, a su vez, nueva luz sobre el pasado; tienen influencia sobre la decisión acerca de si emprendemos a conciencia y a fondo un proceso de enfrentamiento con ese pasado, con los resultados que fueren, o si negamos de antemano todo sentido a ese proceso, pudiéndonos así sacudir finalmente esa nuestra (como se ha repetido una y otra vez) *mentalidad de derrotados* y esa nuestra *metafísica de la culpa*” (1997b: 82-83).

⁵⁵⁸ No es nuestra intención entrar en discusiones psicológicas o, incluso, teológicas acerca de la etología del perdón. Baste decir que perdonar no supone olvidar, puesto que carece de sentido –y mérito– disculpar aquello que ni siquiera ocurrió –o de lo que no tenemos conciencia–. Consideramos sumamente ilustrativas las palabras de Lacasta-Zabalza al respecto: “se perdona lo que nos causaron, pero a partir del reconocimiento de lo que nos hicieron; porque si no, la vía elegida no puede ser más cínica y kafkiana: corramos un tupido (o estúpido) velo sobre aquello que nunca pasó porque nos han prohibido que lo recordemos” (1998: 337).

⁵⁵⁹ Resultan bastante reveladoras las siguientes palabras de Pérez-Díaz: “en la guerra-como-tragedia la responsabilidad y la culpa son menores y deben ser repartidas por ambos bandos” (1996: 28-29). De ahí que se privilegie una visión de la historia oportunista basada en la desmemoria selectiva: “si la *culpa* es de la guerra”, decía Lacasta-Zabalza, “desaparece todo lo sucedido entre el 1 de abril de 1939 y,

los republicanos y los nacionales durante la guerra civil fueron equivalentes⁵⁶⁰ –si bien también este punto merecería una investigación histórica seria–, no pueden perderse de vista dos cuestiones que inclinan la balanza de la culpa hacia el lado franquista: la primera es que la guerra se originó como consecuencia de una insurrección militar frente a un sistema de gobierno democrático –la república–⁵⁶¹; la segunda consiste en que el régimen franquista cometió crímenes terribles que, a la luz de las normas del Derecho internacional, deben ser perseguidos. Y no lo han sido. En los últimos tiempos, a raíz del caso Garzón, se han alzado algunas voces para decir que no es posible investigar judicialmente los delitos de la dictadura porque los mismos se hallan amparados por la Ley de Amnistía. No obstante, discrepamos de esa interpretación, ya que si una ley de amnistía tiene algún sentido, ése es el de exonerar de cualquier cargo a los prisioneros políticos del franquismo, no debiendo ser utilizada –como se hizo– al modo de una “ley de punto final” para que los responsables de la dictadura queden impunes. A este respecto, resultan verdaderamente clarificadoras las palabras de Sartorius, miembro por el Partido Comunista de la Comisión Parlamentaria encargada de la redacción de la Ley de Amnistía española: “nadie planteó que la amnistía se ampliara a los delitos cometidos bajo el paraguas y en defensa de la dictadura. En primer lugar, porque Alianza Popular, su legítima heredera, no quiso intervenir en la Comisión Parlamentaria, a pesar de ser reiteradamente invitada a asistir, declinando la

siendo generosos, noviembre de 1975” (1999: 38). En su opinión, al hablar de responsabilidad no cabe esgrimir como eximente aquello de que “*todos estábamos bajo el franquismo*, parejo al alemán *estar en el nazismo*; porque no es lo mismo *estar* en un campo de concentración que ocupando una cátedra universitaria, presidir un Consejo de Guerra que sufrir su sentencia de muerte, mandar la policía política que ir a la cárcel por las ideas de uno y la libertad de los demás” (1999: 39).

⁵⁶⁰ Monedero advierte que la equidistancia entre los bandos no fue más que una estrategia de reinención de la guerra para evitar hallar en ella culpables: “si, como reza el acertijo, la mejor forma de esconder un elefante en la Gran Vía es llenando la Gran Vía de elefantes, para que no hubiera culpables de la guerra era necesario que todos fueran culpables. Se sentaban las bases para entender la guerra civil como el resultado de un enfrentamiento *fratricida* entre los españoles, un pueblo que aún no había aprendido a convivir pacíficamente. El relato era amable para los hijos de los vencedores, que ganaban en moralidad respecto de sus padres, pero seguía siendo inmoral para la consciencia de los vencidos, culpables solamente de haber intentado defender la legalidad vigente en 1936” (2013a: 169).

⁵⁶¹ En este sentido, afirma Navarro que durante la Guerra Civil española hubo “una causa justa –la defensa de la democracia– y una causa injusta –el golpe militar fascista–” (2008). Las atrocidades cometidas por los republicanos, aunque merecen ser denunciadas, no convierten en injusta su causa, por lo que “no es cierto, como defienden las derechas, que hubiera una equidistancia moral en los mal llamados bandos de la Guerra Civil” (2008). Y establece un símil con la II Guerra Mundial: “negar que las fuerzas aliadas que vencieron al nazismo (...) luchaban en una causa justa contra una causa injusta –el nazismo– es negar la existencia de una estructura valorativa universal basada en el respeto a unos derechos humanos” (2008), es decir, implica incurrir en el relativismo más absoluto. “Ni que decir tiene que hubo malos entre los buenos y hubo buenos entre los malos”, por utilizar un lenguaje maniqueo tan caro al cine de Hollywood, “pero hubo claramente un bando justo y otro injusto, y la gran mayoría de la población se benefició de que vencieran los justos” (2008).

defensa de cualquier derecho en la misma. En segundo lugar, porque los franquistas vencedores en la Guerra Civil y en la posguerra no creían que fuera necesario que les amnistiara por las tropelías que habían cometido, que no sólo no se persiguieron sino que se avalaron con total impunidad, estimando que estaban suficientemente protegidos por las leyes de la dictadura” (2010). Si la igualdad consiste en tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales, debe concluirse que la aplicación de la Ley de Amnistía consagró una discriminación ilegítima sobre la que se ha apoyado la narración histórica de los acontecimientos más vergonzosos y trágicos de nuestro siglo XX: los que perdieron la guerra en defensa del régimen democrático republicano sufrieron además la represión franquista posterior –cárcel, exilio, torturas, brutalidad policial, miedo, silencio, censura, desaparición forzosa, pena de muerte, etcétera– y, terminada ésta, se les exigió que lo olvidaran todo y convivieran fraternalmente con los responsables de su sufrimiento. En último término, el Derecho interno no puede ser esgrimido como excusa para incumplir las obligaciones internacionales en materia de derechos humanos, por lo que la Ley de Amnistía, aún en el supuesto de que se hubiese elaborado con el fin de amparar los crímenes de la dictadura, no exime a España de su deber de investigarlos y, en su caso, castigar a los responsables que aún se hallen con vida.

Por tanto, una primera diferencia entre el patriotismo constitucional alemán e hispano reside en la actitud frente a la propia historia –infame en ambos casos–. En Alemania, hubo que esperar a la “generación de los hijos” para que los ejercicios de memoria histórica y arrepentimiento colectivo se iniciasen, pero los debates públicos sobre la implicación del pueblo alemán en el Holocausto, así como los actos de homenaje a las víctimas, se han sucedido con mayor o menor intensidad desde los años setenta. En España, por el contrario, la memoria no ha sido recuperada y mucho menos se ha procedido a diseccionar críticamente la tradición buscando un seguimiento selectivo de la misma. No habiendo roto muchas de las continuidades con el régimen dictatorial anterior, resulta inexacto proclamar la “superación duradera del fascismo” (Habermas 1989b: 115-116) –en la que Habermas cifraba el orgullo de ser alemán– en nuestro país.

9.3.1.2 El ámbito del patriotismo constitucional

Una segunda diferencia entre el patriotismo constitucional alemán e hispano apunta a la percepción que los ciudadanos de uno y otro Estado mantienen con respecto a la denominada cuestión nacional. Y es que, según ha señalado C. Ruiz Miguel, “el significado de la expresión *patriotismo constitucional* no sólo depende de lo que se entienda por *patriotismo* y *Constitución*, sino también de cómo se comprenda la *nación*, pues es esta idea la que permite engarzar el *patriotismo* con la *Constitución*” (2004: 81). Pues bien, en Alemania “el ámbito territorial de la patria a la que se refería el patriotismo” –el *nosotros*– no se debatía, sino que lo que suscitaba controversia era el contenido “que ese patriotismo ya existente y con una larga historia antidemocrática debía aceptar” (Núñez Seixas 2004: 73). Tanto Sternberger como Habermas se dirigían al auditorio de la República Federal alemana, aunque teniendo siempre presente que los ciudadanos de la República Democrática compartían la misma nacionalidad y, por consiguiente, se les esperaba con los brazos abiertos en caso de que quisiesen integrarse en el futuro: entre los alemanes de un lado y otro del telón de acero existían los lazos de solidaridad que sólo se dan entre conciudadanos –Sternberger (2001: 109), Habermas (1996a: 224)–. En este sentido, la patria alemana se encontraba perfectamente delimitada, respondiendo su división a una imposición ajena a la voluntad del pueblo alemán.

En España, muy al contrario, la cuestión nacional representa uno de los problemas políticos que más discrepancias suscita y que nos ha acompañado desde antiguo. Lejos de responder al modelo ideal del Estado-nación, en el seno del Estado español conviven naciones diversas, por lo que la unidad nacional no es un asunto que concite el consenso unánime de la población. Y ello a pesar de la Constitución, cuyo artículo 2º hace descansar el fundamento de la misma en la unidad de la nación española. Se podría decir que en España no existe una *conciencia nacional* común que opere como sustrato de la *mentalidad republicana*; en consecuencia, y según advirtiera X. Bastida, “mientras que en Alemania la unidad nacional era uno de los presupuestos de legitimación de toda acción política, en España era, y es, un impedimento de esa legitimación” (2002b: 225).

Por otra parte, el hecho de que toda la argumentación patriótico-constitucional orbitase en torno a qué se entendía por “la *patria* que es sujeto y demos de la Constitución” (Núñez Seixas 2004: 73) condujo al olvido del otro término del binomio:

la Constitución. Ello, como se verá más adelante, desnaturalizó completamente el sentido del patriotismo constitucional hispano puesto que, por un lado, como no se hizo énfasis en los valores cívicos que encarna la Constitución, resultó que el patriotismo constitucional no se diferencia en nada del patriotismo tradicional; por otro lado, si existen varias patrias, los mismos valores cívicos y constitucionales podrían proyectarse sobre ellas, razón por la que se incide en la importancia de atenerse al texto literal de la Constitución vigente que consagra la unidad y unicidad de la nación española: sólo una nación merece tal nombre y el resto, carentes de soberanía, quedan relegadas a la categoría de comunidades culturales, también llamadas nacionalidades⁵⁶².

9.3.1.3 *Fundamentalismo constitucional*

El significado asignado al término Constitución difiere igualmente en España y Alemania. Habermas definió el patriotismo constitucional como la disponibilidad a identificarse con el orden político y los principios universalistas del Estado de Derecho y la democracia (1989a: 94; 1989b: 116). Concretamente, precisa que ese universalismo moral significa “que se relativiza la propia forma de existencia atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida, que se reconocen iguales derechos a los otros, a los extraños, con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellos nos resulta difícil de entender, que uno no se empeña en la universalización de la propia identidad, que uno no excluye y condena todo cuanto se desvíe de ella, que los ámbitos de tolerancia tienen que hacerse infinitamente mayores de lo que son hoy” (1989b: 117). La Constitución es, por tanto, el núcleo de libertades y derechos básicos reconocidos en un Estado constitucional democrático, pero no el texto normativo vigente en cada país concreto⁵⁶³. Sternberger lo expresaba del siguiente modo: “al hablar de Constitución no me refiero al documento jurídico como tal, por ejemplo la Ley Fundamental de Bonn, con sus 161 artículos, a la que habría de ofrecerse una adhesión patriótica (...). Más bien podría ese *orden fundamental democrático y libre* despertar y esperar una adhesión

⁵⁶² Así, por ejemplo, decía Leguina a propósito de la convocatoria de un referéndum autodeterminista en Catalunya: “lo que se ha vuelto urgente para quienes no somos nacionalistas es apelar con vigor a un *patriotismo constitucional* y activo, derivado de la tradición liberal y democrática. No se trata de enfrentar un nacionalismo (el español) con otro (el catalán), sino de dejar las cosas claras: que España es una nación –la única en este territorio, eso nos dice la Constitución–” (2012).

⁵⁶³ “La Constitución”, dirá Velasco (2003: 147), “consagra un espacio político de libertad en el que, abandonando la condición de súbditos, los hombres se tornan en ciudadanos y protagonistas de la gestión y custodia de los asuntos públicos”.

y lealtad semejante” (2001: 100). Los vínculos patrióticos que unen a los miembros de una sociedad plural “son primordialmente los principios y procedimientos abstractos de un orden republicano *artificial*, es decir, generado en el medio del derecho. Estos procedimientos abstractos sólo pueden echar raíces en las motivaciones de los ciudadanos, después de que la población haya hecho buenas experiencias con sus instituciones democráticas y se haya *acostumbrado* a esa situación de libertad política” (Habermas 1997b: 72). Por consiguiente, y acudiendo a los dos componentes de la idea nacional habermasiana, se podría decir, junto con X. Bastida, que “la constitución se concibe como el refugio de la mentalidad republicana que asegura que los motivos de cohesión surgidos en principio de la conciencia nacional se depuren mediante un crisol universalista” (2002b: 232-233).

Contrariamente, en España la exégesis del patriotismo constitucional condujo a una mitificación excesiva de la Constitución, al convertirse el texto literal aprobado en 1978 en el objeto de la adhesión patriótica de los ciudadanos. Según ha señalado Velasco, el uso del patriotismo constitucional en nuestro país puede ser calificado de “interesado y bastante torticero”, al emplearse la Constitución como un “arma arrojada con la que agredir a todo aquel que se separe un ápice de la ortodoxia política: tanto a quienes se atreven a proponer su reforma o a poner en solfa alguna parte de su articulado como a quienes simplemente la acatan sin mostrar entusiasmo por ella” (2002: 38). Si decíamos que todo nuevo régimen debe crear mitos fundacionales que le otorguen legitimidad y conciten la adhesión de los ciudadanos en torno a sus instituciones –lo que se traduce en estabilidad política–, el sistema democrático procedió a mitificar la Constitución de 1978. Así se generó una especie de “magia constitucional”, por utilizar la expresión de Herrero de Miñón, en virtud de la cual “la política parece pretender justificarse como ejecución de la Constitución, puesto que en el texto vigente se buscan los parámetros de toda iniciativa legislativa y aun gubernamental, a la vez que, en su nombre, se procura descalificar cualquier posición adversa” (Herrero de Miñón 2002: 250). Y es que la Constitución no recibe en España un tratamiento acorde a su condición normativa, sino que ha sido elevada a una instancia semi-divina –sustentada ideológicamente en las llamadas teorías neoconstitucionales⁵⁶⁴– que la convierte en una especie de mesías esperado y finalmente

⁵⁶⁴ La relación entre el patriotismo constitucional hispano y las doctrinas neoconstitucionalistas ha sido señalada por X. Bastida. En su opinión, y como ya ocurriera con el patriotismo constitucional, también aquí se efectuó una interpretación interesada de la teoría original, particularmente la de

alumbrado tras la *modélica Transición* que siguió a la dictadura franquista. La Constitución opera en nuestra sociedad como una creencia –en el sentido orteguiano– y no como una idea; así, no cuestionamos su racionalidad, no dudamos de su verdad, puesto que el alejamiento individual de la senda marcada por la creencia acarrea una sanción social más o menos explicitada. Ejemplifiquemos: la inconstitucionalidad no consiste únicamente en una ilegalidad específica, sino que implica adicionalmente cierta inmoralidad del acto de que se trate. Ser tachado de inconstitucional equivale a una inhabilitación absoluta para el debate –véase lo ocurrido con el Plan Ibarretxe o el efecto creado por la Ley de Partidos⁵⁶⁵–, lo que ha sido aprovechado para expulsar de la arena política a los oponentes incómodos. Como resultado, el escenario político se ha fracturado en dos bloques: los constitucionalistas y los anticonstitucionalistas.

Esta instrumentalización partidista de la Carta Magna conduce a determinados autores a hablar, no de patriotismo, sino de un “fundamentalismo de la Constitución” (Velasco 2002: 38). De ahí que se exija, no sólo lealtad, sino también culto a la norma suprema, cual si de un texto sagrado se tratase. Las rotundas negativas a la reforma constitucional de los partidos mayoritarios⁵⁶⁶ (Piqué y San Gil 2002: § 9), así como los intentos teóricos de justificar la inmutabilidad de la misma –mediante la deducción de

Zagrebel'sky (1995). Si el neoconstitucionalismo se caracteriza por dos notas –“la existencia de un conjunto de valores recogidos en la Constitución que deben garantizar el pluralismo y sobre los que debe existir una convergencia social” y “la indisponibilidad que ese conjunto de valores tiene para el legislador” (X. Bastida 2002b: 235)–, numerosos autores en España proceden a distorsionar la primera y a extremar la segunda –cita como ejemplo a Ruipérez (1995)–. Y es que mientras Zagrebelsky ponía el acento, al estilo habermasiano, en la defensa de los valores y principios que caracterizan a una sociedad pluralista, en la que coexisten bajo una misma Constitución opciones de contenido diverso, la Constitución española –concretamente el artículo 2º, quintaesencia del patriotismo constitucional según Laborda (1992: 6)– “cierra en lo absoluto todos los cauces de discusión y consagra la *ratio* nacional de una de las partes en liza” (X. Bastida 2002b: 236), lo que dinamita la convivencia pacífica en una sociedad dividida –objetivo básico del patriotismo constitucional–.

⁵⁶⁵ Nos parecen sumamente pertinentes las siguientes observaciones de Monedero: con la Ley de Partidos “se dejaba fuera del juego partidista a Batasuna por su vinculación a ETA y, más en concreto, por su negativa a condenar la violencia. Nueve años más tarde, en 2011, un nuevo partido, Sortu, lógicamente heredero de la izquierda abertzale (es el ámbito que buscaba representar), volvía a recibir los ataques del *consenso*, pese a manifestar con absoluta claridad la condena de la violencia, en cualquiera de sus manifestaciones, que pudiera provenir de la banda terrorista. En nombre del *consenso*, lo que en 2003 sirvió para la ilegalización de la izquierda abertzale no servía después, al aceptar la renuncia a la violencia, para su aceptación política por parte del PSOE y del PP, dejando a los jueces una decisión que, en democracia, correspondería a la política y no a la judicatura. Un argumento particular –el mundo abertzale sigue *sintiendo* lo mismo– se convertía en un argumento jurídico –los estatutos de un partido valen para su ilegalización pero no para su legalización–” (2013a: 125).

⁵⁶⁶ En Alemania, en cambio, la Ley Fundamental de Bonn ha sido reformada en cincuenta y tres ocasiones, afectando directamente “a la relación entre el *Bund* y los *Länder*, y de manera especial a la distribución de poderes entre ambas instancias de gobierno,” treinta y nueve de dichas leyes de reforma constitucional (Albertí 2006: 10).

unas cláusulas de intangibilidad implícitas que protegerían el núcleo duro de la Constitución, a saber, la monarquía, la forma democrática, los derechos y libertades y la unidad nacional (Ruipérez 1995: 126-129)– se sitúan en esa línea integrista. Más aún, de esos contenidos esenciales de la Constitución, el patriotismo constitucional hispano busca reforzar la unidad de la nación española, sirviéndose de la institución monárquica –aunque no sólo– para ello, como símbolo de estabilidad y cohesión de la misma. Por el contrario, la democracia y los derechos fundamentales son relegados a un segundo plano en favor del objetivo unitario, lo que se opone diametralmente al sentido originario del patriotismo constitucional, particularmente el habermasiano.

Si la Constitución es entendida en un sentido instrumental, como una herramienta que hace posible la convivencia e integración políticas de la comunidad plural en la que se inserta –Velasco (2002: 38), Herrero de Miñón (2002: 279)–, es posible censurar la concepción de la Carta Magna que los adalides del patriotismo constitucional mantienen. A juicio de X. Bastida, en lugar de “considerar la constitución como punto de encuentro de la mentalidad republicana, se parte de ella para generar una conciencia nacional –españolista–” (2002b: 233). Los proyectos nacionales alternativos no únicamente han sido expurgados de la Carta Magna, sino que el bloqueo de la reforma constitucional los aboca a una perenne ilegalidad –o para-legalidad– en caso de que no renuncien a sus pretensiones políticas. La Constitución española no representa la “expresión y garantía (...) de un sujeto político activo que (...) interviene para reivindicar su protagonismo” (Ripalda 2004: 10). Ello se debe a dos razones principales. La primera consiste en el carácter pasivo e inmutable que quiere otorgarse al *demos* –sujeto constituyente/constituido–, reduciéndolo al que actuó en 1978 y que decidió de una vez y para siempre lo que debía ser el marco político-institucional español⁵⁶⁷. Esta actitud conculca un principio básico del liberalismo como es el de que los individuos pueden elegir aquella concepción de la vida buena que estimen más oportuna, pudiendo en cualquier momento cambiar de opinión, lo que les llevaría a adoptar un plan de vida alternativo (Kymlicka 1996a: 117). La segunda, por su parte, orbita en torno a la falta de protagonismo que ostenta el pueblo, particularmente en materia nacional. Como se verá en el apartado siguiente, ni se decidió en 1978 el modelo de estructuración territorial ni tampoco se ha hecho con posterioridad: en aquel momento, la exclusión de la voluntad

⁵⁶⁷ Ripalda, además, matiza que en el momento constituyente “*el pueblo* estuvo mucho más excluido de lo que se reconoce públicamente” (2004: 10).

popular en relación a este asunto se justificó sobre la base de la inestabilidad política reinante que obligaba a efectuar cesiones y renunciaciones para no inquietar a los sectores más conservadores del ejército⁵⁶⁸; sin embargo, el sistema democrático se ha consolidado tras más de treinta años⁵⁶⁹, por lo que el tabú que envuelve el debate autodeterminista requiere hoy una explicación diferente.

9.3.1.4 El papel asignado a la voluntad popular

Una cuarta diferencia entre el patriotismo constitucional hispano y su homólogo alemán reside en la importancia que conceden a la voluntad en el proceso de construcción nacional. Como ya fue explicado, el patriotismo constitucional de Sternberger y Habermas no implica el rechazo absoluto de la idea nacional, por más que ambos prefieran emplear una nomenclatura alternativa –identidad postnacional, patriotismo, lealtad a la Constitución– para eludir el lastre histórico que arrastraba el nacionalismo en Alemania. La mentalidad republicana debe reforzarse con el objetivo de evitar el predominio excesivo de la conciencia nacional, razón por la que los derechos de participación y comunicación política –que constituyen el núcleo de la ciudadanía– merecen gozar del mayor respeto y protección posibles (Habermas 1998: 626).

El valor de la autonomía política fue especialmente subrayado por Habermas con motivo de la unificación de las dos Alemanias. En 1989, recién caído el muro de Berlín, se preguntaba: “¿qué ha de cobrar primacía, la autodeterminación democrática de los ciudadanos de la República Democrática Alemana o la unificación de todos los alemanes en un Estado nacional?” (1996a: 227). Su respuesta es una clara apuesta por la mentalidad republicana, en detrimento de la conciencia nacional: debemos luchar por

⁵⁶⁸ Contrariamente al parecer de nuestros constituyentes, Habermas estima que la estabilidad de la república descansa en “las raíces que los principios de su Constitución echan en las convicciones y prácticas de sus ciudadanos. Y tal mentalidad sólo puede formarse en el contexto de una cultura política acostumbrada a la libertad y al debate; se produce por medio de la crítica y la discusión en las distintas escenas de un espacio público no sometido a tutela” (1997c: 171). El espacio público patrio no se caracteriza por permitir la libertad de opinión sobre cualquier asunto, existiendo cotos vedados: autodeterminación de las nacionalidades, monarquía, política antiterrorista, reforma constitucional, etcétera.

⁵⁶⁹ A este respecto, decía Monedero: “cómo es posible que un texto tan excelso [la Constitución española de 1978] genere, treinta años después, un pueblo tan intelectualmente débil que no deba revisar lo que hizo treinta años antes –precisamente sin ayuda de la Constitución– queda para el misterio” (2013a: 124).

una “democratización radical que deje la decisión a aquellos que han de correr con las consecuencias” (1996a: 227), lo que significa que “son los propios ciudadanos de la República Democrática los que han de decidir en elecciones libres si quieren pasar a formar parte de un futuro Estado alemán unitario” (1996a: 228)⁵⁷⁰. De este modo, y como señalaba X. Bastida, la voluntad se convierte en “la clave de bóveda del arco patriótico habermasiano” (2002b: 226) y ello incluye “la libertad de los ciudadanos que pertenecen a las nacionalidades reconocidas para decidir cuál será su adscripción nacional” (2002b: 229). En palabras de Habermas, “una identificación con los principios e instituciones de nuestra Constitución exige una agenda del proceso de reunificación en la que cobre primacía el derecho de los ciudadanos a la autodeterminación” (1996b: 306).

La instauración de un procedimiento democrático que haga posible la autodeterminación de los pueblos que lo deseen –solicitada por Habermas para la RDA (1996a: 228)– no se incluyó en el programa político del patriotismo constitucional importado a España. Aquí no “existe un consenso acerca de que ninguna de las (...) partes tiene derecho a forzar con sus votos a la otra” (Habermas 1996a: 228); muy al contrario, en las escasas ocasiones en que el debate autodeterminista se plantea, se

⁵⁷⁰ Cuestión distinta es que las recomendaciones de Habermas no fueran seguidas a la hora de proceder a la efectiva reunificación alemana, aspecto que igualaría las trayectorias históricas hispana y germana. Como el propio Habermas reconocería más tarde, “la entrada en la República Federal de Alemania de los Länder de la antigua República Democrática (...) no significó una refundación republicana. A la unificación no le precedió ningún tipo de debate sobre el autoentendimiento político, ningún debate sobre el papel de la República Federal ampliada ni tampoco acerca de qué podían esperar ambas partes legítimamente la una de la otra” (1997c: 172). Para Günther Grass el modo en que se condujo el proceso de unificación significó el desperdicio de una oportunidad histórica –la “de consumir el proceso de unificación estatal con la clara conciencia política de estar constituyendo una nación de ciudadanos”, según dijera Habermas (1996b: 308)–, donde se hizo primar la economía sobre la democracia (G. Grass, cit. en Köhler 1999b: 38): utilizando los conceptos habermasianos, diríamos que “una mentalidad articulada en términos de nacionalismo económico acabó avasallando a la conciencia republicana” (Habermas 1996b: 289). De este modo, “la historia alemana había vuelto a sus cauces, acabando con los tímidos intentos de una revolución democrática, dejando su destino político en manos externas” –como ya había ocurrido en 1919 y en 1945–. “La exaltación democrática acabó dejando el marco alemán y sus seducciones consumistas como limosna” (Köhler 1999a: 44). El propio Habermas ya había advertido de las consecuencias negativas que, no únicamente para la RDA, sino incluso para la RFA, se derivarían de un proceso de unificación forzado: “si en la cuestión de la autodeterminación no somos magnánimos, no sólo estamos discutiendo a los otros la fantasía y la capacidad para encontrar nuevas soluciones, sino que esa falta de magnanimidad se vuelve también contra nosotros” (1996a: 236). Al hacer balance diez años después de la caída del muro, Köhler lamentaba que los presagios habermasianos se hubiesen hecho realidad: “no sólo para los ciudadanos de la RDA, también para nosotros, occidentales, hubiera venido bien un debate público sobre nuestra constitución democrática, sobre las prácticas dudosas de nuestro servicio secreto, sobre nuevos elementos enriquecedores de la participación política, sobre nuevas instituciones de control ciudadano sobre el aparato burocrático estatal..., pero estábamos condenados al papel impotente del observador como nuestros nuevos ciudadanos. Los alemanes seguimos viviendo bajo condiciones políticas sobre las cuales jamás hemos debatido libre y públicamente” (1999b: 38).

esgrime el argumento de que en un supuesto referéndum vasco o catalán todo el pueblo español tendría derecho a participar. Ello, según nuestro parecer, dinamitaría el sentido de la consulta: en cuestiones nacionales, el principio de la mayoría no resulta aplicable, ya que lo que se halla en disputa consiste en cuál sea la unidad política apropiada dentro de la que vayan a operar el gobierno de la mayoría y otros procedimientos democráticos⁵⁷¹ (Schwarzmantel 1994: 28). Como ha reconocido J. Pastor, “la legitimación de un nuevo Estado y un nuevo sistema político necesita como requisito *predemocrático* la aceptación por el conjunto de la ciudadanía de pertenecer a un *demos* común en condiciones de igualdad, independientemente del *ethnos* al que pertenezcan. Si esto no se da y la condición de formar parte del *demos* aparece asociada a (...) unas relaciones de dominación o preeminencia de una etnia o nacionalidad sobre otras, ese Estado o ese sistema político habrán nacido con un déficit de legitimidad ante una parte de la población residente dentro de sus fronteras” (2003: 107-108).

Frente a quienes abrazan el patriotismo constitucional en España y lo presentan como alternativa frente a los nacionalismos clásicos se pueden esgrimir las siguientes objeciones. En primer lugar, y como se ha dicho, los adalides del patriotismo constitucional se autodenominan “no nacionalistas” o “constitucionalistas”; pero ello constituye una definición equívoca, puesto que su lealtad nacional se vuelca sobre España. En segundo lugar, para tratar de ocultar su nacionalismo se escudan en una teoría que presentan como postnacionalista –el patriotismo constitucional–, aunque en realidad sus patrocinadores mantengan una concepción nacionalista de tipo político o cívico. En tercer lugar, los rasgos de la argumentación subjetiva presentes en la doctrina habermasiana se eliminan para hacer compatible el patriotismo constitucional con la idea de nación consagrada en el artículo 2º, ya que la misma encarna el paradigma objetivo de construcción nacional.

Comenzando con el primer asunto, su explicación hay que buscarla en el desprecio que suscita la ideología nacional, tanto desde un punto de vista académico como desde una perspectiva moral. Filosóficamente, el nacionalismo, como decía

⁵⁷¹ A este respecto, estimamos sumamente pertinente la siguiente cita de Dahl: “podemos imaginar fácilmente a un lituano, por ejemplo, respondiendo a Gorbachov, «desde luego creo en el gobierno de la mayoría y estoy más que dispuesto a otorgarle mi consentimiento –pero la única mayoría que convendré en acatar es una mayoría de *mi* pueblo en *mi* país, no una mayoría del pueblo en tu imperio–»” (1991: 491). Y es que, según ha reconocido Héraud, cuando el Estado no es homogéneo desde un punto de vista nacional, “la ley de la mayoría (...) sirve para estabilizar el dominio ejercido por el grupo nacional mayoritario” (1985: 56).

Anderson, no ha contado nunca con grandes pensadores propios: ningún Hobbes, Tocqueville, Marx o Weber (1993: 22). La ausencia de estudios teóricos serios acerca del nacionalismo contrasta con el interés que la articulación territorial del Estado suscita en nuestro país y ello conduce a que, en muchas ocasiones, los medios de comunicación asuman la tarea de crear de la identidad nacional. Al *odium philosophicum* (MacCormick 1994: 70) que despierta el nacionalismo debe sumarse su miseria ética. En este sentido, resulta frecuente responsabilizar a la ideología nacional de crímenes atroces como la limpieza étnica yugoslava⁵⁷² o el genocidio del pueblo kurdo –*vide*, a modo ejemplificativo, Ferrajoli (1999: 22)–. Parafraseando el comienzo del *Manifiesto comunista*, ironizaba Moulines: “un fantasma recorre las cancillerías de Europa (...), los parlamentos, la prensa, las Universidades y la así llamada *opinión pública* en general (...): es el fantasma del nacionalismo” (2001: 25).

Por tanto, si el nacionalismo es filosóficamente inconsistente y moralmente despreciable resulta comprensible que los políticos y también los ciudadanos rechacen o traten de ocultar su adscripción nacionalista. En el caso español, se hacen llamar *constitucionalistas*, categoría que oponen a la de *nacionalistas* y que se reserva en exclusiva para los movimientos políticos de la periferia (Cataluña, Euskadi y Galicia, principalmente). En palabras de Billig, “los separatistas se encuentran en las regiones más distantes de los Estados; los extremistas acechan en los márgenes de la vida política en las democracias arraigadas, siendo habitualmente rechazados por los políticos sensatos del centro” (1995: 5). Y es que, el mismo Billig lo advirtió, las naciones-Estado son diariamente reproducidas sin que tal nacionalismo sea percibido y, en cualquier caso, su bandera no se interpreta como un símbolo amenazante o agresivo: es lo que se denomina “nacionalismo trivial” (*banal nationalism*). En cambio, las naciones sin Estado realizan exhibiciones nacionalistas conscientes y notorias tratando de

⁵⁷² Para el contexto yugoslavo, resultan sumamente aleccionadoras las siguientes observaciones de Taibo: “satanizar al «nacionalismo» haciéndolo responsable de todos los males es olvidar, al menos, dos cosas. En primer lugar, hay diferentes tipos de nacionalismo: no son comparables los comportamientos exhibidos por un nacionalismo agresivo –el que durante años ha dirigido Serbia–, por nacionalismos que han buscado la convivencia –el dominante entre los bosniacos– o por un nacionalismo que en el decenio de 1990 respondió al propósito de resistir frente a una visible agresión externa –el que se hizo notar entre los albaneses de Kosova–. En segundo lugar, no está de más recordar que en buena medida los conflictos yugoslavos remiten (...) al comportamiento de grupos humanos en el poder –primero el gobernante en Serbia, más adelante el imperante en Croacia– que se han servido del nacionalismo para preservar su condición de privilegio: en este marco, el nacionalismo más bien se ha antojado un instrumento que la causa de los problemas” (2001: 66).

alcanzar la condición estatal, la cual, si alguna vez es lograda, provocará automáticamente que sus banderas pasen igualmente a formar parte del paisaje.

Como los políticos españoles vuelcan su lealtad patriótica sobre la Constitución – de ahí el cuño constitucional–, debemos acudir a la misma para analizar la corrección de su proclamado anti-nacionalismo. Concretamente, el artículo 2º comienza diciendo que “la Constitución se fundamenta en la indisoluble unidad de la Nación española”, extremo que no puede llevarnos sino a concluir que la Constitución de 1978 es nacionalista, así como cualquiera que la tome de modelo. Por tanto, los autodenominados constitucionalistas son nacionalistas, pero españoles.

La segunda discrepancia que observamos entre nuestra posición y la de los defensores del patriotismo constitucional en España trae causa de la que acabamos de explicar. Como el nacionalismo es negado, pero se requiere un sustrato de identidad común que mantenga la cohesión comunitaria y legitime la institución estatal, se habla de patriotismo, término que mantiene amplias connotaciones republicanas. No obstante, debemos otorgar aquí la razón a Uriarte cuando asegura que “el patriotismo es un tipo de nacionalismo” que quiere parecer otra cosa (2002: 128)⁵⁷³. Mientras la ideología republicana no encontró demasiados ecos en la política española –quizá los más reseñables fueran los guiños del ex-presidente Rodríguez Zapatero al programa político preconizado por Pettit–, el patriotismo constitucional contaba con los avales que le proporcionaba el prestigio de Habermas en España. De ahí que primero el centro-izquierda y, posteriormente, la derecha españoles se apresurasen a suscribir los postulados patriótico-constitucionales. La fraseología habermasiana resultaba particularmente adecuada, puesto que aludía a una identidad postnacional universalista articulada en torno a los principios constitucionales.

Más aún, y con ello nos adentramos en la tercera objeción, como Habermas denomina *conciencia nacional* al componente prepolítico de la nación, mientras que el elemento voluntarista recibe el nombre de *mentalidad republicana*, los patriotas constitucionales españoles olvidan el primero debido a sus claras reminiscencias

⁵⁷³ La distinción entre naciones políticas y naciones culturales tal y como fue interpretada por los consensualistas españoles durante los debates de elaboración constitucional –nación política es la que cuenta con Estado, mientras que nación cultural es la que carece del mismo– se corresponde con la diferenciación que algunos autores establecen entre patriotismo y nacionalismo. Así, el primero haría referencia al afecto dedicado a una nación-Estado, mientras que el segundo aludiría a la devoción que suscita una nación minoritaria. En este sentido, el patriotismo sería una estrategia para legitimar el nacionalismo de Estado, aunque de manera encubierta.

nacionalistas, rescatando únicamente el segundo por resultar más aceptable para el público. No obstante, olvido y rescate son meramente retóricos, como ahora veremos. La omisión del elemento prepolítico de la nación –la conciencia nacional– no tiene traducción fáctica porque, según ha sido explicado, la devoción patriótica hispana tiene como deidad a la Constitución de 1978, cuyo artículo 2º revela un nacionalismo de tintes culturales. La historia o comunidad de destino –“muletas prepolíticas” para Habermas (1996b: 308)– es el verdadero eje de cohesión de la nación española, tal y como se deduce de los debates constituyentes –Ortega y Hegel mediante– y de la dicción literal del texto constitucional (X. Bastida 2002b: 226-228). La recuperación de la mentalidad republicana resulta igualmente vacua puesto que, en un primer momento, se olvida que Habermas, más allá de la terminología universalista, se sitúa en las huestes del nacionalismo cívico. A modo de ejemplo, podemos citar las siguientes palabras: “la vinculación a los principios del Estado de derecho y de la democracia” en los que consiste el patriotismo constitucional “sólo puede (...) cobrar realidad en las distintas naciones (...) si esos principios echan en las diversas culturas políticas unas raíces, que serán distintas en cada una de ellas” (1989b: 118). Ello se debe a que el “enraizamiento de principios universalistas” (1989b: 116) requiere “de una determinada identidad”, constituyendo la “identidad de una persona, de un grupo, de una nación o de una región (...) siempre algo concreto, algo particular” (1989b: 114-115). Así es cómo se complementan la conciencia nacional y la mentalidad republicana. En un segundo momento, y contrariamente a lo que la ocultación del nacionalismo habermasiano pudiera hacernos suponer, se procede a una extirpar los elementos voluntarista de la teoría del patriotismo constitucional. De este modo, se mantiene la prohibición del derecho de autodeterminación de los pueblos que componen nuestro Estado, a excepción del español, en el artículo 2º. Según ha apuntado X. Bastida, si para hablar de patriotismo constitucional el valor de la libertad resulta esencial, la doctrina que se recibió en España, aun manteniendo el nombre, trastrocó el contenido original: el “patriotismo constitucional que surge de la Constitución (...) no es de cuño habermasiano” (X. Bastida 2002b: 232). Y es que ni la libertad hizo acto de presencia durante la elaboración del citado artículo –como nos relata Solé Tura (1985: 100)– ni su redacción deja espacio para que opere la misma.

Por consiguiente, mientras la libertad es consustancial al patriotismo constitucional de Habermas, autor que hace descansar en la voluntad de los miembros la

clave que determine su pertenencia al grupo nacional, el patriotismo constitucional hispano acude a la historia para fundamentar la cohesión comunitaria. España es un *ser* preexistente a la Constitución, realidad que, tras la aprobación de la misma, se convierte también en un *deber ser* inmutable, como sentencia Peces-Barba (2003: 56-57). Semejante argumentación incurre en una falacia naturalista. Pero el patriotismo tejido de este modo únicamente es *comunitario* –en el sentido de Tönnies (1979)–, contra lo que sostiene el que fuera ponente constitucional: sin el reconocimiento del derecho de autodeterminación no existe *Gesellschaft* alguna⁵⁷⁴.

9.3.1.5 Caricaturización del nacionalismo

Un último rasgo que aleja el patriotismo constitucional en su versión hispana del original alemán es el denuesto del nacionalismo perpetrado por el primero y mediante el cual se busca, como hemos explicado, una diferenciación nítida con respecto a los nacionalismos periféricos.

El patriotismo constitucional de Sternberger y Habermas, al ser diseñado para Alemania –un país en el que la cuestión nacional, como tal, resulta inexistente, según fue explicado– únicamente debe preocuparse por eliminar aquellos elementos de identificación patriótica que pudiesen resultar problemáticos desde un punto de vista democrático. X. Bastida señala concretamente tres: la lengua y la etnia, “porque la experiencia nacionalsocialista invalida cualquier referente a factores lingüísticos o raciales”, y la historia, debido a que “cuando un alemán mete su cabeza en el pasado la saca siempre con la pupila teñida de sangre” (2003: 259). Todos son factores objetivos de argumentación nacional; de ahí que, particularmente Habermas, incida sobremanera en la importancia de controlar la preponderancia de la conciencia nacional sobre la mentalidad republicana: “quien no mantiene a magnitudes prepolíticas cual es la

⁵⁷⁴ Peces-Barba ya había hecho referencia a la distinción *tönniesiana* entre comunidad –nación– y asociación –Estado– durante los debates constituyentes para defender la concepción nacionalista del artículo 2º: la nación de naciones. Así, afirmaba: “la comunidad nación no conduce inexorablemente al Estado independiente, porque el Estado es del orden de las sociedades (...) y no de las comunidades” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 103, de 4 de julio de 1978, p. 3802). Sin embargo, nos gustaría resaltar que Tönnies no contempla las categorías *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* como entidades puras, inmutables y absolutas, sino que los grupos humanos reales presentan rasgos de uno y otro tipo ideal, hallándose igualmente sometidos a una constante evolución: la nación, por tanto, puede convertirse en Estado, aunque no necesariamente tenga que hacerlo.

nacionalidad en estricta concordancia con el espíritu universalista de los derechos ciudadanos genera colisiones peligrosas” (1996b: 305).

No obstante, en España la articulación territorial del Estado constituye uno de los principales problemas de la agenda política. Varias naciones compiten por constituirse en el objeto de adhesión patriótica de sus ciudadanos, presentando la española un carácter hegemónico –al contar con un Estado que la respalde y legitime–, mientras que el resto revisten una condición minoritaria. El triunfo y la mayor fuerza dispensa a la nación española de estar ondeando consciente y explícitamente su bandera, pero ello no debe confundirnos: pese a que únicamente el ojo más avisado registre los símbolos que cotidianamente recrean el nacionalismo español, ello no significa que el mismo sea débil o inexistente, como lamenta Uriarte (2002: 109). Por el contrario, la imaginaria nacionalista se tornará absolutamente visible ante cualquier amenaza a su posición de privilegio: en ese caso, el nacionalismo trivial se convertirá en nacionalismo convencional⁵⁷⁵.

Como ya hemos visto, los nacionalistas españoles tratan de ocultar su adscripción política autodenominándose constitucionalistas, para lo que la doctrina del patriotismo constitucional resulta de gran ayuda. Así, según apunta Herrero de Miñón, “la izquierda justifica su patriotismo, idea que se estima contaminada de *franquismo*, cuando no su natural jacobinismo, vinculándolo a la Constitución, y la derecha encuentra en el patriotismo, así calificado de constitucional, una vía para justificar y purificar su propio nacionalismo y polemizar con los nacionalismos periféricos” (2002: 255). La fórmula, como se ve, es del gusto de todos.

Pero los patriotas españoles dan un paso más y deciden utilizar la teoría habermasiana para combatir a sus competidores, los nacionalistas periféricos⁵⁷⁶. De este modo, tras ocultar su filiación nacionalista, deciden crear un monstruo nacionalista

⁵⁷⁵ Véase, a modo de ejemplo, la polémica suscitada con motivo de las dos recientes finales de la Copa del Rey de fútbol, la de 2009 y la de 2012, que enfrentaron a un equipo vasco y a otro catalán –y sobre la que hemos hablado en otro lugar, a donde remitimos (2013b)–. Las pitadas al himno y al Rey –símbolos ambos de la nación española– fueron omitidas de la retransmisión ofrecida por TVE1 y Esperanza Aguirre propuso que el partido de 2012 se disputase a puerta cerrada en caso de que se ultrajase a la Corona o a la Nación, lo que provocó airadas reacciones y enardeció todavía más los ánimos. Resulta bastante sintomático que la misma Aguirre declarase en 2010, con motivo de la pitada que recibió el por aquel entonces presidente Rodríguez Zapatero durante el desfile militar de celebración del 12 de octubre, que aquello no era más que el ejercicio democrático de la libertad de expresión (*El País* 2010).

⁵⁷⁶ Este extremo es señalado, entre otros, Solé Tura (2001), García Abad (2001) y Uriarte (2003: 250).

sobre el que descargar toda su munición ideológica, adoptando así la que Moulines denomina estrategia “contranacionalista” (2001: 30): la nación objeto de devoción sería “una comunidad cultural y moral, preexistente a sus miembros y rígidamente innegociable” que necesariamente debe encontrar plasmación en una comunidad política y que exige “lealtad absoluta e identificación plena, tildada de irracional, con ella, exclusiva y excluyente de cualquier otra lealtad e, incluso, agresiva frente a todas las demás” (Herrero de Miñón 2002: 255-256). Con semejante caracterización, cualquier ciudadano responsable sabrá que debe rehuir al engendro y mantenerse en las filas del patriotismo constitucional que lo enfrenta, puesto que el maniqueísmo que destila la dicotomía conceptual descrita evita las dudas acerca de cuál de las dos es la opción correcta y cuál la aberrante. En palabras de Arteta, “el crítico del nacionalismo lo mira como *un grave desorden psíquico* y no habrá ciudadano digno de tal nombre que se engañe acerca de sus peligros manifiestos y no procure reprimirlo o superarlo” (2002: 221). Y continúa un poco más adelante: “sentimiento tan excluyente puede –o tiene que– impulsar una conducta pública injusta” (2002: 221).

En opinión de Herrero de Miñón, “la génesis y difusión” del patriotismo constitucional se explican atendiendo al odio o temor –o ambos por igual– que suscita el nacionalismo (2002: 256), pero en ese mismo miedo radica, a su juicio, el error de esta doctrina (2002: 274). Como tantos autores han subrayado, la ideología nacional aparece históricamente vinculada al liberalismo⁵⁷⁷ y a la teoría de la democracia⁵⁷⁸, por lo que no es lícito recurrir a una versión distorsionada del nacionalismo para proceder a su descalificación –lo mismo podría hacerse con cualquier otra teoría–.

9.3.2 Insuficiencias de la teoría original

Hasta ahora nos hemos centrado en la crítica de las alteraciones que los patrocinadores del patriotismo constitucional en España habían operado en la doctrina original. El fin que les guiaba, como ya se ha explicado, era la legitimación política y moral de la unidad indisoluble de la nación española. El patriotismo español –nótese

⁵⁷⁷ *Vide* Mancini (1985: 37), Kymlicka (1996: 22-26), López Calera (2000: 22), Máiz (2000: 57) y Herrero de Miñón (2002: 277-278).

⁵⁷⁸ Entre otros, J.S. Mill (1987: 281), Hobsbawm (1994: 7), Habermas (1997b: 176; 1998: 621), Máiz (2000: 57), Passerin D’Entrèves (2001: 211), X. Bastida (2002b: 231) y Herrero de Miñón (2002: 277-278).

que el término nacionalismo no suele aparecer referido a España— no sólo es hegemónico, sino que debe parecer mejor que los nacionalismos de la periferia en el plano ético. Así se le asignan rasgos tales como la capacidad de inclusión, la unidad en la pluralidad o la democracia y se recurre a fórmulas aceptables como la nación de naciones o ésta que nos ocupa, el patriotismo constitucional.

Sin embargo, determinados autores han señalado deficiencias en la propia versión original del patriotismo constitucional. Aunque excede el objeto de nuestro estudio, nos parece particularmente interesante una de estas objeciones, que apunta a la relación entre el patriotismo constitucional y el nacionalismo —a la que, por otra parte, ya se ha hecho mención con anterioridad—.

9.3.2.1 Abstracción e incapacidad de motivar la acción política

Como Müller admite, la crítica más habitual de la que el patriotismo constitucional resulta acreedor orbita en torno a su supuesta falta de especificidad y concreción, lo que conduce a que dicha ideología sea incapaz de lograr la cohesión interna que la comunidad política requiere para no sucumbir, así como de incitar a sus miembros a que acometan empresas colectivas (2009: 21).

Teniendo en cuenta que el patriotismo constitucional puede ser o una versión del nacionalismo cívico (por ejemplo, la teoría de Habermas) o una defensa del nacionalismo de Estado (véase la versión hispana de la doctrina habermasiana) —o ambas cosas a la vez—, cabría afirmar que quienes censuran el patriotismo constitucional por su excesiva abstracción dirigen sus invectivas frente a la primera acepción.

Herrero de Miñón, por ejemplo, apunta que el patriotismo constitucional adolece de un “déficit de patria” (2002: 263), puesto que elimina la recurrencia a factores prepolíticos a la hora de determinar el *demos*. A su juicio, “los valores universales (...) no identifican una comunidad particular. (...) Cuanto más se universalicen (...) los derechos humanos, su vigencia y la lealtad a los mismos, no pueden ser el criterio de identificación de una comunidad política, puesto que son comunes a muchas de ellas” (2002: 263-264). Su crítica se entiende adecuadamente cuando se analiza la idea nacional que maneja: se trata de una concepción objetiva de la nación, similar a la consagrada en el artículo 2º de la Constitución española —de la que, no en vano, fue uno

de los redactores⁵⁷⁹-. Las siguientes palabras constituyen una buena muestra de lo dicho: es importante “que la patria, objeto de lealtad política, se enraíce en un cuerpo político, no sólo constitucional sino pre y para constitucional, que posibilita y legitima la propia convivencia democrática, esto es, la misma Constitución” (2002: 264). Porque “no hay Constitución sin previo cuerpo político cuyo paradigma es la Nación” (2002: 267).

En sentido parecido, Uriarte habla del “aséptico patriotismo constitucional vaciado de nación que propone Habermas” (2002: 130), el cual, “en su preocupación por diferenciarse del nacionalismo étnico y del concepto de nación étnica, (...) se aleja del concepto mismo de nación, de tal forma que quedan los ciudadanos aislados, y quedan las leyes, la Constitución, pero desaparece el proyecto colectivo de esos ciudadanos, los sentimientos de identificación e integración, el sentimiento, en suma, de nación” (2002: 129). Como ejemplo de ese patriotismo sin nación propone el “constitucionalismo vasco [que] ni siquiera (...) habla de una nación política como conjunto de ciudadanos reunidos alrededor de esa Constitución”, puesto que pretende alejarse de la radicalización nacionalista étnica que encarna el nacionalismo vasco (2002: 129).

Discrepamos del parecer de Herrero de Miñón y Uriarte, pero no por la razón que alega Müller –el patriotismo constitucional no tiene por objeto la construcción de un nuevo orden político que exija la motivación de la actividad ciudadana, más bien se propone transformar las culturas nacionales ya existentes en un sentido más universalista (2009: 21)⁵⁸⁰–, sino por otras más relacionadas con la idiosincrasia nacional hispana. El déficit de patria o la asepsia y vaciamiento nacional que observan

⁵⁷⁹ Herrero de Miñón menciona expresamente la discusión constitucional acerca del artículo 2º, enorgulleciéndose de haber defendido el que fuera la nación española la que fundamentase la Constitución y no al revés, como sugería Peces-Barba. “Lo fundamentado”, dice Herrero de Miñón, “se identifica y reduce a lo fundamentante” (2002: 270), por lo que si se pretende justificar que España es una realidad indeclinable resulta coherente que ella fundamente la Constitución. Cuestión distinta es que tal coherencia sea o no democrática.

⁵⁸⁰ No es nuestra intención desacreditar de plano la argumentación de Müller, puesto que sus razones resultan plenamente aplicables al contexto alemán: en el horizonte mental de Sternberger y Habermas la única autodeterminación que aparecía como posible era la de la RDA, pero se trataba de una parte del pueblo alemán que había sido dividido por circunstancias ajenas a su voluntad. Sin embargo, y el propio Müller lo reconoce, la doctrina del patriotismo constitucional es exportable a otras latitudes (2006a: 279, 295; 2007a: 15) e, incluso, Habermas la propuso como herramienta de construcción de una Unión Europea más democrática (1998: 636). En el caso español –al que se refieren Herrero de Miñón y Uriarte–, el patriotismo constitucional tiene que plantearse la posibilidad de conceder el derecho de autodeterminación a las naciones periféricas, puesto que el ámbito territorial de la patria sí se halla en discusión.

en la teoría habermasiana tanto uno como otra son consecuencia directa del concepto de nación que defienden: de tipo cultural. De ahí que rechacen la argumentación subjetiva de construcción nacional, ofreciendo a cambio un discurso objetivista. Pero si, como sostenía Habermas (1999a: 91), conciencia nacional y mentalidad republicana confluyen en las naciones reales, una concepción democrática de la nacionalidad exige otorgar el protagonismo a la voluntad de los miembros del pueblo por encima de cualquier otro factor objetivo.

Herrero de Miñón y Uriarte no siguen esta premisa. El primero opta por una autodeterminación histórica, donde la voluntad presente de los ciudadanos vivos carece de relevancia (2002: 263): “la historicidad de la *patria* (...), su condición predemocrática y aún prepolítica” resultan indeclinables (2002: 265). Uriarte, por su parte, denomina constitucionalismo al nacionalismo español –ya habíamos explicado este disfraz–, con lo que las referencias a la nación política desaparecen. Sin embargo, esta estrategia argumental viene motivada, a nuestro modo de ver, no tanto por el deseo de alejarse lo más posible del etnicismo totalizador vasco, sino por el hecho de que el constitucionalismo vasco (el nacionalismo español de los habitantes de Euskadi) es un nacionalismo de base cultural. Sería una muestra de la forma en la que el nacionalismo de Estado, trivial en situaciones normales, se torna agresivo y feroz cuando ve socavada su hegemonía por el despunte de un nacionalismo rival. A nuestro juicio, en el constitucionalismo vasco no existe un déficit de patria, sino más bien un superávit: si los “no nacionalistas” carecen de un nombre que los designe por decisión propia es porque quieren ocultar su nacionalismo; su pueblo es el español, su proyecto colectivo es mantener la unidad de la nación española. La “fría y lejana Constitución” (2002: 130) no es tal: se trata de una Constitución con una identidad española bien definida, con un alma centralista clara. Por consiguiente, no compartimos el análisis de Uriarte: por un lado, la nación española conserva su supremacía sobre cualquier posible competidora y, por otro, parece conveniente abandonar la identificación entre etnicismo y nación minoritaria.

10. POSIBILIDADES DE RECONOCIMIENTO CONSTITUCIONAL Y EJERCICIO DEL DERECHO DE AUTODETERMINACIÓN EN ESPAÑA

Yo concibo, pues, a España con una Cataluña gobernada por las instituciones que quiera darse mediante la manifestación libre de su propia voluntad. Unión de libres e iguales con el mismo rango (...). Si algún día dominara en Cataluña otra voluntad y resolviera ella remar sola en su navío, sería justo el permitirlo y nuestro deber consistiría en dejaros en paz, con el menor perjuicio posible para unos y otros, y deseáros buena suerte, hasta que cicatrizada la herida pudiésemos establecer al menos relaciones de buenos vecinos. (...) No se trataría de liberación común, sino de separación.

Manuel Azaña, *Discurso de Barcelona de 27 de marzo de 1930*

Según fue explicado en el capítulo 8, la Constitución española prohíbe el ejercicio del derecho de autodeterminación de las nacionalidades que integran España al proclamar en su artículo 2º la unidad de la Nación española, exclusiva y excluyente. Ante semejante panorama, los partidarios de la libre determinación de los pueblos –y también algunos especialistas– se plantean cuál sea la mejor manera de encontrarle acomodo en nuestro sistema a un derecho reconocido en textos internacionales que el Estado español ha suscrito. Las soluciones propuestas son las siguientes: reforma de la Constitución española de 1978, reintegración foral a través de la Disposición Adicional 1ª de la Constitución, aplicación preferente del Derecho internacional o recurso a la vía de hecho. Analicemos detenidamente cada una de ellas.

10.1 La reforma constitucional

10.1.1 La Constitución española

Si la Constitución no reconoce el derecho de autodeterminación, procediendo incluso a su interdicción, la solución al entuerto parece ser la reforma de nuestra norma suprema en un sentido favorable a la libre determinación de las nacionalidades que integran España.

Desde un punto de vista positivista, no se encuentran objeciones a dicha opción, máxime si tenemos en cuenta que el artículo 168 contempla la posibilidad de reformar totalmente la Constitución: no existen cláusulas de intangibilidad expresas en la Carta Magna. La española no es una democracia militante al estilo alemán y, puesto que el constituyente originario no sustrajo contenido alguno a la actuación del poder de reforma, cabe defender cualquier principio contrario a los que sustentan el orden constitucional vigente sin merecer el apelativo de “enemigo”⁵⁸¹ –y ello pese a las “correcciones” introducidas fácticamente en los últimos tiempos⁵⁸²–.

⁵⁸¹ En este sentido, podemos citar las siguientes palabras de Solozábal: “la Constitución (...), en cuanto sistema de reglas de juego limpio, es perfectamente compatible con el nacionalismo independentista. (...) En nuestro marco (eso sí, de acuerdo con los procedimientos establecidos) es perfectamente posible el cuestionamiento nacionalista de la pertenencia al Estado español” (2000b).

⁵⁸² Como ejemplo, podemos citar la aprobación de la Ley Orgánica 6/2002, de Partidos Políticos que permitió ilegalizar a Batasuna y a las sucesivas formaciones políticas consideradas sucesoras de la misma, así como la reforma del Código Penal, operada mediante la Ley Orgánica 20/2003, para castigar con pena privativa de libertad la convocatoria ilegal de referendos –la cual bien podría haberse llamado Ley Ibarretxe, puesto que se llevó a cabo en respuesta a la Propuesta de nuevo pacto político planteada por el ex-*Lehendakari*–. Debemos aclarar, no obstante, que la Ley Orgánica 2/2005 derogó los artículos introducidos por la Ley Orgánica 20/2003, con lo que el gobierno recurrió al Tribunal Constitucional, un aliado indispensable en estas lides, para evitar que la consulta al pueblo vasco tuviera lugar (STC 103/2008). Otro ejemplo reciente es el Anteproyecto de la Ley Orgánica de Protección de la Seguridad Ciudadana, que modificará la actual Ley Orgánica 1/1992, que tipifica como infracciones administrativas las concentraciones alrededor del Congreso de los Diputados, el escalamiento no autorizado de edificios de organismos públicos o la celebración de manifestaciones no autorizadas o prohibidas. Las multas aparejadas han sido consideradas desorbitadas por asociaciones de magistrados (Jueces para la Democracia, Asociación de Jueces Francisco de Vitoria) y otros profesionales del Derecho (de 30.001 euros a 600.000 para las infracciones muy graves), especialmente si tenemos en cuenta que tales conductas no constituyen infracción penal; más aún, esta modificación viene acompañada de una reforma del Código Penal en la que se suprimen las faltas, por lo que ahora sólo existirán delitos e infracciones administrativas. Pese a que el Anteproyecto moderó el texto de los primeros borradores que se filtraron a la prensa, donde se contenían 21 infracciones muy graves (ahora hay 7), entre las que se contaban los *escraches* (que los Tribunales han considerado como parte del contenido del derecho a la libertad de expresión –Auto del Juzgado de Instrucción nº 4 de Madrid, de 10 de mayo de 2013, Auto 81/14 de la Audiencia Provincial de Madrid, de 29 de enero de 2014–) o la filmación de agentes de los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado en el desempeño de su labor –aunque se extralimitasen en el uso de la fuerza física–, crece el número de infracciones sancionables con respecto al texto actualmente en vigor. De ahí que, antes de su aprobación, esta ley ya sea conocida popularmente como “ley mordaza” o “ley anti-15M”. Parece que nos movemos hacia un Derecho Administrativo del Enemigo, extensión del ya perfectamente instaurado Derecho Penal del Enemigo que teorizara Jakobs en los años 80 del siglo

Los únicos condicionamientos que operan sobre la reforma de la Constitución de 1978 son de tipo procesal: atañen a la conducción del cambio por los cauces establecidos en el Título X, en el que se configuran dos procedimientos de reforma. El del artículo 167 presenta un carácter menos agravado, ya que responde al supuesto de modificaciones parciales que no afecten al núcleo duro de la norma fundamental⁵⁸³. Para blindar la revisión de tales materias –el Título Preliminar, los Derechos Fundamentales y las Libertades Públicas y la Corona–, así como la modificación total, se articuló un mecanismo hiperagravado que, pese a permitir la reforma desde una perspectiva estrictamente jurídica, exige unos requisitos tan duros que la misma se torna poco menos que imposible. Lleva razón Ruipérez cuando asegura que, más que un procedimiento de reforma, el del artículo 168 se concibió como un mecanismo para impedir la reforma (1995: 122; 2003: 59). No podemos olvidar que la exigencia de disolver las Cortes queda en manos de sus integrantes, quienes podrían no resultar nuevamente elegidos; además, las mayorías exigidas para la adopción de tal postura, así como para la aprobación del texto alternativo, son las más agravadas de toda la Constitución (dos tercios); finalmente, el pueblo español deberá ratificar la revisión expresándose en referéndum⁵⁸⁴.

Como los redactores de la norma suprema pretendían, el procedimiento extraordinario de reforma jamás se ha utilizado y, nos atrevemos a vaticinar, morirá

pasado, mediante el cual se pretenden recortar derechos fundamentales de los ciudadanos (principalmente, la libertad de expresión y el derecho de reunión y manifestación) a través de disposiciones administrativas.

⁵⁸³ El artículo 167 reza lo siguiente: “1. Los proyectos de reforma constitucional deberán ser aprobados por una mayoría de tres quintos de cada una de las Cámaras. Si no hubiera acuerdo entre ambas, se intentará obtenerlo mediante la creación de una Comisión de composición paritaria de Diputados y Senadores, que presentará un texto que será votado por el Congreso y el Senado.

2. De no lograrse la aprobación mediante el procedimiento del apartado anterior, y siempre que el texto hubiere obtenido el voto favorable de la mayoría absoluta del Senado, el Congreso, por mayoría de dos tercios, podrá aprobar la reforma.

3. Aprobada la reforma por las Cortes Generales, será sometida a referéndum para su ratificación cuando así lo soliciten, dentro de los quince días siguientes a su aprobación, una décima parte de los miembros de cualquiera de las Cámaras”.

⁵⁸⁴ El texto literal del artículo 168 dice lo siguiente: “1. Cuando se propusiere la revisión total de la Constitución o una parcial que afecte al Título Preliminar, al Capítulo segundo, Sección primera del Título I, o al Título II, se procederá a la aprobación del principio por mayoría de dos tercios de cada Cámara, y a la disolución inmediata de las Cortes.

2. Las Cámaras elegidas deberán ratificar la decisión y proceder al estudio del nuevo texto constitucional, que deberá ser aprobado por mayoría de dos tercios de ambas Cámaras.

3. Aprobada la reforma por las Cortes Generales, será sometida a referéndum para su ratificación”.

virgen⁵⁸⁵. La forja del artículo 168 de la Constitución se llevó a cabo con la intención inicial de proteger la forma monárquica –directamente instaurada por el caudillo en la persona de Juan Carlos de Borbón (Capella 2003b: 19-20)– pero, al mismo tiempo, eludiendo el establecimiento de límites de intangibilidad explícitos por las claras reminiscencias del ordenamiento jurídico franquista –J. Pérez Royo (1987: 190); Ruipérez (1994: 242)–: no puede dejar de advertirse la paradoja ínsita al mismo.

El tema de las cláusulas de intangibilidad a la reforma constitucional –que, en palabras de J. Pérez Royo, encuentra su sentido en impedir que “ni siquiera las fuerzas parlamentarias que lleguen a adquirir la mayoría necesaria para reformar la Constitución, puedan hacerlo más allá de ciertos límites” (1984: 447)– nos parece del máximo interés para comprender el carácter del nacionalismo constitucional español y su comportamiento ante posibles amenazas. Si AP comenzó proponiendo ya en la ponencia constitucional la introducción de una cláusula de intangibilidad expresa referida a la “integridad del territorio o a la unidad política del Estado (J. Pérez Royo 1984: 444), su insistencia se vería recompensada con la aceptación unánime del artículo 168, no incluido en el primer Proyecto de Constitución y de procedencia igualmente derechista.

⁵⁸⁵ Con ocasión del segundo embarazo de Letizia Ortiz, y para el supuesto de que la criatura fuese varón, se planteó el recurso al artículo 168: según reza el artículo 57.1 de la Constitución, se prefiere a éste sobre la mujer en la sucesión al trono, lo que suponía que la infanta Leonor hubiese quedado preterida en beneficio de su potencial hermano. Semejante “cuestión de Estado” concienció de la necesidad de reforma a juristas y políticos varios, quienes esgrimían argumentos en pro de la igualdad de sexos. Aprovechando la coyuntura reformista, se sugirió la posibilidad de extender la revisión a otras materias –recepción del proceso de construcción europea, inclusión de la denominación de las Comunidades Autónomas y transformación del Senado en una verdadera cámara de representación territorial–, llegando incluso el Consejo de Estado a elaborar un dictamen al respecto el 16 de febrero de 2006, a petición del Gobierno (puede consultarse en: <http://www.consejo-estado.es/pdf/MODIFICACIONES%20CONSTITUCION%20ESP.pdf>). También fue publicado un libro que incluía el texto del dictamen y los comentarios de eminentes juristas –Mangas Martín, Tajadura Tejada o Aja Fernández, entre otros– acerca del mismo, con el siguiente título: *El informe del Consejo de Estado sobre la reforma constitucional: texto del informe y debates académicos*. Finalmente, nació una niña, con lo que el problema que había suscitado el debate desapareció y la reforma fue olvidada.

No obstante, y como señala Monedero, cuando en el verano de 2011 “se exigió desde Bruselas un cambio radical que afectaba profundamente a la soberanía nacional (...), en apenas semanas, el Partido Popular desde la oposición y el PSOE desde el Gobierno acordaron la reforma del artículo 135 de la Constitución, de manera que se daba prioridad al pago de la deuda –por encima del gasto social–, esperando que esa constitucionalización de los débitos calmara a los mercados y se redujera el precio que pagaba el Tesoro por la deuda pública (...). La reforma del artículo 135 venía a debilitar aún más un Estado social que empezó a articularse a trompicones en España cuando ya estaba en cuestión en el entorno europeo (...). Con la excusa de que no estaba dentro de las secciones constitucionales que exigen un referéndum (pese a que su aplicación golpeó duramente la posibilidad de satisfacer la condición social del Estado que marca el artículo 1 de la Constitución, que sí lo exige), desde el Gobierno (...) se dio por sentado que no correspondía someter la reforma a referéndum” (2013a: 124).

Los contenidos excluidos de la reforma ordinaria tienden a ser considerados cuestiones que, por su trascendencia política, su importancia para la convivencia o su tradición histórica, resulta conveniente que permanezcan sustraídos al debate público cotidiano. Cabe plantear varias objeciones a este razonamiento.

En primer lugar, consideramos que tal actitud conduce a un deterioro de la calidad democrática del sistema. Cuanto mayor sea el número de asuntos sobre los que se cierne el tabú de lo prohibido, de lo indiscutible, de lo sacro en definitiva, la ciudadanía deviene menos libre para decidir su destino⁵⁸⁶. No dejará de ser una oligarquía la que tome ciertas decisiones para –o a costa de– el pueblo, pero, en cualquier caso, sin el pueblo.

En segundo lugar, la excesiva rigidez de una Constitución como la nuestra –aquejada de *rigor mortis*, en palabras de Laporta (2008)–, más que resolver problemas, crea uno nuevo: la inoperancia del instituto de reforma. Incluso las revisiones que concitasen el acuerdo de una amplia mayoría en ambas Cámaras resultarían inviables, lo que sitúa la cuestión en sede política y no jurídica (J. Pérez Royo 1984: 448-449). Desde el punto de vista normativo, nuestra Constitución no ha previsto ningún tipo de límite material explícito a su reforma y, siendo esto así, no cabe deducir unos supuestos límites implícitos derivados de una *voluntas legislatoris* también incierta⁵⁸⁷. Lo que en el texto no se expresa no es lícito añadirlo doctrinalmente. En última instancia, “la Constitución no dice otra cosa que lo que su intérprete supremo –el Tribunal

⁵⁸⁶ En este sentido, ya habíamos señalado la relación que Bobbio establece entre el secreto y el gobierno despótico (2003: 433). Y es que, como afirman Pisarello y Asens, la opacidad constituye una garantía de impunidad (2013b). La única forma en que se puede revertir el famoso *dictum* de Canetti de que “el secreto ocupa la misma médula del poder” (1977: 288) consiste en otorgar efectividad al principio de publicidad de los asuntos políticos y de su control por los ciudadanos. Ello sólo se logrará en un sistema en el que los individuos tomen parte activa en la vida política, esto es, en una democracia. Aún así, y como apunta Bobbio, no podemos olvidar que “entre las promesas incumplidas de la democracia (...) la más grave y tremenda (...) es precisamente la de la transparencia del poder” (2003: 442). Por tanto, el secreto es una constante tentación que amenaza con convertir un régimen democrático en un sistema autocrático.

⁵⁸⁷ Algunos especialistas distinguen, dentro del núcleo irreformable (Hesse 1984) o contenido constitucional esencial (Zagrebelsky 1995), unos límites materiales comunes a todas las constituciones y otros privativos de cada una en particular (Ruipérez 1995: 126-128). A la hora de identificar los contenidos de ese sustrato fijo, cada autor comienza a manifestar su tendencia y preferencias: para unos está representado por el principio democrático (De Otto 1988: 64), otros lo cifran en el artículo 10.1 de la Constitución (Jiménez Campo 1980: 97), mientras que hay quienes amplían el espectro a las materias del artículo 168 y, en concreto, al artículo 2º –Alzaga (1978: 970), Ruipérez (1995: 129 y ss.)–. En cualquier caso, debe decirse –con Requejo Pagés– que su fundamento es “de orden metapositivo e iusnaturalista” y no responde a “la lógica positiva, esto es, la impuesta por la expresa voluntad del constituyente, frente a la que nada pueden límites que (...) no son sino los queridos por el intérprete. Y éste no puede querer ahí donde el constituyente, expresamente, no ha querido” (1998: 105-106).

Constitucional— le atribuye ni la voluntad de éste es (...) distinta de la del constituyente” (Requejo Pagés 1998: 116). Al no haberse pronunciado el Tribunal Constitucional sobre este particular, carecemos de interpretación auténtica.

Si el poder constituyente originario ha contemplado el supuesto de revisión total de la Constitución *ex* artículo 168 —y pese a que el *animus* de los parlamentarios que diseñaron la norma se mostrase reacio a su admisión, pesando más condiciones de oportunidad política que de estricta técnica jurídica— no es admisible inferir límites que, por implícitos, son dudosos y dependen de la concreta ideología del exegeta que los postule. Tal juicio lo emitimos desde un enfoque tanto positivista como axiológico. Positivista porque por muchos límites materiales que se opongan a la reforma constitucional, tanto explícitos como implícitos, su virtualidad práctica es bastante cuestionable. Ello responde a la necesidad de la coacción como elemento imprescindible del contenido del Derecho, en el sentido en que viene predicando el positivismo normativista desde Kelsen. Lleva razón Requejo Pagés cuando afirma que “los controles que pudieran instaurarse (...) nada pueden frente a una revisión constitucional antijurídica si el constituyente constituido termina por mostrarse como (...) un poder sin más límites que los dictados desde la eficacia” (1998: 110). Y es que, pese a que la eficacia no constituye una *conditio per quam* de la validez⁵⁸⁸ —sí para los realistas, como A. Ross—, es el criterio que emplea el Derecho internacional para reconocer a los ordenamientos jurídicos estatales (a salvo de ciertas excepciones que muestran el carácter vacilante del proceder de Naciones Unidas). La célebre metáfora del pirata y el emperador, que ya nos brindara Agustín de Hipona en el siglo IV, sólo puede ser resuelta en términos de eficacia. Lo considerado inconstitucional en el marco de un ordenamiento jurídico determinado pasa a ser la nueva legalidad si, a través de un acto revolucionario, logra derrocar al sistema anterior e imponerse por la fuerza.

Desde una perspectiva axiológica, nos parece inconveniente el establecimiento de cláusulas de intangibilidad implícitas teniendo en cuenta la pauta marcada por el artículo 168 de la Constitución —que protege gran diversidad de materias, no todas de igual trascendencia ni acreedoras de idéntico respeto—. La democracia es una materia que concita el acuerdo prácticamente unánime de la ciudadanía, aunque la lógica

⁵⁸⁸ Las palabras de Requejo Pagés son claras al respecto: “con la pérdida de eficacia no se pierde la legitimidad que al propio proceder dispensan las normas a las que un sujeto acomoda su conducta. Lo que ocurre es que, privado de eficacia ese sistema, se imponen en la práctica las del conjunto normativo que califica como delictiva esa conducta” (1998: 34).

jurídica nos conduzca a rechazar el blindaje que la Ley Fundamental de Bonn efectúa sobre la misma, por insuficiente: sería factible trastocar en dictadura el sistema democrático por la fuerza de las armas, invalidando la totalidad de la norma suprema, cláusulas de intangibilidad incluidas. En cambio, la institución monárquica que, en España, goza de la máxima protección, no es aceptada por aquellos ciudadanos que se definen republicanos. Pero, además de no gozar del respaldo general de la población, la monarquía constituye una figura no democrática que pervive por la inercia histórica y la fuerza de quienes, durante la Transición, sostuvieron el peso del cambio, diseñando las líneas maestras del actual régimen⁵⁸⁹. Tampoco resulta adecuada la sustracción de la estructura nacional al procedimiento ordinario de reforma, especialmente si tenemos en cuenta las circunstancias en que se gestó el artículo 2º de la Constitución: nacido de una imposición extraparlamentaria, consagró una opción menos democrática que la que hubiese supuesto el reconocimiento del derecho de autodeterminación de las nacionalidades⁵⁹⁰. La excusa de que ciertas cuestiones fueron satisfactoriamente resueltas al elaborarse la Constitución y no conviene su discusión pública para posibilitar la viabilidad del sistema no se aplica en este caso, puesto que el debate resultó, amén de exiguo, virtual: ya había sido dispuesta la unidad de la nación española como única solución posible.

Para evitar los duros condicionamientos impuestos por el artículo 168, Requejo Pagés sugiere una posibilidad adicional que encontraría acogida bajo el tenor literal del Título X, pese a que pudieran oponérsele razones de estrategia política o de lógica formal (De Otto 1988: 65-68) –que no positivista–. Consiste en proceder a la revisión del procedimiento agravado de reforma mediante los cauces establecidos por el artículo 167, más liviano, puesto que entre los contenidos protegidos por el artículo 168 no se encuentra él mismo (Requejo Pagés 1998: 107-108). No vemos objeciones relevantes a

⁵⁸⁹ Durante los debates constituyentes, Alzaga, diputado de UCD, defendía la protección especial de la reforma constitucional del Título II con el siguiente argumento: “el tema de la forma de Gobierno está dotado de irreformabilidad tanto en Francia como en Italia” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 93, de 20 de junio de 1978, p. 3470). El razonamiento nos parece criticable debido a que cita dos ejemplos de repúblicas. A nuestro modo de ver, y si bien desde un punto de vista jurídico estimamos inconveniente el establecimiento de cláusulas de intangibilidad, lo cierto es que desde un punto de vista moral podría justificarse que las mismas protejan la forma republicana, pero no la monárquica.

⁵⁹⁰ En este sentido, pueden citarse las palabras de Weinstock, para quien una Constitución que prohíbe expresamente la secesión –y no simplemente se limita a callar sobre el tema–, como la española, “es problemática desde el punto de vista de la justicia. De hecho, no cabe imaginar que ningún integrante de un grupo minoritario le preste consentimiento, puesto que vuelve a esos grupos totalmente vulnerables frente a la injusticia y la opresión de las mayorías” (2001: 188-189).

esta opción, estimando que la conveniencia política apoyaría la misma en caso de que se deseara acometer la reforma constitucional de manera real. En idéntico sentido, Laporta defiende esta vía “para desactivar el cerrojo que supone el artículo 168” (2004: 23) y, para el caso concreto del ejercicio del derecho a decidir, también la ha planteado Punset (2012: 12).

No obstante, y como señala este último autor (2012: 12), aun si se aplicase la vía del artículo 167, la decisión final recaería en los órganos políticos (las Cortes Generales –donde se requeriría el consenso de los dos grandes partidos, el PP y el PSOE–, el pueblo español) e incluso judiciales (el Tribunal Constitucional⁵⁹¹) del Estado español, con lo que la nación que quisiese ejercer su autodeterminación por esta vía se encontraría en minoría y, casi con toda seguridad, perdería la votación. Norman considera que esta situación resulta poco equitativa –no así Punset ni tampoco Recalde⁵⁹² o De Carreras⁵⁹³–, por lo que sugiere lo siguiente: “podría argumentarse que la mayoría de las democracias constitucionales ya incluyen cláusulas de secesión en sus fórmulas de enmienda constitucional, pero en su formulación actual estas cláusulas son manifiestamente injustas. Un procedimiento habitual de enmienda constitucional puede siempre usarse para eliminar una subunidad de la constitución, por así decirlo, mediante un cambio de las fronteras internacionales del Estado que excluya el territorio en cuestión. Sin embargo, este procedimiento no siempre sería justo para las regiones secesionistas, ya que una fórmula habitual de enmienda otorga poderes de veto al gobierno central (...). Por lo tanto, si una subunidad quisiera separarse porque se considerara explotada o minorizada sistemáticamente en las votaciones de toma de

⁵⁹¹ Como apuntaba Barbería, en España se recurre “al Constitucional con el propósito de entorpecer los procesos. El caso del estatuto catalán, manantial originario de la oleada de frustración e irritación independentista que agita hoy Cataluña, es un catálogo completo de irresponsabilidades y oportunistas políticos. En esa hoguera se calcinó a fuego lento durante seis años el crédito del Tribunal Constitucional, tachado de tribunal político, el prestigio de la justicia y de los partidos y, en gran medida, la relación entre Cataluña y el resto de España” (2012).

⁵⁹² Recalde asegura que “sustituir una autodeterminación estatutaria por una secesionista (también por una centralista) exigiría, en primer lugar, que de modo claro fuera propuesta por uno o varios partidos y resultara triunfante; en segundo lugar, que fuera negociada con el Estado; en tercer lugar, que diera lugar a las fórmulas jurídicas precisas y, entre ellas, al referéndum confirmador de la situación nueva. Estas fórmulas jurídicas están previstas en el sistema constitucional español a través del proceso de reforma estatutaria y constitucional” (1985: 214).

⁵⁹³ A juicio de De Carreras, el gobierno español debería convocar un referéndum consultivo en Catalunya, acudiendo al artículo 92 de la Constitución. “Este procedimiento permitiría conocer el dato que nos falta: cuál es la voluntad mayoritaria de los catalanes. Si la mayoría de los ciudadanos de Catalunya deseara seguir perteneciendo a España, el proceso habría terminado; si, por el contrario, una mayoría se inclinara por separarse habría que proceder a una reforma de la Constitución para que todos los españoles decidieran si Catalunya debería ser excluida de España” (2013a).

decisiones –una situación que la mayoría de los teóricos consideran que justifica la secesión– tendría que confiar en el apoyo de los mismos grupos e instituciones que habían hecho caso omiso de sus intereses en el pasado. Cabe presumir que una cláusula de secesión justa debería asegurar que la voluntad del pueblo de la subunidad (...) fuera una condición decisiva para la secesión o, al menos, para la legitimidad de las negociaciones que condujeran a la secesión” (Norman 2002: 94-95)⁵⁹⁴.

En resumen, la reforma de la Constitución que afectase al artículo 2º –tendente al reconocimiento del derecho de libre determinación– debiera conducirse por los cauces del artículo 168 lo que, pese a ser posible formalmente, deviene inviable en el plano fáctico. Los rígidos y duros requisitos exigidos fueron la receta de los constituyentes para solucionar la inconveniencia política de establecer límites explícitos a la revisión de una cuestión –la unidad nacional española– que, bajo ningún concepto, podía discutirse ni en el momento constitucional ni en el futuro.

10.1.2 Escocia: ¿un precedente para las nacionalidades en España?

Si hablamos de reformar una Constitución que no reconoce el derecho de autodeterminación a las naciones que alberga en su seno para que así puedan ejercerlo legalmente si ése es el deseo mayoritario de sus ciudadanos, resulta obligado referirse al caso escocés⁵⁹⁵, donde se celebrará un referéndum independentista el 18 de septiembre de 2014. Tras las elecciones al Parlamento escocés de 2011, en las que ganó por mayoría absoluta el Partido Nacional Escocés (SNP), y como uno de los puntos de su programa era la celebración de una consulta autodeterminista, el nuevo gobierno de Escocia se puso a trabajar en la elaboración de una ley de convocatoria del referéndum (*Referendum Bill*). De acuerdo con el Acta escocesa de 1998, que establece el sistema de descentralización administrativa (*devolution*) existente en Escocia, “la unión de los reinos de Escocia e Inglaterra” es una materia reservada (section 1b, Schedule 5

⁵⁹⁴ En sentido similar, Buchanan considera que era una disposición inadecuada la que decía que, para que una república soviética accediese a la independencia, se necesitaba “el voto favorable de una mayoría cualificada del resto de las repúblicas y del Politburó. (...) Este requisito procedimental concreto prácticamente asegura que no se autorizará la secesión” (2013: 213).

⁵⁹⁵ Nos gustaría precisar que empleamos aquí el concepto de Constitución en un sentido material, siguiendo la nomenclatura de Kelsen, quien utiliza este término para referirse a “los preceptos que regulan la creación de normas jurídicas generales y, especialmente, la creación de leyes” (1995: 147) y que puede “haber sido producida por vía de la costumbre” (2007: 232), en cuyo caso no aparece redactada en un texto, o por un “acto legislativo”, supuesto en el que “queda vertida en un documento” (2007: 233), hablándose de constitución escrita.

Scotland Act 1998). El Parlamento escocés no tendría competencia para convocar un referéndum acerca de la independencia de Escocia⁵⁹⁶, sino que le correspondería decidir sobre ello al Parlamento de Westminster. En caso de que la decisión fuera favorable a la celebración del referéndum, habría que dictar una ley a tal efecto (*Act of Parliament*).

No obstante, ante la existencia de una parte significativa de la población escocesa que desea un nuevo modelo de relación con el Estado, lo que quedó demostrado tras las elecciones de 2011 en las que el SNP logró una abultada victoria, el gobierno británico decidió favorecer la expresión democrática de ese sentimiento de insatisfacción. Por ello accedió a que se celebrase el referéndum autodeterminista en Escocia. Tras la firma del Acuerdo de Edimburgo entre David Cameron, Primer Ministro del Reino Unido, y Alex Salmond, Primer Ministro escocés, el anexo 5 del Acta escocesa fue modificado para permitir que la consulta tuviera lugar. De este modo, se introdujo la siguiente enmienda: “la reserva del párrafo 1 no afecta a un referéndum sobre la independencia de Escocia con respecto al resto del Reino Unido” –Scotland Act 1998 (Modification of Schedule 5) Order 2013 (SI 2013/242)–. Por tanto, y al igual que ya se había hecho en 1998 para el caso de Irlanda del Norte, a quien se le reconoce el derecho de autodeterminación⁵⁹⁷, una modificación del Acta escocesa llevada a cabo en 2013 permitirá a Escocia ejercer su derecho de autodeterminación en 2014.

El Acuerdo de Edimburgo establece la obligación de formular una sola pregunta acerca de la independencia de Escocia. Dicha pregunta deberá ser clara y fácil de entender (apartado 5), correspondiéndole al Parlamento escocés su redacción (apartado 6). Además, los gobiernos del Reino Unido y Escocia se comprometieron a respetar el resultado, cualquiera que fuese, y a continuar trabajando juntos de manera constructiva en el interés del pueblo escocés y del resto del Reino Unido (apartado 30).

⁵⁹⁶ Como señalan McLean, Gallagher y Lodge, “una mayoría absoluta y un mandato electoral no confieren, por sí mismos, la competencia legal para celebrar un referéndum, incluso aunque estemos de acuerdo en que otorgan una autoridad moral” (2013: 6).

⁵⁹⁷ Hay que decir, no obstante, que el reconocimiento del derecho de autodeterminación en Irlanda del Norte contiene bastantes condicionamientos, por lo que no se ajusta al concepto de autodeterminación que aquí venimos manejando. El Acuerdo de Viernes Santo (Good Friday’s Agreement) contempla la posibilidad de que la mayoría de la población norirlandesa opte entre continuar formando parte del Reino Unido o unirse a la República de Irlanda, pero no caben posibilidades adicionales, como la constitución de un Estado norirlandés independiente o la división de Irlanda del Norte en dos Estados, uno unionista y el otro republicano. Por esta razón, decía Leonisio que “la paz no llegó a través de contrapartidas o cesiones políticas de ningún tipo (léase autodeterminación u otras). La causa principal fue la decisión de los republicanos de abandonar la violencia sin obtener nada a cambio” (2007). Lo sorprendente no fue, así, que el gobierno británico firmase el Acuerdo de Viernes Santo, sino que lo hicieran los republicanos, aceptando el derecho de veto de los unionistas contra el que habían luchado durante tanto tiempo.

El 27 de junio de 2013 el Parlamento escocés aprobó una ley en la que se establecía quiénes estaban legitimados para ejercer el derecho de sufragio activo en el referéndum –Scottish Independence Referendum (Franchise) Bill–. De acuerdo con el artículo 2, los mayores de 16 años que sean ciudadanos de la Commonwealth, ciudadanos de la República de Irlanda o ciudadanos de la Unión Europea y se hallen empadronados en Escocia para votar en las elecciones locales (o, siendo menores de 18 y mayores de 16, estén inscritos en el registro de jóvenes votantes) gozan del derecho de sufragio activo. Por tanto, el criterio para otorgar el derecho de voto se basa en la residencia efectiva en Escocia, al que se suman algunos condicionamientos referentes a la nacionalidad del sujeto.

La ley que regula la celebración del referéndum (Scottish Independence Referendum Bill) fue aprobada el 14 de noviembre de 2013. El artículo 1.2 fija el tenor literal de la pregunta que se formulará a los escoceses: “¿Debería ser Escocia un país independiente?”. Y los ciudadanos podrán responder sí o no, tal y como se contiene en el anexo 1, donde se dice qué forma ha de tener la papeleta de la votación. En el apartado 4 del artículo primero se establece la fecha de celebración de la consulta: el 18 de septiembre de 2014. No hay ninguna disposición específica que exija un requisito mínimo de participación electoral ni una mayoría cualificada para entender que la independencia ha vencido, por lo que la mayoría simple de los que acudan a las urnas será suficiente para otorgar la victoria a una u otra opción (McLean, Gallagher y Lodge 2013: 190).

Un estudio comparativo de los casos escocés y catalán apuntaría numerosas similitudes entre ambos: en primer lugar, Escocia y Catalunya son dos regiones que disfrutaban de un régimen de descentralización administrativa o *devolution* dentro de un Estado plurinacional –el Reino Unido y España, respectivamente–; en segundo lugar, tanto el nacionalismo escocés (SNP) como el catalán (CiU, ERC, Candidatura d’Unitat Popular –CUP–) presentan un carácter cívico o político⁵⁹⁸, según hemos caracterizado esta tipología nacional en capítulos anteriores; en tercer lugar, ambos movimientos nacionalistas se definen como pro-europeístas, por lo que, en caso de que Escocia o Catalunya alcanzasen la independencia querrían conservar (o alcanzar) la condición de Estado miembro de la Unión Europea; en cuarto lugar, la competencia para convocar un

⁵⁹⁸ A juicio de Keating, “Escocia y Cataluña (...) han forjado una identidad cívica inclusiva, divorciada del particularismo étnico y compatible con lealtades más amplias” (1997: 696-697).

referéndum de autodeterminación corresponde al Estado central en ambos casos, aunque podría ser delegada o transferida a los Parlamentos escocés y catalán. En Escocia ello ya se ha producido, como dijimos, mediante la reforma del anexo 5 del Acta Escocesa de 1998 a través del Acuerdo de Edimburgo de 2012. En Catalunya, sin embargo, la transferencia no ha tenido lugar ni se prevé que la misma ocurra en un futuro cercano. Más aún, el gobierno recurrió ante el Tribunal Constitucional la Declaración de Soberanía y del Derecho a Decidir que el *Parlament* catalán aprobó el 23 de enero de 2013 y, desde la admisión a trámite del recurso, dicha declaración se halla suspendida, a la espera de que el máximo tribunal se pronuncie sobre la constitucionalidad de la misma (pronunciamiento que declarará la inconstitucionalidad de la declaración con gran probabilidad). Y lo mismo ocurrirá si finalmente el *Parlament* decide convocar un referéndum autodeterminista. En esa línea, el 16 de enero de 2014 el *Parlament* catalán aprobó una proposición de ley para pedir al Congreso de los Diputados la delegación de la competencia para convocar una consulta sobre la independencia. Hasta marzo o abril no se debatirá la propuesta en el Congreso, donde los votos negativos de PP, PSOE y UPyD le auguran un futuro efímero. En respuesta a esta iniciativa, Rajoy reiteró el 25 de enero de 2014 que, mientras él sea presidente, “ni se celebrará ese referéndum que algunos pretenden ni se fragmentará España” (2014: 3)⁵⁹⁹.

Pero también hay importantes diferencias que alejan los contextos escocés y catalán. La primera y más importante es la actitud mostrada por las autoridades británicas, diametralmente opuesta a la del gobierno español. Aunque ambos ejecutivos

⁵⁹⁹ Al explicar su postura, dice: “nuestra ley escrita dice que convocar un referéndum en España es competencia exclusiva del Gobierno (...). Por tanto, la obligación del Gobierno es no permitir que se celebre ese referéndum [*sic*] porque, de lo contrario, además de abrir la puerta al desafuero, estaría violando la ley. La violaría quien lo celebrase, y la violaría el Gobierno si lo consintiera. No es una obstinación mía” (Rajoy 2014: 3). Como puede observarse, no hace ninguna referencia a la posibilidad legal de delegar la competencia para convocar referendos en las Comunidades Autónomas. Por ese motivo, discrepamos de que la obligación del gobierno sea, como él dice, prohibir que se lleve a cabo el referéndum. Más aún, incluso aunque la Constitución no contemplase la posibilidad de delegar la competencia podría entenderse que el gobierno se hallaría obligado a convocar él mismo la consulta si lo desea una parte sustancial de la población catalana (en línea con el dictamen del Tribunal Supremo de Canadá de 1998).

En otro lugar de su discurso asegura que “la Constitución no permite la convocatoria de esta clase de referéndum ni aunque un Gobierno estuviera dispuesto a autorizarlo” (2014: 5), puesto que la unidad de España es un asunto sobre el que corresponde decidir a todos los españoles, no a una parte de ellos. Lo cual vuelve a requerir de cierta matización. La Constitución no prohíbe la celebración de una consulta como la que pretende el *Parlament*, sino que incluso permite que la convoque este órgano autonómico si el gobierno decidiese delegarle la potestad para ello. Otra cosa es que la unidad de España, de acuerdo con la Constitución, sólo pueda ser puesta en cuestión a través de un referéndum en el que participe todo el pueblo español, puesto que ello implicaría la reforma del artículo 2 mediante el procedimiento hipergravado (extremo al que ya se hizo referencia). Pero ambas cuestiones no se implican mutuamente.

son de derechas y tanto el Partido Conservador como el Partido Popular resultan claramente minoritarios en Escocia y Catalunya, respectivamente, en el Reino Unido han optado por respetar la voluntad de los escoceses, incluso aunque decidan independizarse, mientras que en España los términos *negociación* y *derecho a decidir* se encuentran proscritos⁶⁰⁰. La negativa del ejecutivo español a atender las reivindicaciones catalanas representa un gran inconveniente para la autodeterminación de Catalunya porque, pese a que los catalanes no requieran la aquiescencia del Estado español para determinar su futuro político⁶⁰¹, particularmente si optan por la secesión, lo cierto es que una vez que la decisión esté tomada será necesario negociar con España la manera en que la independencia –o cualquier otro resultado– vaya a producirse. Igualmente, el apoyo de España a un eventual Estado catalán resultaría decisivo para que fuese admitido en las principales organizaciones internacionales, incluida la Unión Europea.

Una segunda diferencia que se observa entre los casos escocés y catalán consiste en la diferente utilización del lenguaje. Mientras que en Escocia es frecuente hablar de *independencia*, *secesión* y *autodeterminación*, dichos términos se consideran palabras tabú en Catalunya, por lo que se evitan y son sustituidas por eufemismos, tales como *derecho a decidir* y *consulta popular*. Obrando de este modo, los nacionalistas buscan concitar más apoyos para su causa. Como resultado, la ambigüedad aumenta, lo que, como no podía ser de otro modo, genera una profunda confusión en el debate público. A nuestro juicio, dos razones explican este uso eufemístico del lenguaje en Catalunya. La primera reside en la vinculación del derecho de autodeterminación y los valores de la izquierda, lo que ha llevado a que CiU no ondeara tradicionalmente la bandera autodeterminista. Por el contrario, este partido se ha caracterizado por reclamar un mayor nivel de autogobierno para las instituciones catalanas, pero siempre dentro del marco constitucional. Su actual apoyo y liderazgo del proceso autodeterminista catalán constituye una manera de canalizar el descontento popular por las reformas económicas

⁶⁰⁰ A este respecto, hallamos tremendamente reveladoras las palabras de Sáenz de Santamaría, la vicepresidenta del gobierno español: “la Constitución *no es del gobierno*, sino de los ciudadanos, y por tanto el Ejecutivo *no puede negociar sobre ella*” (cit. en Pardo de Vera 2013b). Como refuerzo de la posición del gobierno, Unión Progreso y Democracia (UPyD) presentó una moción en el Congreso, que resultó aprobada el 29 de octubre de 2013 gracias al apoyo del PP y el PSOE (excepto la abstención de los diputados del PSC), en la que se proclama que “el derecho a decidir es de todo el pueblo español”, por lo que “bajo ningún concepto una parte de la ciudadanía puede decidir sobre la organización territorial del Estado”.

⁶⁰¹ En este sentido, decía Philpott que “un derecho a decidir si otro puede disfrutar de la autodeterminación ridiculizaría el concepto” (1995: 363).

neoliberales (no olvidemos que CiU está aplicando una política de recortes similar –y, en algunos casos, incluso más dura– a la que viene patrocinando el gobierno del PP en Madrid) hacia el proyecto de construcción nacional⁶⁰². La segunda razón que nos permite entender la particular utilización del lenguaje en Catalunya y España tiene que ver con la herencia de la dictadura. Todavía hoy en la mente de los ciudadanos se halla latente un cierto miedo a debatir en público asuntos particularmente controvertidos, como la vertebración de España. En este sentido, se podría decir que en nuestro país la cultura democrática presenta una calidad baja, especialmente si la comparamos con otros Estados de nuestro entorno que cuentan con una historia democrática mucho más dilatada en el tiempo. En ocasiones, un comentario infamante que busca destruir a una persona públicamente se reputa un ejercicio de sana crítica (Navarro 2013d), mientras que otras veces es uno mismo el que ejerce la autocensura para evitarse problemas. Determinadas *verdades oficiales*, como la indisoluble unidad de la nación española, son difíciles de refutar porque lo contrario, la posibilidad de que Catalunya se autodetermine, “no es susceptible siquiera de ser tomada en consideración” (Pérez Royo 2012b).

Una tercera diferencia que separa los casos escocés y catalán orbita en torno a la distinta consideración que merecen las naciones en cada uno de los Estados en que se encuadran ambas regiones. El Reino Unido se define a sí mismo como un Estado-unión (*union state*) o un Estado de uniones (*state of unions*) formado por la confluencia de diversas naciones a lo largo de la historia para formar un único Estado, con lo que cada una conserva su especificidad. Como señala Levack para el caso de Escocia, “los hombres que negociaron el Tratado no estaban interesados en crear una nación británica unida y, en consecuencia, permitieron a los escoceses mantener su propia identidad nacional dentro de la Unión” (1987: 212). En España, en cambio, la idea de homogeneizar a las distintas naciones que componen el Estado siempre ha presentado un gran atractivo tanto para los políticos del PP como para los del PSOE. De ahí que su política con respecto a la cuestión nacional –un problema que, como Ortega, creen que hay que *conllevar* (1932: 8)– difiera cuando cuentan con mayoría absoluta en el

⁶⁰² Sin embargo, el intento de CiU de capitalizar el proceso de autodeterminación en Catalunya no implica que el mismo carezca de una fuerte base popular o que represente meramente una estrategia interesada del *establishment* catalán, como algunos críticos insinúan. Según apuntan Navarro (2013c; 2013e) y Pisarello y Asens (2013a), el resto de partidos nacionalistas catalanes son de izquierdas (ERC, CUP, Iniciativa per Catalunya Verds –ICV–) e incluso se ha iniciado un proceso constituyente de base popular, cuyos líderes mediáticos son Teresa Forcadès y Arcadi Oliveres.

Congreso de cuando, por el contrario, se ven obligados a pactar con partidos nacionalistas de la periferia para poder gobernar. En el primer caso, es frecuente que lleven a cabo intentos de recentralización del Estado, mientras que en el segundo supuesto la actitud hacia las naciones periféricas tiende a ser más condescendiente. En cualquier caso, España se define a sí misma como un Estado uninacional, donde a las nacionalidades sólo se les reconocen especificidades culturales, pero no personalidad política propia.

Finalmente, creemos que se pueden extraer algunas lecciones del ejemplo escocés para ser aplicadas en Catalunya. En primer lugar, sería conveniente que hubiera más de dos opciones en el referéndum (tres o, incluso, cuatro), lo que exigiría casi con toda probabilidad la celebración de varias votaciones. Un intervalo de tiempo razonable habría de mediar entre unas y otras. Y es que una cuestión como la secesión no puede decidirse apresuradamente y de una vez para siempre, sino que es necesario que la ciudadanía debata ampliamente las diferentes opciones y tome una decisión consciente y meditada. En el referéndum catalán, se plantearán dos preguntas. La primera revestirá el tenor siguiente: “¿quiere que Catalunya se convierta en un Estado?” En caso de que se responda afirmativamente, habrá una segunda cuestión: “¿quiere que este Estado sea independiente?”. Parece que la primera pregunta se refiere al federalismo⁶⁰³ y la segunda a la independencia –*vide*, por ejemplo, Colomer (2013)–; en cualquier caso, y aquí coincidimos con Caglio y Conde (2013), estimamos desafortunada la redacción de las cuestiones. Por un lado, resulta algo equívoca porque la teoría política suele entender que la palabra Estado implica independencia, con lo que ambas preguntas serían idénticas. Pero, por otro lado, el federalismo que patrocina ICV, el partido al que se debería la introducción de la primera pregunta, responde al denominado multinacional o pluralista. Este tipo de federalismo parte de la existencia de entes soberanos e independientes que, en uso de esa soberanía, deciden federarse con otros: “las partes federadas (Cataluña es nuestro ejemplo) son ya cuerpos políticos que se consideran libres, soberanos e independientes, en la medida en que puedan entrar o no en la federación, y en la medida en que ningún otro cuerpo político puede imponerles nada en contra de su voluntad” (Caglio y Conde 2013). No obstante, hallamos otra concepción

⁶⁰³ La introducción de esa pregunta sería el resultado del pacto con ICV, formación partidaria de la opción federal. ERC, en cambio, apostaba claramente por la formulación de una sola cuestión acerca de la independencia. Sectores de CiU se mostraban favorables a que a los catalanes se les diese la opción de pronunciarse sobre un nuevo encaje de Catalunya dentro de España (posibilidad que quizá la primera pregunta actual satisfacía, en función de la exégesis que recibía) o, incluso, por mantener el *statu quo*.

del federalismo, llamada territorial o monista, que estima que la federación es el único ente soberano, pero no las partes federadas, “subordinadas al cuerpo político englobante” (2013). Esta última es la visión federal que mantienen el PSOE, la mayoría del PSC y algunos sectores de UPyD, por lo que sus votantes no se sentirán reflejados en la primera pregunta del referéndum catalán. Por consiguiente, aunque somos partidarios de plantear más de una alternativa, creemos que los nacionalistas catalanes no han acertado a la hora de formular las cuestiones. Si querían preguntar por el federalismo, deberían haber sido más claros y no simplemente hablar de “convertirse en *Estado*”, puesto que el término así, a secas, remite a la idea de independencia.

En segundo lugar, España debería reconocer su pluralidad nacional interna, al igual que hace el Reino Unido, concediendo idéntico estatus jurídico-político a cada una de las naciones que alberga en su seno. De este modo, cualquiera de estas naciones tendría derecho a decidir si quiere seguir siendo parte del Estado español o prefiere caminar por su cuenta. En caso de que opte por la primera opción, debería dársele la oportunidad de negociar con el resto las condiciones de esa unión.

En tercer lugar, tanto la cultura democrática catalana como la española se verían muy beneficiadas si se clarificasen los términos empleados en el debate actual sobre la autodeterminación de Catalunya. Más aún, resulta imprescindible que desaparezca el miedo a debatir públicamente la independencia catalana, puesto que –como ya fue mencionado– una sociedad goza de un nivel de democracia menor cuantos más asuntos permanezcan ajenos a la discusión ciudadana. Es importante que los políticos llamen a las cosas por su nombre. Y es que, en un contexto libre de ambigüedades, CiU no podría liderar el movimiento autodeterminista catalán, el PSC se vería forzado a definir su posición con respecto al PSOE y los ciudadanos catalanes sabrían exactamente en qué consistirán las opciones que les serán planteadas en ese futuro referéndum.

En cuarto lugar, Antentas ha sugerido que además de reivindicar la independencia con respecto al Estado español, sería deseable una independencia frente a las políticas de recorte de la Unión Europea; y es que “la aceptación de las imposiciones de la Unión Europea por parte del gobierno de Mas vacían el derecho a decidir. Una independencia tutelada por la Troika y Merkel sería una soberanía sin contenido (...). Por ello la consulta sobre la independencia no puede asociarse a la aceptación de la política de una Unión Europea que, más que dar libertad a los pueblos, se la quita a favor de los intereses de una minoría financiera” (2013). Más aún, el resto de los pueblos de España

deberían aprovechar el ejemplo catalán para romper definitivamente con el régimen político heredado de la Transición: “se trata de conseguir que (...) un acto de soberanía desde Catalunya, lejos de contribuir a legitimar fuera de ésta a un modelo político e institucional cada vez más desacreditado, sirva como elemento decisivo para desencadenar una profunda crisis de Régimen en todo el Estado y dar paso a una dinámica de procesos constituyentes propios” (2013). La cuestión nacional es uno de los asuntos cruciales que deben ser resueltos, puesto que –según se ha explicado en el capítulo 8– la Transición únicamente se limitó a pasar por encima del problema orquestando una solución de compromiso para *salvar los muebles*. No obstante, existen más temas que deberían ser abordados, tales como el sistema electoral, la monarquía, el Senado o los pilares sobre los que se asienta el Estado de bienestar. En cualquier caso, resulta esencial evitar que “las derechas respectivas (...) capitalicen la situación” (2013), tal y como ocurrió en 1978, para lo que se necesita involucrar a todos los grupos de izquierda en el proyecto. En este sentido, urge que determinados sectores izquierdistas abandonen la idea de que el nacionalismo representa única y exclusivamente una ideología de derechas⁶⁰⁴. Según han observado Pisarello y Asens, “al gran empresariado de Catalunya, como al del resto del Estado, no le gusta esta *aventura* [autodeterminista]⁶⁰⁵. Y no le gusta el alcance que, con diferente énfasis, las

⁶⁰⁴ Dos trabajos recientes que aluden a la supuesta incompatibilidad entre el nacionalismo y los valores de izquierda son los de Ovejero (2013) y Preciado Domènech (2014). Una opinión contraria, puede leerse en Miller (1988-1989), quien asegura que el compromiso de los socialistas con el Estado-nación debe ser mayor que el de los liberales clásicos, debido a que las políticas de redistribución social que propugnan los primeros requieren un mayor grado de cohesión de la comunidad política para lograr la solidaridad necesaria. De este modo, “la nación (...) debe ocupar una posición privilegiada en el pensamiento socialista” (1988-1989: 68).

⁶⁰⁵ En el mismo sentido, decía De Riquer: “el movimiento a favor del *derecho a decidir* no está dirigido por *la burguesía catalana*, como afirman muchos medios de comunicación españoles. Al contrario, buena parte de la alta burguesía está claramente en contra. Tampoco es un montaje de las *élites políticas e intelectuales* catalanistas: ¡qué más quisieran éstas!” (2014).

También podemos leer una idea semejante en Navarro: “creerse que el movimiento popular demandando el derecho a decidir es resultado de una campaña de la derecha catalana para ocultar sus políticas regresivas es no entender lo que ha estado ocurriendo en Catalunya y en España. No hay duda de que el gobierno catalán así lo intenta. Pero el movimiento surgió mucho antes, durante el tripartito, y continuará mucho después. En realidad, el sentimiento de empoderamiento que le ha dado a la población el éxito de las manifestaciones explica que en caso de que el President de la Generalitat cediera y no convocara la consulta, quedaría desbordado por este movimiento, un movimiento que se está radicalizando pues lo que le mueve cada vez más es cambiar Catalunya también. Y es ahí donde las izquierdas catalanes debieran presentarse como lo que son, como las auténticas defensoras de Catalunya, es decir, de las clases populares de Catalunya, mostrando la falta de credibilidad de las derechas catalanas cuando se presentan como las grandes defensoras de Catalunya, llevando a cabo políticas sumamente dañinas para aquellas clases populares. Pero esta labor constantemente se ve dificultada cuando las izquierdas españolas continúan estancadas en su visión españolista de España (habiendo abandonado sus raíces), dificultando la redefinición del Estado español para representar mejor la España real. Dejar a las derechas la defensa de la soberanía de Catalunya es, llámese como se llame, un enorme error político y

izquierdas catalanas comienzan a dar al derecho a decidir: fin del régimen constitucional heredado de la Transición, república, crítica de la austeridad, cuestionamiento de los privilegios de la Iglesia católica, defensa de los derechos laborales, justicia social y ambiental, profundización democrática” (2013a)⁶⁰⁶.

10.2 La reintegración foral

Si la reforma constitucional parece una empresa arriesgada que muy probablemente jamás coseche los frutos deseados, ciertos autores –entre los que destaca con eminencia Miguel Herrero de Miñón– se decantan por una opción más posibilista: el pleno desarrollo de la Disposición Adicional Primera de la Constitución (en adelante, DA 1ª). En este precepto, nuestra norma fundamental reconoce “los derechos históricos de los territorios forales”⁶⁰⁷, cuya actualización deberá realizarse “en el marco de la Constitución y de los Estatutos de Autonomía”.

una renuncia a sus antepasados, pues fueron las izquierdas las que siempre lucharon en Catalunya y en España para que todas las naciones pudieran estar juntas voluntariamente y no por imposición” (2014a: 8-9).

⁶⁰⁶ Estimamos sumamente ilustrativas las siguientes palabras de Navarro: “el problema que se presenta en Catalunya no es si se permitirá o no la consulta. (...) De una manera u otra, si la mayoría de la población en Catalunya lo desea, la consulta se realizará, ya sea legal o ilegalmente. El problema es la Transición hacia la otra Catalunya deseada por la mayoría de la población, sea esta independiente o no. Lo que está claro es que la mayoría de la población catalana quiere otra Catalunya. Pero cómo llegar a ella es un punto esencial. En España ya existe el ejemplo de que las fuerzas políticas que dominaron la Transición, dominaron también el producto resultado de esta Transición. Pues lo mismo podría ocurrir en Catalunya. El rechazo al Estado español, que es distinto al rechazo a España (un sentimiento este muy minoritario en Catalunya) no es suficiente para garantizar una Catalunya más justa, más solidaria y más democrática. Y ahí está el auténtico reto. Fuerzas conservadoras y neoliberales que, aliadas con sus homólogas en el Estado español, han aprobado las reformas que han acentuado el deterioro tan notable de la Catalunya social continúan teniendo gran influencia política y mediática en Catalunya, controlando los medios públicos de la Generalitat, instrumentalizándolos abusivamente. Mucho se ha hablado de esta instrumentalización por parte de las fuerzas independentistas. Pero el abuso ha sido igual de intenso en la promoción del neoliberalismo (...). Mientras, las izquierdas son sistemáticamente excluidas de estos medios. Últimamente están apareciendo movimientos político-sociales –como el Procés Constituent– (...) que están movilizandando a la población para presentar otra alternativa, estimulando que los partidos de izquierdas hagan un frente común, alternativo, exigiendo una Catalunya popular.

Esta agitación en Catalunya es paralela a la gran agitación social contra el Estado español, un Estado que se ve instrumentalizado por los poderes financieros y económicos, que utilizan Europa para conseguir sus objetivos. De ahí el enorme valor de los movimientos iniciados por el 15-M, que cuestionan la sabiduría convencional que nos ha llevado a una situación claramente desfavorable para las clases populares. Ello explica el enorme descrédito del Estado y su pérdida de legitimidad” (2014b).

⁶⁰⁷ Los derechos históricos de los territorios forales encuentran su origen en el pacto que dichos territorios suscribieron con la Corona en diferentes momentos de la historia y por el cual pasaron a integrarse en el Reino de España con la condición de mantener algunas de sus peculiaridades jurídicas. En palabras de Villanueva, “los Derechos Históricos son (...) la categorización jurídica de hechos históricos diferenciales que han precedido a la plurinacionalidad actual, lógica y cronológicamente; la enraízan en un pasado de larga duración y dan sentido a la voluntad democrática que los sostiene hoy día” (1998: 24).

La introducción de esta disposición no anduvo exenta de polémica y su exégesis posterior experimentó una evolución no uniforme: el propio Tribunal Constitucional se contradice en las varias sentencias en las que se ha pronunciado sobre ella⁶⁰⁸. No obstante, parece fuera de toda duda el carácter normativo de la Constitución *in toto* (Herrero de Miñón 1991: 16), lo que también alcanza a la DA 1ª.

En el momento de elaboración de la Carta Magna, quien defendía la antigua tradición foral era principalmente el PNV⁶⁰⁹ –EE pedía la autodeterminación de los pueblos–, grupo que postulaba la renovación del pacto de los territorios históricos con la Corona, tras la introducción de la Disposición Derogatoria 2ª⁶¹⁰. Finalmente, y pese a la DA 1ª –o precisamente por los términos de su redacción– llamaron a la abstención en el referéndum constitucional⁶¹¹, opción secundada de forma mayoritaria en Euskadi. Como ha señalado Castells, el nacionalismo vasco moderado pretendía que la Constitución, “más con sus silencios que con su componente escrito”, no obturase la vía estatutaria que condujese al mayor autogobierno posible (2004: 155-156): sus esperanzas se

A juicio de Herrero de Miñón, “lo esencial de la foralidad y su legado a la noción de los Derechos Históricos consiste en (...) la afirmación de una *personalidad política originaria* –los cuerpos de provincia ayer, el pueblo vasco hoy– y una *relación paccionada* de dicha personalidad con terceros” (2003a: 367). Más aún, como el hecho al que se refieren los derechos históricos –la existencia de un cuerpo político singular y diferenciado– “es anterior y exterior a la propia Constitución (...) ni la Constitución los crea ni el poder constituyente podría suprimirlos” (2003a: 370). Esta última opinión es matizada por Recalde, para quien pese a que “hay derechos históricos anteriores a la Constitución, no los hay con vigencia externa o superior al texto constitucional” (1998: 27). Ello le conduce a “afirmar el carácter supremo del texto constitucional, el no reconocimiento de derechos superiores a la Constitución misma y la no aceptación de que en el objetivo (...) de la Constitución esté la inseguridad de una incorporación *adyacente* (por no llamarla *confederal*) por parte de uno de sus territorios” (1998: 27).

⁶⁰⁸ Vide STC 11/1984, de 2 de febrero; 16/1984, de 6 de febrero; 123/1984, de 18 de diciembre; 94/1985, de 29 de julio; 76/1988, de 26 de abril y 86/1988, de 3 de mayo.

⁶⁰⁹ Así, por ejemplo, Arzalluz decía en la Comisión de Asuntos Constitucionales: “siempre hemos mantenido la vieja tradición reivindicatoria foral; porque fuero, (...) para nosotros, no es un almacén de leyes caducas, de leyes periclitadas, sino que es un nivel de poder político, una disponibilidad propia, que en ningún momento pugnó con la unidad de la Corona. En línea lógica con este nuevo momento monárquico, hemos planteado nosotros la renovación del pacto con la Corona” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 59, de 5 de mayo de 1978, p. 2065).

⁶¹⁰ La Disposición Derogatoria 2ª dice lo siguiente: “en tanto en cuanto pudiera conservar alguna vigencia, se considera definitivamente derogada la Ley de 25 de octubre de 1839 en lo que pudiera afectar a las provincias de Álava, Guipúzcoa y Vizcaya. En los mismos términos se considera definitivamente derogada la Ley de 21 de julio de 1876”.

⁶¹¹ Como ha señalado Solozábal, “el nacionalismo vasco no consideró a través de la redacción final de la Disposición Adicional Primera satisfechas sus pretensiones de reconocimiento de una soberanía originaria, de modo que sus parlamentarios se abstuvieron en la votación final de la Constitución, recomendando a sus seguidores la misma postura en el referéndum constitucional” (2000a: 36).

Elorza denomina a esta estrategia la “trampa Arzalluz”, al ser el PNV su patrocinador: “ir hasta el final con la Constitución, conseguir así máximas ventajas (artículo 150.2) y al final pasar a la abstención para deslegitimar la nueva norma en Euskadi” (2014).

hallaban depositadas en la aprobación de un Estatuto de máximos, *praeter constitutionem* si no fuera factible *secundum constitutionem*⁶¹².

Sin embargo, es posible emitir dos objeciones a la vía foral. En primer lugar, no debemos olvidar la interdicción del derecho de autodeterminación que efectúa el actual artículo 2º de la Constitución. La exégesis de la DA 1ª que nos plantea Herrero de Miñón desde los postulados de su “constitucionalismo útil”⁶¹³, aunque bienintencionada –trata de poner fin al contencioso vasco (2003a: 366)–, contradice el resto del articulado⁶¹⁴. La “identidad y autogobierno” del pueblo vasco son compatibles con la “unidad estatal española” (2003b: 124)⁶¹⁵, pero el artículo 2º de la Constitución no alude a eso: en él se habla de “unidad de la Nación española”, la cual excluye *a radice* la plurinacionalidad⁶¹⁶ que, para Herrero de Miñón, expresan los derechos históricos

⁶¹² En sentido similar, decía el senador Monreal Zía –de Euskal Sozialistak Elkartzeko Indarra– durante los debates constituyentes: “la ambigüedad es el fundamento mismo del consenso, (...) la integración de la izquierda y de la Minoría Catalana en la Constitución pasa por la doble, triple o cuádruple lectura de cualquiera de los artículos de la Constitución” (Diario de Sesiones del Senado nº 68, de 31 de octubre de 1978, p. 3405).

⁶¹³ Herrero de Miñón estima que “la *actualización en el marco de la Constitución y del Estatuto* (...) se refiere no a poner al día desde una perspectiva cronológica, sino a pasar de la potencia al acto, según un criterio ontológico. Nadie, en efecto, pretendió modernizar una situación arcaica, porque la evolución histórica de las instituciones forales fue rota por el proceso iniciado en 1839 y también por los cambios drásticos de la sociedad vascongada, sino pasar a acto un principio de autogobierno cuya imprescriptibilidad, afirmada por los foralistas y nacionalistas, reconoce la Constitución, pero que la legislación abolicionista de casi un siglo y las situaciones subsiguientes reducían a mera potencia” (1987: 198-199).

⁶¹⁴ En este sentido, otro de los diputados constituyentes, Letamendía, se mostraba más atinado al observar que “se ha introducido una disposición en la Constitución por la cual se reconocen los derechos forales e históricos del pueblo vasco, pero dentro de los límites de la actual Constitución, lo cual es una contradicción en sus propios términos, porque estos derechos forales son negados explícitamente en la Constitución”. Igualmente, “la Ley de 25 de octubre de 1839, que siguió a la derrota de los carlistas en la primera guerra carlista” establecía lo siguiente: “se confirman los fueros de las provincias aragonesa, vascongada y navarra, sin perjuicio de la unidad constitucional” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 103, de 4 de julio de 1978, p. 3773).

Así, Solozábal aseguraba que “no cabría en nuestro ordenamiento jurídico público una configuración *praeter constitucional* de la foralidad (...). La incorporación constitucional de la foralidad, además de una renovación de la legitimidad del régimen foral, supone su necesaria adaptación a los principios y articulación institucional (esto es, en esencia, democracia y autonomía) que la Constitución incorpora” (2000a: 39).

⁶¹⁵ De hecho, el primer borrador del artículo 2º que se filtró a la prensa reconocía la unidad del Estado, permitiendo al mismo tiempo una interpretación en clave autodeterminista, como ya fue mencionado en el capítulo 8. Y es que, según asegura X. Bastida, “del Estado cabe predicar unidad de actuación sin que por ello exista contradicción a la hora de reconocer la posibilidad de secesión de sus partes nacionales” (2007: 120).

⁶¹⁶ Parada asegura que “el diseño de Herrero (...) está montado sobre el falso presupuesto de que España es un Estado plurinacional” (1996: 123). La aseveración de Parada es correcta desde un punto de vista jurídico-normativo –la Constitución no reconoce la plurinacionalidad del Estado español–, pero no desde una perspectiva fáctica –en el Estado español conviven, de hecho, varias naciones–, como él

(2003a: 375)⁶¹⁷: “un Estado común a varias naciones o, lo que es lo mismo, naciones que coparticipan de un mismo Estado” y no “naciones con Estado y sin Estado” (1996: 13).

Dentro del marco constitucional español no hay espacio para la autodeterminación: la opción independentista se encuentra absolutamente proscrita y la integración no ha sido voluntaria (Herrero de Miñón 2003a: 368), sino impuesta. Si la DA 1ª es ambigua, no así se muestra el artículo 2º, por lo que resulta preceptiva una reforma de este último para que obren los presupuestos en los que la primera pudiera desplegar su plena potencialidad⁶¹⁸. Nos hallamos, por tanto, en la misma situación que comentábamos en el epígrafe anterior: la necesidad de revisión constitucional.

En segundo lugar, la opción foral mantiene unos fundamentos deterministas que buscan su legitimación en la historia de cada pueblo concreto, relegando la voluntad presente de sus miembros a un plano secundario. La conceptualización de la autodeterminación como un derecho compatible con los principios de libertad y democracia –que venimos postulando– choca frontalmente con la caracterización defendida por Herrero de Miñón: la autodeterminación es un derecho histórico (1998: 271), una “necesidad” configurada por el pasado de un pueblo concreto y no una “invención arbitraria” (1998: 280). No es la voluntad democrática la que justifica y da

asimismo pretende: “España como nación política nace en 1812 y su instrumento institucional, el Estado liberal, (...) nos uniformiza de tal forma que en la actualidad formamos una única y sólida nación cultural” (1996: 124).

⁶¹⁷ En otro lugar, Herrero de Miñón aludía a esta incompatibilidad entre Constitución y derechos históricos, al decir: “Bartolomé Clavero ha señalado cómo los Derechos Históricos, concretables en el término de *fuero*, se han opuesto sucesivamente a la Constitución –y hoy, apostillo yo, no dejan de oponerse con mayor o menor fundamento al Estatuto de Autonomía–; se han configurado como salvedad frente al legislador –y, hoy, añadido yo, tanto estatal como especialmente autonómico–; se han utilizado como instrumento de autoidentificación –y, hoy, matizo yo, tanto vasca frente al Estado como de los Territorios Históricos, e incluso de nadie frente a Euskadi–; han supuesto, en fin, un principio federativo –confederativo, corrijo yo– que puede funcionar tanto de cara al Estado como a la propia Comunidad Autónoma del País Vasco” (1998: 76).

⁶¹⁸ En sentido contrario, Clavero considera que “si algún sentido no retórico dicha fórmula [la de la DA 1ª] había de tener, parece que trataba de introducir la posibilidad de que, mediante tal reconocimiento de alcance prácticamente preconstitucional de su derecho histórico, un Estatuto cual el vasco se planteara como una verdadera Constitución de su propia comunidad, pudiendo ésta así determinarse sin el encorsetamiento de toda la Constitución española, aun bajo las coordenadas o *el marco* de sus componentes de alguna forma también más preconstitucionales, comenzando por el más claro, en ella, de la *unidad de la nación española*” (1984: 11). Es decir, que “el precepto de sustanciación de derechos históricos en el marco de la Constitución no puede entenderse en el sentido de que hayan de quedar sometidos a toda ella” puesto que, “entonces, la disposición de su reconocimiento no tendría sentido alguno” (1984: 12).

sentido a los derechos del pueblo, sino la trayectoria histórica del mismo⁶¹⁹: son los Derechos Históricos los que “sirven de marco de referencia a la legitimación democrática, porque las opciones democráticas pueden darse en ellos, pero no sin ellos, porque más allá de los mismos no se sabe determinar el sujeto de la propia autodeterminación” (1991: 63). Tal planteamiento bebe de las mismas fuentes hegelianas que saciaron a Ortega, cuya idea de la nación española sirvió de fundamento a la Constitución actual. No en vano, Herrero de Miñón formó parte de la ponencia constitucional integrando las filas ucedistas y, al igual que sus conmlitonos, rechazaba la opción independentista. Como la negación tajante de la secesión resulta incongruente con la autodeterminación –la libertad de elección del pueblo debiera ser absoluta, sin predeterminismos apriorísticos–, Herrero de Miñón difumina sus pronunciamientos acerca de la misma en una nebulosa ambigüedad, llegando a propugnar la vía foralista como remedio contra el secesionismo (Herrero de Miñón 1991: 129).

10.3 La aplicación del Derecho internacional

Tras la desmembración de la URSS (1991) y de la República Federal Socialista de Yugoslavia (1992)⁶²⁰, apenas quedan Estados que reconozcan constitucionalmente la autodeterminación⁶²¹. Sin embargo, según hemos visto en el capítulo 2, el ordenamiento

⁶¹⁹ En este sentido, Herrero de Miñón considera que existen únicamente cuatro sujetos titulares de derechos históricos forales: Euskadi –con sus tres Territorios Históricos–, Navarra, Galicia y Cataluña (1998: 157-158). A la hora de definir lo que un pueblo sea, este autor maneja un criterio de tipo objetivo: “el sujeto *pueblo* no se improvisa, ni siquiera se inventa. Como tantos otros fenómenos culturales, especialmente el lenguaje, procede del fondo del tiempo y siempre cambiante, está-ya-siempre-ahí. Su versión jurídico-política es lo que algunas tradiciones políticas (...) denominan Derechos Históricos” (1998: 270).

Más restrictivo todavía se muestra Clavero, para quien la DA 1ª debe aplicarse “no a los territorios dotados de una *foralidad civil*, que ya ven por lo demás positivamente considerada su circunstancia en la misma Constitución al recibir las correspondientes competencias [artículo 149.1, 8º (...)], sino tan sólo a aquellos territorios en los que de alguna forma se añada el mantenimiento preconstitucional de una *foralidad política*, que parece supuesto exclusivamente vasco, Navarra (...) incluida” (Clavero 1984: 17).

En sentido diverso, por ejemplo, Arzalluz defendía que el tema de los derechos forales no era “exclusivo de los cuatro territorios forales históricos que sobrevivieron tras la implantación del Estado liberal en España” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 93, de 20 de junio de 1978, p. 3492).

⁶²⁰ Los artículos 70, 72 y 81 de la Constitución soviética de 1977 contemplaban la formación del Estado socialista a partir del libre consentimiento de las diversas naciones –soberanas– que lo integraban. En el Título Preliminar de la Constitución yugoslava de 1974 también se articulaba un Estado plurinacional.

⁶²¹ Como ya fue mencionado, las Constituciones de Saint Kitts y Nevis y de Etiopía pueden ser citadas como excepciones, al reconocer el derecho de autodeterminación de alguna de sus partes integrantes.

internacional procedió a regular este derecho tras la II Guerra Mundial. En concreto, ha sido la Carta de Naciones Unidas (artículos 1.2 y 55), cuyo contenido se concreta en los Pactos de Derechos Humanos aprobados mediante la Resolución 2200A (XXI), de 16 de diciembre de 1966, de la Asamblea General. Tanto el Pacto de Derechos Civiles y Políticos como el de Derechos Económicos, Sociales y Culturales comparten un mismo artículo 1º, en el que se reconoce el derecho de libre determinación a todos los pueblos⁶²².

Tal y como señalan algunos autores, sería posible proceder al ejercicio de la autodeterminación siguiendo las prescripciones del Derecho internacional, como ya hicieron otros pueblos –coloniales, pero no sólo–. Más aún, existen dos artículos en la Constitución española que hacen referencia al ordenamiento internacional: el 10.2 y el 96. En lo que sigue, analizaremos detenidamente la incidencia que tiene cada uno de ellos en lo tocante al ejercicio del derecho de autodeterminación de los pueblos en España.

10.3.1 El artículo 10.2 de la Constitución

El artículo 10.2 nos dice que “las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce se interpretarán de conformidad con la Declaración Universal de Derechos Humanos y los tratados y acuerdos internacionales sobre las mismas materias ratificados por España”. Tanto el Pacto de Derechos Civiles y Políticos como el de Derechos Económicos, Sociales y Culturales cumplen todos estos requisitos: son tratados internacionales, versan sobre derechos fundamentales y han sido ratificados por nuestro país (concretamente, el 27 de abril de 1977). La pregunta resulta obvia: ¿cabe el reconocimiento del derecho de autodeterminación en nuestro sistema

⁶²² El sentido jurídico de los Pactos residía en “convertir en obligaciones de los Estados los contenidos de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948” (Saiz 1999: 126), que no pasaba de ser una mera Resolución de la Asamblea General, sin fuerza vinculante. También se había producido un cambio en la situación internacional desde la aprobación de una y otros, marcada en 1966 por el proceso descolonizador y la división del mundo en dos bloques a consecuencia de la guerra fría. A juicio de Rodríguez Abascal, los Pactos presentan un “espíritu paradójico, síntesis del antiimperialismo revolucionario, de los anhelos de liberación anticolonial y del uso de la idea del autogobierno democrático como palanca antisoviética” (2004: 332). La inclusión del derecho de autodeterminación en los Pactos responde a esta coyuntura geopolítica.

por la vía del artículo 10.2 de la Constitución y teniendo en cuenta que los Pactos de 1966 lo contemplan?

Para ofrecer una respuesta satisfactoria a tal cuestión, se hace necesario acudir a la teoría constitucional. Como ya había sido explicado en el capítulo 5, de acuerdo con la doctrina mayoritaria el concepto de derecho fundamental cabe únicamente en la Constitución (Cruz Villalón 1989: 41). Ello supone la consideración de fundamentales únicamente referida a los derechos que se consagran en los artículos 14-38 de la misma –Capítulo II, Título I– (1989: 39) o, a lo sumo, extensible a los que aparecen en el Capítulo III –Pérez Luño (2007a: 44, 46), Prieto Sanchís (1990: 100)–. Por su parte, el Tribunal Constitucional sólo aplica el calificativo de fundamentales a los derechos contenidos en los artículos 14-29 (STC 26/1987, de 27 de febrero; 7/1983, de 14 de febrero).

Siendo esto así, el derecho de autodeterminación no podría estimarse incluido en esta categoría dogmática, sino que formaría parte de la otra, más general, de los derechos humanos en virtud de los instrumentos jurídicos –internacionales– que lo reconocen⁶²³. El canon hermenéutico que sienta el artículo 10.2 de la Constitución, según pronunciamiento expreso del Tribunal Constitucional, se proyecta sobre todos los derechos del Capítulo II, Título I (STC 36/1991, de 14 de febrero), no siendo tan clara la jurisprudencia del máximo tribunal con respecto al Capítulo III (Saiz 1999: 77-78). Pero el citado artículo no habilita a la introducción de nuevos derechos, con el subsiguiente carácter fundamental, al catálogo que nuestra norma suprema establece (STC 38/1985, de 8 de marzo). No se encuentra en la Constitución española un precepto equivalente al artículo 16.1 de la portuguesa⁶²⁴, que incorpora al elenco constitucional los derechos provenientes de normas internacionales.

No obstante, resulta admisible la concreción de los derechos fundamentales ya existentes por vía interpretativa. De este modo, el Tribunal Constitucional se encuentra habilitado para matizar el contenido de los derechos del Título I, añadiendo aspectos novedosos que el ordenamiento internacional recoja. Tal operación fue acometida por

⁶²³ Nos gustaría precisar, aunque ya fue explicado con anterioridad, que si el derecho de autodeterminación no se encontrase positivizado ni a nivel internacional ni interno también podría considerarse un derecho humano desde un punto de vista moral. Encontraría su fundamento en el valor de la autonomía. Sería un derecho humano que pugnaría por ser reconocido en los ordenamientos positivos.

⁶²⁴ El artículo 16.1 de la Constitución de la República de Portugal de 1976 establece: “los derechos fundamentales consagrados en la Constitución no excluyen cualesquiera otros que resulten de las leyes y de las normas aplicables de Derecho internacional”.

ese tribunal para incluir, dentro del derecho a la tutela judicial efectiva (artículo 24 de la Constitución⁶²⁵), la segunda instancia penal, ausente de nuestro ordenamiento hasta la STC 42/1982, de 5 de julio⁶²⁶, pero que el artículo 14.5 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos reconocía⁶²⁷.

Pese a que pueda parecer complicado encontrar discordancias entre el Derecho internacional y el interno en lo que al catálogo de derechos se refiere, lo cierto es que no faltan autores que se lancen a consignar algunos de los grandes ausentes de nuestra Constitución –por ejemplo, Aparicio (1989: 15)–, entre los que se halla –aunque no lo mencionen– el derecho de libre determinación de los pueblos. ¿Podría estimarse comprendido en el artículo 17.1 de la Constitución, como una concreción del contenido del derecho de libertad, y siempre que se entienda que la libertad colectiva contribuye a asegurar la efectiva libertad del individuo? Consideramos que, existiendo voluntad política en el Tribunal Constitucional, sería factible sostener tal argumentación de manera fundada. Lo que ocurre es que, amén de la ausencia del requerido *animus* –tal y como quedó demostrado, por ejemplo, en la sentencia que resolvió la cuestión de inconstitucionalidad que se había planteado contra el *Estatut* catalán (STC 31/2010, de 28 de junio)–, la introducción del derecho de autodeterminación chocaría frontalmente con el artículo 2º, que lo prohíbe: nuevamente, la reforma constitucional deviene imprescindible.

⁶²⁵ El artículo 24 de la Constitución española dice: “1. Todas las personas tienen derecho a obtener la tutela efectiva de los jueces y tribunales en el ejercicio de sus derechos e intereses legítimos sin que, en ningún caso, pueda producirse indefensión.

2. Asimismo, todos tienen derecho al juez ordinario predeterminado por la ley, a la defensa y a la asistencia de letrado, a ser informados de la acusación formulada contra ellos, a un proceso público sin dilaciones indebidas y con todas las garantías, a utilizar los medios de prueba pertinentes para su defensa, a no declarar contra sí mismos, a no confesarse culpables y a la presunción de inocencia”.

⁶²⁶ En el FJ 3º de la STC 42/1982 se lee: “el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, de conformidad con el cual han de interpretarse las normas sobre derechos fundamentales reconocidos por la Constitución, a tenor de lo dispuesto en el artículo 10.2 de ésta, consagra (artículo 14.5) el derecho de toda persona declarada culpable de un delito a que el fallo condenatorio y la pena que se le haya impuesto sean sometidos a un Tribunal Superior, conforme a lo prescrito por la ley. Este mandato, incorporado a nuestro derecho interno (...), no es bastante para crear por sí mismo recursos inexistentes, pero obliga a considerar que entre las garantías del proceso penal a las que genéricamente se refiere la Constitución en su artículo 24.2 se encuentra la del recurso ante un Tribunal Superior y que, en consecuencia, deben ser interpretadas en el sentido más favorable a un recurso de ese género todas las normas del Derecho Procesal Penal de nuestro ordenamiento”.

⁶²⁷ El artículo 14.5 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos reza lo siguiente: “toda persona declarada culpable de un delito tendrá derecho a que el fallo condenatorio y la pena que se le haya impuesto sean sometidos a un tribunal superior, conforme a lo prescrito por la ley”.

10.3.2 El artículo 96 de la Constitución

En los artículos 93-96 de la Constitución se articula la apertura del ordenamiento español al Derecho internacional; en concreto, el artículo 96.1 establece las condiciones de incorporación de los tratados a nuestro sistema: celebración válida y publicación oficial en España⁶²⁸. La denuncia de un tratado que cumpla tales requisitos, además de someterse a las previsiones del artículo 94⁶²⁹ –tal y como dispone el artículo 96.2⁶³⁰–, deberá ser aceptada internacionalmente: sólo así un tratado dejará de integrar el ordenamiento jurídico español.

Sobre esta base normativa, es posible encontrar una solución favorable a la autodeterminación que eluda la revisión constitucional y sus inconveniencias acudiendo a la teoría que propone Requejo Pagés. Este autor, manteniendo un enfoque genuinamente kelseniano, entiende que el Derecho internacional, en el que se regula la libre determinación, constituye un ordenamiento jurídico incompleto, al no administrar una fuerza propia: es válido conforme a sus criterios de producción normativa, pero depende de los respectivos ordenamientos nacionales que doten de aplicabilidad a sus prescripciones (1992: 47). Por su parte, la Constitución no determina la validez de un tratado, sino que se limita a fundamentar su aplicabilidad.

Requejo Pagés explica las relaciones entre las normas internas y los tratados internacionales de la siguiente manera. Tratándose de leyes anteriores a la celebración de un tratado, debemos acudir al principio de *validez*: si resultan contrarias a las

⁶²⁸ El artículo 96.1 de la Constitución dispone lo siguiente: “los tratados internacionales válidamente celebrados, una vez publicados oficialmente en España, formarán parte del ordenamiento interno. Sus disposiciones solamente podrán ser derogadas, modificadas o suspendidas en la forma prevista en los propios tratados o de acuerdo con las normas generales del Derecho internacional”.

⁶²⁹ El artículo 94 establece: “1. La prestación del consentimiento del Estado para obligarse por medio de tratados o convenios requerirá la previa autorización de las Cortes, en los siguientes casos:

- a) Tratados de carácter político.
- b) Tratados o convenios de carácter militar.
- c) Tratados o convenios que afecten a la integridad territorial del Estado o a los derechos y deberes fundamentales establecidos en el Título I.
- d) Tratados o convenios que impliquen obligaciones financieras para la Hacienda Pública.
- e) Tratados o convenios que supongan modificaciones o derogación de alguna ley o exijan medidas legislativas para su ejecución.

2. El Congreso y el Senado serán inmediatamente informados de la conclusión de los restantes tratados o convenios”.

⁶³⁰ El artículo 96.2 dice: “para la denuncia de los tratados y convenios internacionales se utilizará el mismo procedimiento previsto para su aprobación en el artículo 94”.

disposiciones del instrumento internacional, se entienden reformadas o derogadas por el acto que autoriza que el mismo tenga lugar (1992: 60). En idéntico sentido actuaría el Derecho derivado que, en el futuro, pudiera resultar del tratado en cuestión. En el supuesto de leyes posteriores a la celebración de un acuerdo internacional, el principio que rige las relaciones entre ambos es el de *aplicabilidad*. Según el artículo 27 del Convenio de Viena sobre Derecho de los Tratados, “una parte no podrá invocar las disposiciones de su Derecho interno como justificación del incumplimiento de un tratado”, lo que implica dotar al mismo de una aplicabilidad preferente con respecto al Derecho interno⁶³¹. En el fondo, obrar en sentido contrario significaría una vulneración del propio ordenamiento nacional, puesto que la violación del Derecho internacional incorporado al sistema interno por voluntad del último es, en sí misma, una contravención del mismo (Requejo Pagés 1992: 62-63).

Siguiendo este razonamiento, no cabe duda de que si los Pactos de 1966 fueron ratificados por España el 27 de abril de 1977 y la Constitución entró en vigor el 29 de diciembre de 1978, el artículo 1 de los Pactos goza de aplicabilidad preferente sobre el artículo 2º de la Constitución, con el que entra en contradicción por reconocer unos el derecho de autodeterminación y prohibirlo la otra. No obstante, tal circunstancia no habilita a cualquier particular o pueblo que estimen vulnerados su derecho a reclamarlo, puesto que no cabe considerar como *self-executing* a ninguno de ambos pactos (Saiz 1999: 128-129): cada Estado firmante establece sus obligaciones frente a la comunidad internacional, no frente a sus ciudadanos individuales.

A pesar de que algunos especialistas se muestren satisfechos con el valor jurídico de los informes del Comité de Derechos Humanos –no vinculantes, pero tampoco meramente declarativos (Saiz 1999: 133)–, estimamos que carecen de eficacia práctica relevante. Que un Estado alegue ante el mencionado Comité el incumplimiento que otro lleva a cabo de sus compromisos internacionales en materia de derechos humanos, especialmente si el infractor ostenta un poder hegemónico en el contexto global, resulta vano, por más que Amnistía Internacional o Human Rights Watch, en sus informes

⁶³¹ Las siguientes palabras de Solozábal sugieren una interpretación diferente, más estatalista: “la autodeterminación no es un derecho jurídico, disponible en nuestro ordenamiento, ni importable desde el derecho internacional, que no puede, en una modificación inconstitucional de nuestra Norma Fundamental, imponernos derechos contrarios a nuestra Constitución, como sería la autodeterminación” (2012). Sin embargo, estimamos que lleva razón Requejo Pagés. En este sentido, es la Constitución la que vulnera tratados internacionales ratificados por España y no el ordenamiento internacional el que obliga a adoptar un derecho inconstitucional.

anuales, dediquen un monográfico de denuncia a los abusos que el Estado en cuestión viene realizando. Tal es la consecuencia de la carencia de fuerza propia del Derecho internacional. España, por tanto, al prohibir el derecho de autodeterminación, incumple las obligaciones que asumió al ratificar los Pactos de 1966. No obstante, ningún otro Estado ha procedido a denunciar la violación –quizá por compartir la condición de infractores– y ésta continúa desplegando su eficacia plena.

10.4 Las vías de hecho

Bajo el término *vías de hecho* se encuadran todas aquellas fórmulas que, obviando ciertos procedimientos legales, procedan al ejercicio de la autodeterminación de manera efectiva. La idoneidad de este método viene avalada por razones de índole teórica y práctica. Desde el punto de vista teórico, y como ha quedado demostrado tras el análisis de los posibles mecanismos de introducción de este derecho en nuestro ordenamiento jurídico, parece que la vía fáctica se presenta como la única opción viable en España. Y es que la reforma constitucional deviene imposible en la práctica, los derechos forales se apoyan en una fundamentación objetivista que no deja espacio a la voluntad y el incumplimiento del Derecho internacional reviste un carácter inocuo, al no administrar una fuerza propia. Desde el punto de vista práctico, la realidad internacional aparece jalonada por múltiples ejemplos en los que el recurso a la vía de hecho se vio recompensado con el premio autodeterminista.

En lo que sigue, haremos un breve repaso a algunos casos históricos en los que se planteó el ejercicio del derecho de autodeterminación, con resultados diversos.

10.4.1 Ámbito internacional

En el ámbito internacional, ya se habían mencionado ejemplos de la utilización de la vía fáctica en cuestiones relativas a la autodeterminación (capítulo 2): fue así como las Naciones Unidas admitieron en su seno a Bangladesh en 1974 tras su disgregación de Pakistán, a pesar de que no concurrían los presupuestos jurídicos que la doctrina internacionalista exige para llevar a cabo la secesión, según la interpretación al uso de los Pactos de 1966 y la normativa posterior. Una independencia sin más credenciales que las proporcionadas por la suficiente fuerza armada se vio plenamente aceptada por

la comunidad internacional y recompensada con la entrega del *carnet* de socio del club de la ONU.

En cambio, apenas una década antes, en Biafra y Katanga la ONU había optado por el mantenimiento de la integridad territorial de los Estados formados tras la descolonización – Nigeria y el Congo, respectivamente– en aplicación del derecho de autodeterminación. Del análisis comparado de estas situaciones (Bangladesh *versus* Biafra y Katanga), cabría deducir que la sustracción del proceder a los mecanismos legalmente establecidos es acreedora de censura cuando quien la lleva a efecto no cuenta con el suficiente peso como para que la misma resulte efectiva. En caso contrario, la vía fáctica –*contra* o *para legem*– resulta particularmente apta para ejercer la autodeterminación debido a sus enormes posibilidades de éxito.

10.4.1.1 Québec

La violencia, presente tanto en Biafra y Katanga, como en Bangladesh, no siempre resulta necesaria para hablar de la vía fáctica, según pone de manifiesto lo ocurrido en Québec, un ejemplo al que ya se hizo referencia en el capítulo 6. Pese a que la Constitución canadiense no contempla el derecho de autodeterminación de los estados que componen la Federación, las autoridades centrales no se muestran ajenas al sentir de una gran parte de la población quebequesa. Así, se permitió la celebración de un referéndum autodeterminista el 20 de mayo de 1980⁶³², convocado por el Parti Québécois –independentista–. La pregunta planteada a la ciudadanía, prolija y ambigua en exceso⁶³³, confería al ejecutivo quebequés el mandato de negociar un acuerdo con el resto de Canadá sobre la base de la cosoberanía –en términos bastante semejantes a la

⁶³² La actitud del gobierno federal fue la del silencio, motivado por razones políticas. No obstante, puede entenderse que, en un contexto semejante, no impedir supone dejar hacer, esto es, consentir –tácitamente–. Guimón destaca que ni siquiera “hubo un pronunciamiento oficial acerca de si un gobierno provincial tenía facultades para convocar un referéndum sobre la posible separación de la provincia” (1995: 213). Compárese con el comportamiento del ejecutivo español ante el Plan Ibarretxe o frente a la Declaración soberanista aprobada por el *Parlament* catalán en enero de 2013. Hasta la ajustada victoria del “no” tras el segundo referéndum, el Tribunal Supremo canadiense no fue consultado acerca de la cuestión de Québec.

⁶³³ El texto de la pregunta era el siguiente: “el gobierno de Quebec ha dado a conocer su propuesta de llegar, con el resto de Canadá, a un nuevo acuerdo fundado en el principio de igualdad de los pueblos. Este acuerdo permitiría a Quebec alcanzar el poder exclusivo de hacer sus leyes, recaudar sus impuestos y entablar relaciones exteriores –lo cual es la soberanía– y, al mismo tiempo, mantener con Canadá una asociación económica que permita el uso de la misma moneda. Todo cambio de estatus político resultante de estas negociaciones será sometido a referéndum de la población. En consecuencia, ¿le concede al gobierno de Quebec el mandato de negociar el acuerdo propuesto entre Quebec y Canadá? Sí o no”.

propuesta del ex-*Lehendakari* J.J. Ibarretxe-. Tras la victoria del “no” (59,4% frente al 40,6%), pasaron quince años hasta que volviera a convocarse otra consulta popular⁶³⁴, desfavorable al independentismo, aunque con un saldo todavía más ajustado (50,4% frente al 49,6%) y la extraordinaria participación del 94% del electorado.

Contrariamente al parecer de Ruiz Rodríguez (1998: 145-146), no se produjo crisis institucional alguna en el país canadiense –a no ser que se considere como tal el debate político y la consulta al Tribunal Supremo– ni siguió el ejemplo quebequés ningún otro estado⁶³⁵. Tampoco la provincia se aficionó a los *referenda*, convocando únicamente dos, con un intervalo de quince años entre ambos. Finalmente, y como tentativa que aliviase los movimientos secesionistas de los partidos que propugnaban la independencia, la Cámara de los Comunes canadiense reconoció a los *québécois* su condición de nación dentro de la federación el 22 de noviembre de 2006.

⁶³⁴ En este caso, el tenor de la pregunta fue: “¿acepta usted que Quebec sea soberano, tras haber ofrecido formalmente a Canadá un nuevo partenariado económico y político, en el marco del proyecto de Ley sobre el futuro de Quebec y del acuerdo firmado el 12 de junio de 1995?”.

⁶³⁵ Como si de una enfermedad infecciosa se tratase, algunos autores entienden que el reconocimiento del derecho de autodeterminación por la Constitución de un Estado actuaría de acicate peligroso para que los grupos nacionales minoritarios demandasen su ejercicio, a imagen –o contagiadas con el ejemplo– de quienes se les hubiesen adelantado en el camino hacia la independencia: es la denominada “teoría del precedente”. Así, en España, primero iría Euskadi, luego Catalunya y, a continuación, quizá, Galicia y Nafarroa, andádoles a la zaga Andalucía, Canarias, Illes Balears, Aragón, Asturias y el resto de Comunidades Autónomas. Es más, a la proliferación de movimientos secesionistas, cabría añadir el riesgo de amenaza o chantaje al Estado por parte de los pueblos periféricos: en caso de no resultar atendidas sus reivindicaciones –económicas, competenciales o de cualquier otra índole–, la región procedería a la proclamación de su independencia como manifestación efectiva de su legítimo derecho a la autodeterminación.

Nos parece que los anteriores razonamientos se mantienen en el nivel puramente especulativo, constituyendo una amenaza más potencial que real la gangrena por infección autodeterminista. Muestra de lo cual es el ejemplo con el que Ruiz Rodríguez ilustra sus temores: la generalización del régimen autonómico en España a partir de 1978 (1998: 144). Y resulta inadecuado el símil porque la razón que explica la constitución en Comunidades Autónomas de todos los territorios provinciales –y no sólo de las nacionalidades históricas, como durante la II República– no estriba en el precedente sentado, sino en la predeterminación del mapa autonómico efectuada desde el gobierno central, quien concedió –bajo la forma de Real Decreto-ley– regímenes provisionales de autonomía con anterioridad a la aprobación de la Constitución de 1978, firmándose en 1981 los denominados Pactos autonómicos que cerraron con carácter definitivo el modelo. La razón esgrimida por Ruiz Rodríguez para justificar que su teoría del precedente no tuviese lugar en el contexto canadiense es la inexistencia de otros nacionalismos (1998: 151). Tal apreciación sirve para invalidar su tesis de contagio nacionalista masivo: el secesionismo no consiste en una enfermedad altamente contagiosa, sino que los pueblos que reclaman su independencia actualmente son los que ejercerían el derecho de autodeterminación en el supuesto de que el mismo recibiese acomodo constitucional. Finalmente, el derecho de autodeterminación no se ve deslegitimado como consecuencia de la generalización de su ejercicio. Resultaría ridícula la existencia de un derecho únicamente para no recurrir a su uso, como mera declaración programática que jamás adquiriese realización efectiva. Sería equivalente a propugnar la derogación del artículo 24 de la Constitución –derecho a la tutela judicial efectiva– alegando que los tribunales se hallan colapsados por la cantidad ingente de procesos sustanciados ante ellos.

Del ejemplo canadiense cabe concluir que cuando un Estado democrático constata que uno de los pueblos que alberga en su seno manifiesta una voluntad notable hacia el ejercicio del derecho de autodeterminación debiera posibilitar que su población se pronuncie en referéndum; caso de alcanzarse una mayoría favorable a los nacionalistas, el gobierno central se encuentra política y moralmente obligado a atender las demandas de una parte de su población, debiendo iniciarse las negociaciones con los representantes de la región afectada con el fin de alcanzar un acuerdo satisfactorio. Negarse a ello alegando razones de viabilidad o supervivencia del Estado democrático busca proteger la unidad, no la democracia⁶³⁶.

10.4.1.2 Kosova

El 17 de febrero de 2008 Kosova proclamó de manera unilateral su independencia de Serbia, una vez que la República Federativa de Yugoslavia se había disuelto (4 de febrero de 2003) y con el ejemplo de la secesión de Montenegro –Estado admitido en el seno de Naciones Unidas el 28 de junio de 2006– todavía reciente. Resulta ilustrativo el análisis de los argumentos esgrimidos por ambas partes, máxime si tenemos en cuenta la división de opiniones que mantiene la comunidad internacional al respecto: los países que, como España, rechazan la secesión de Kosova apelan, dicen, al Derecho internacional, en claro contraste con el “realismo político” (Ferrer 2009) mostrado, entre otros, por Estados Unidos, Francia o el Reino Unido⁶³⁷. Como han señalado Bermejo y

⁶³⁶ De nuevo, es Ruiz Rodríguez quien acude a este argumento para negar el reconocimiento constitucional del derecho de autodeterminación pues, en su opinión, presenta una gran “capacidad destructiva” (1998: 48). En este sentido, si la Constitución reconociese el derecho de autodeterminación, sin plazo de prescripción, la incertidumbre se cerniría sobre la vida democrática del país: “no es necesario poseer una gran imaginación para poder prever la destrucción de cualquier Estado multiétnico sometido, o con la amenaza de poder ser sometido, a frecuentes referendos secesionistas, tanto en el tiempo como referidos a distintos territorios, en aplicación del citado e irrenunciable derecho de autodeterminación de los pueblos” (1998: 151). Nos gustaría establecer tres precisiones al respecto. En primer lugar, aún admitiendo la necesidad de que exista una cierta estabilidad para que el Estado sea viable –lo que no significa que el *statu quo* devenga inamovible–, se puede defender la unidad del Estado y reconocer la autodeterminación de las naciones que coexisten dentro de sus fronteras: únicamente si optasen por la secesión esa unidad se quebraría. En segundo lugar, la unidad de la nación no equivale a la unidad del Estado si éste es plurinacional: la unidad de la nación es la que cercena cualquier posibilidad autodeterminista. En tercer lugar, existen al menos tantas razones para pensar que “una vez que una parte del territorio se secesionara de un Estado multiétnico, en aplicación de un derecho operativo para cualquier pueblo, aunque fuera por un efecto de contagio, las tensiones separatistas se multiplicarían en el resto de sus fronteras” (1998: 144-145) como para opinar lo contrario. Como hemos visto, parece lógico pensar que donde no se dan conflictos nacionalistas no aparezcan demandas de autodeterminación aunque el derecho sea reconocido.

⁶³⁷ En la actualidad, 107 de los 193 Estados que integran las Naciones Unidas han procedido a reconocer públicamente la independencia de Kosova. De ellos, 23 Estados son miembros de la Unión

Gutiérrez Espada (2008: 1), “la solución que se dé al estatuto kosovar sentará un precedente para otros casos similares”, de ahí la relevancia del asunto. Y es que en Kosova se muestra perfectamente cómo la fuerza rige verdaderamente las relaciones internacionales, tal y como expresara Rizzi con extraordinaria lucidez: “los Estados nacen o no dependiendo de quién lo quiera. El derecho, si puede, que acompañe” (2008). Ello explica que la vía fáctica haya sido la única exitosa para alcanzar la autodeterminación.

Por tanto, detengámonos brevemente a diseccionar las razones de ambas partes. Los detractores de la independencia de Kosova plantean la cuestión como si se tratase de un enfrentamiento: el Derecho *versus* la política. De este modo, Serbia defendería legítimamente su integridad territorial reconocida por el Derecho internacional –concretamente en la Conferencia de Rambouillet, la Resolución 1244 (1999) del Consejo de Seguridad y el marco constitucional para el gobierno provisional de Kosova establecido por la Misión de Administración Provisional de Naciones Unidas en Kosova (Resolución 2001/9 MINUK)–. Más aún, Kosova nunca fue una república dentro de la ex-Yugoslavia, sino una provincia autónoma y, por lo mismo, sin derecho a la secesión. Los Estados que defienden la autodeterminación kosovar sostienen que la limpieza étnica y los crímenes de guerra perpetrados por Serbia contra la población civil de este territorio durante 1998 y 1999 justifican la independencia, al margen de cualquier disposición adversa contenida en la Constitución yugoslava, sin efecto desde la desaparición de ese Estado. En último término, alegan la efectividad de la secesión como un hecho ya consumado.

No deben dejar de advertirse las paradojas que encierran ambas posturas. Si nos centramos en los argumentos pro-serbios, que cuentan con el patrocinio de eminentes internacionalistas, podemos preguntarnos dos cuestiones, como nos sugiere Rizzi (2008): “¿es el caso de Kosovo verdaderamente una violación [del ordenamiento internacional]? Y si así fuera, ¿es *per se* malo que la política actúe contra el derecho?”. Para responder a tales interrogantes resulta pertinente recordar la necesaria conjunción que debe existir entre Derecho y sanción, aspecto que lleva a poner en duda la

Europea (datos obtenidos de: <http://kosovothanksyou.com> –acceso: 3 de marzo de 2014–), organización que pese a no tener una postura oficial acerca del asunto –5 de sus miembros (España, Grecia, Chipre, Eslovaquia y Rumanía) rechazan que Kosova alcance la condición estatal– ha hecho todo lo posible para que Kosova sea independiente, incluso supeditar la entrada de Serbia en la Unión Europea a que acepte la secesión.

juridicidad del Derecho internacional, al carecer de una fuerza propia: su efectividad depende por entero de “que la defiendan algunas potencias” (2008).

Un sector numeroso dentro la doctrina española –entre otros, Remiro Brotóns (2008b) y Mangas Martín (2008)– sostiene que el ejercicio del derecho de autodeterminación por parte del pueblo kosovar constituye una vulneración del ordenamiento internacional. Maneja una interpretación restrictiva del citado derecho que beneficia a los Estados ya sancionados. En palabras de Taibo, “el rechazo, casi unánime, de un Kosovo independiente (...) bebe de la certeza (...) de que los Estados y sus fronteras son sagrados” (2008). Y es que la autodeterminación sólo ha sido ejercida históricamente por aquellos pueblos dotados de la suficiente fuerza, constituidos en Estados o apoyados desde el exterior: esas son las credenciales que reconoce la legislación internacional. Por consiguiente, y respondiendo a las preguntas formuladas, el ejercicio del derecho de autodeterminación encuentra acomodo en el Derecho internacional, concretamente en los Pactos de 1966; la exégesis de este derecho que manejan los detractores de la secesión de Kosova se asienta sobre consideraciones de tipo político, diseñadas por Estados soberanos –los sujetos genuinos del Derecho internacional– y que buscan defender la intangibilidad de sus propias fronteras. En último término, la integridad territorial de un Estado no constituye un principio absoluto⁶³⁸ y, por lo mismo, puede ceder ante un derecho como el de autodeterminación⁶³⁹. Semejante principio se transgredió en 1991 con la proclamación de la independencia de Croacia y la Asamblea de Naciones Unidas no tuvo problema en conceder a esta república la condición de miembro de la organización un año después.

Pero si acudimos a las razones argüidas por los partidarios de la secesión de Kosova, observamos que late en sus mentes idéntica exégesis del derecho de

⁶³⁸ Mangas Martín parece opinar lo contrario cuando asegura: “el territorio consolidado de un Estado y su unidad nacional es una situación objetiva y prevalece (...) frente al derecho de libre determinación” (2007). Debe observarse cómo, junto al principio de integridad territorial, introduce de soslayo el principio de unidad nacional para reclamar idéntico respeto hacia ambos. No obstante, si bien el principio de integridad territorial goza de un estatus privilegiado dentro de los principios del Derecho internacional –al igual que el de libre determinación de los pueblos–, no puede predicarse lo mismo del principio de unidad nacional, ausente de la Resolución 2625 (XXV) de la Asamblea General.

⁶³⁹ A este respecto, la opinión consultiva de la Corte Internacional de Justicia sobre la legalidad de la declaración unilateral de independencia de Kosova decía que “el alcance del principio de integridad territorial está limitado al ámbito de las relaciones entre Estados” (parágrafo 80), según se deduce del artículo 2 de la Carta de Naciones Unidas, de la Resolución 2625 (XXV) de la Asamblea General y del artículo IV del Acta Final de la Conferencia de Helsinki de 1975. Por tanto, el ejercicio del derecho de autodeterminación por parte de una nación sin Estado no violaría el principio de integridad territorial de los Estados, incluso aunque optase por la secesión.

autodeterminación. Así se explica su convicción de que la independencia constituirá una justa compensación por las violaciones de derechos que ha sufrido este pueblo⁶⁴⁰. En el fondo, se utiliza un concepto de secesión tremendamente paternalista⁶⁴¹: no se trata de ejercer un derecho, sino de disfrutar de una dádiva extraordinaria que las potencias más notables se pliegan a conceder⁶⁴². De ahí que no se haya consultado a la población acerca de su voluntad: un referéndum hubiera sido lo más democrático. En el contexto balcánico, y tomando la imagen del lago de la sangre de *Macbeth*, consideramos que no queda otra salida distinta del avance, para lo que deben orquestarse soluciones novedosas. Los muertos de uno y otro lado sólo han de recordar la necesidad de llegar a acuerdos que eviten la pérdida de más vidas, aunque no debe descuidarse el procedimiento empleado para culminar los anhelados acuerdos.

El Tribunal Internacional de Justicia se pronunció el 22 de julio de 2010 sobre la legalidad de la declaración unilateral de independencia de Kosova. Ateniéndose estrictamente a la consulta realizada por la Asamblea General⁶⁴³, el Tribunal dictaminó que dicha declaración no violó las disposiciones de Derecho internacional generales ni particulares (Resolución 1244 del Consejo de Seguridad y Resolución 2001/9 del MINUK), puesto que no existe ninguna norma internacional que prohíba las declaraciones unilaterales de independencia (párrafo 84) y tampoco lo hacen las resoluciones citadas (párrafos 119 y 121). Se criticó a la Corte por no haber entrado en la cuestión de fondo, es decir, en el asunto de la legalidad del ejercicio del derecho

⁶⁴⁰ Semejantes consideraciones humanitarias conducen al bando opuesto a alegar el mismo argumento: denuncian la impunidad de los crímenes perpetrados contra los serbios por parte del Ejército de Liberación de Kosova (UÇK) y la OTAN. A modo de ejemplo, citamos las palabras de Mangas Martín: “la independencia de Kosovo es un premio a la violencia salvaje y (...) a la invasión en violación del Derecho internacional por una decena de Estados de la OTAN” (2008).

⁶⁴¹ Igualmente paternalistas son, tanto el sistema de administración internacional que se estableció en Kosova el año 1999 mediante la Resolución 1244 del Consejo de Seguridad, como la propuesta de Marti Ahtisaari, enviado especial de la ONU, de “independencia supervisada durante un período inicial por la comunidad internacional” (S/2007/168), así como la disyuntiva que la Unión Europea plantea a Serbia para forzarla a aceptar la independencia de su antigua provincia: la entrada en el club europeo se supedita, entre otros factores, a su cambio de actitud con respecto a Kosova.

⁶⁴² Pisarello decía que “la democracia no debería verse como algo que se *da* o se *concede*. Debería entenderse, más bien, como un movimiento abierto, empecinado y precario, a favor de la igualdad de todos y contra las oligarquías y tiranías de diferente signo. Contra el despotismo de los poderes de Estado (...), pero también de los poderes de mercado, cada vez más globales” (2011: 19). Creemos que algo semejante puede predicarse de la autodeterminación, máxime si tenemos en cuenta el fundamento que este derecho encuentra en el principio democrático, como aquí se viene postulando.

⁶⁴³ La pregunta que se le dirigió fue la siguiente: “la declaración unilateral de independencia declarada por las instituciones provisionales de autogobierno de Kosovo, ¿es conforme al Derecho internacional?”.

de autodeterminación por parte de Kosova, extremo que expresamente declina: “[la Asamblea General] no pregunta acerca de las consecuencias legales de esa declaración”, ni “si Kosovo ha alcanzado la condición estatal” ni tampoco “sobre la validez o los efectos legales del reconocimiento de Kosovo por aquellos Estados que han aceptado su independencia” (parágrafo 51). Y es que la Corte consideró que no era necesario entrar a resolver las cuestiones referentes “a la extensión del derecho de autodeterminación y a la existencia de un derecho de *secesión compensatoria (remedial secession)*, que afectan al derecho a separarse de un Estado” (parágrafo 83). A nuestro modo de ver, el Tribunal se escudó en la literalidad de la pregunta para evitar pronunciarse sobre una cuestión tan espinosa, esperando quizá que el desarrollo de los acontecimientos –con mayor o menor premura, Kosova acabará ingresando en la ONU– ofrezca una solución al problema.

En conclusión, Kosova tiene derecho a su autodeterminación, como todos los pueblos, y semejante situación está siendo aprovechada por algunos países que tratan de asegurar sus intereses en la zona, particularmente Estados Unidos: el estribillo resulta de sobra conocido. De igual modo, otros Estados –véase Rusia o España– consideran la secesión de Kosova un precedente peligroso que, de afirmarse, podría poner en peligro su propia integridad territorial, ya que cuentan con minorías nacionales en el interior de sus fronteras. Ante tal escenario, lanzarse a realizar predicciones sobre los peligros que correrán las etnias minoritarias en el Estado kosovar puede que sea precipitado y, en cualquier caso, interesado. Eso sí, al igual que el pueblo albano-kosovar es titular del derecho de autodeterminación, pudiera ser que otras minorías –en particular, los serbios del norte– existentes en el futuro Estado reclamasen ese derecho, y tampoco podría negárseles su ejercicio⁶⁴⁴. Suscribimos, por tanto, las palabras de Taibo (2008): “habría que pelear, no por la negación del derecho de secesión de Kosovo, sino por la extensión de tal derecho a otros escenarios”.

⁶⁴⁴ A este respecto, nos parece incoherente la actitud de algunos Estados que privilegian la secesión de Kosova sobre el principio de integridad territorial de Serbia, pero no dudan en negar a los serbios del norte de Kosova su derecho a la secesión alegando que el principio de integridad territorial de Kosova merece respeto.

10.4.2 Ámbito español

10.4.2.1 Referenda en Catalunya

Uno de los escenarios a los que podría aplicarse la anterior cita de Taibo es el hispano, donde un municipio catalán, Arenys de Munt, protagonizó el 13 de septiembre de 2009 un acontecimiento cargado de un tremendo simbolismo –el diario *El País* lo calificó de “alarde soberanista” (2009)–: sus vecinos fueron convocados para pronunciarse en votación acerca de la independencia de Catalunya⁶⁴⁵. La pregunta revestía el tenor siguiente: “¿está usted a favor de que Cataluña sea un Estado soberano, social y democrático?”. Con una participación del 41% del censo manejado por la organización del referéndum, el “sí” se alzó como la opción vencedora (96% de los votos). Pero lo más importante no fue el resultado, sino la repercusión del acto⁶⁴⁶: por un lado, se confirmó que es posible consultar a la población acerca del modelo territorial sin que se produzca una debacle institucional –el Auto del Juzgado de lo Contencioso-administrativo nº 14 de Barcelona, de 3 de septiembre de 2009, suspendió la autorización para que el Ayuntamiento de Arenys de Munt celebrase el referéndum, con lo que la votación se llevó a cabo en otros locales ajenos a la corporación municipal– o social –pese a que la Falange Española de las JONS organizó una manifestación simultánea a otra independentista–. Asimismo, se demostró que la organización ciudadana resulta eficaz para que la voz del pueblo sea escuchada: si la Constitución prohíbe la autodeterminación y la convocatoria de *referenda* constituye una competencia estatal, sólo la presión popular puede forzar la puesta en marcha de los mecanismos legales tendentes a modificar ese marco jurídico opresivo para las nacionalidades. La vía fáctica, hoy por hoy, parece la única salida.

⁶⁴⁵ Uno de los problemas que plantea la celebración de una consulta autodeterminista orbita en torno a la determinación del pueblo llamado a las urnas. El criterio seguido por la localidad barcelonesa no puede ser tachado de etnicista, sino que resulta incluso más democrático que el empleado por el Estado español en cualquier proceso electoral. Y es que si la democracia ideal persigue una correspondencia lo más ajustada posible entre los sujetos que gozan de sufragio activo y los llamados a soportar el gobierno, semejante circunstancia es alcanzada en mayor grado si todos los empadronados –también los inmigrantes– pueden depositar su voto y no únicamente los nacionales –en el caso de comicios municipales, se añaden los comunitarios y aquellos extranjeros con cuyo Estado exista un convenio de reciprocidad–. La participación de población inmigrante en las consultas celebradas en los municipios catalanes fue muy elevada.

⁶⁴⁶ El 13 de diciembre de 2009 la consulta se celebró en 166 municipios catalanes, entre los que se contaban Sant Cugat, Vilanova i la Geltrú, Vic o Tàrraga; en este caso, la participación descendió al 30%, pero el resultado fue igualmente favorable a la autodeterminación. Las votaciones se repitieron en otras 80 localidades el 28 de febrero de 2010 y esta vez participó el 21% del electorado (92% de votos positivos). Posteriormente, se celebraron *referenda* similares en otras cuatro ocasiones (24 de abril de 2010, 20 de junio de 2010, 17 de octubre de 2010 y 10 de abril de 2011).

10.4.2.2 El Plan Ibarretxe

Mayor relieve mediático y social tuvo la propuesta de nuevo *Pacto Político para la Convivencia* presentada por el entonces *Lehendakari* J.J. Ibarretxe ante el Parlamento Vasco y que popularmente se denominó Plan Ibarretxe. Con el antecedente inmediato de la Declaración de Lizarra (12 de septiembre de 1998), suscrita por partidos y organizaciones sociales nacionalistas en su mayoría, el ex-*Lehendakari* presentó en el Pleno de Política General del Parlamento Vasco, celebrado el 27 de septiembre de 2002, su propuesta de nuevo *Pacto Político para la Convivencia*. Para el tema que nos ocupa, reviste especial importancia la segunda parte de su discurso y, en concreto, el apartado quinto; en él, mediante diez puntos, resume el contenido del nuevo Pacto Político entre el Estado español y Euskadi, basado en el reconocimiento de la identidad nacional vasca y su consideración como ente soberano originario, al mismo nivel que España.

Es importante conocer el contexto en el que surge semejante iniciativa para entender tanto sus razones como el rechazo que suscitó en el resto de fuerzas políticas. J.J. Ibarretxe acababa de resultar elegido *Lehendakari* por segunda vez en las elecciones autonómicas vascas del 13 de mayo de 2002. En la campaña electoral ya había anunciado que, en caso de revalidar su victoria, plantearía una consulta para que la sociedad vasca decidiese su futuro. El gobierno del Partido Popular, con mayoría absoluta en el Congreso de los Diputados, venía poniendo en práctica una estrategia de recorte de las libertades públicas en aras del aumento de la seguridad, especialmente notable en el contexto vasco. En ese sentido, fue aprobada la Ley Orgánica de Partidos Políticos el 27 de junio de 2002, con el voto favorable del PP, PSOE, CiU, Coalición Canaria (CC) y el Partido Andalucista (PA)⁶⁴⁷ (STS de 27 de marzo de 2003⁶⁴⁸). En el

⁶⁴⁷ Como la Ley de Partidos se diseñó y aprobó con un propósito claro, ilegalizar Batasuna, Monedero sugería irónicamente la posibilidad de aplicarla al resto de partidos políticos que, en los últimos tiempos, no dejan de acaparar los titulares de los periódicos debido a sus escándalos de corrupción. Así, a cualquier juez que trate de ilegalizar una formación política en aplicación de la Ley de Partidos “no le costará mucho demostrar que se han comportado como asociaciones para delinquir con un comportamiento recurrente conspirativo para el dolo y la trampa con resultado de muerte (suicidios, infartos, accidentes, enfermedades, depresiones). En diez hojas llenará los datos de las tramas generalizadas, las cúpulas implicadas, los pactos de silencio, el pago de costas de abogados, las venganzas internas, las conversaciones para amañar resultados, las trampas electorales, los créditos impagados, las obras concedidas a dedo, las privatizaciones amañadas, los abusos en empresas públicas (incluidas las televisiones)... De un plumazo, todos los partidos de gobierno del régimen de 1978, prohibidos. Qué descanso. Nadie de los que se hayan presentado en sus listas podrá volverse a postular a un cargo político bajo unas nuevas siglas (de lo contrario, ese partido, aunque parezca nuevo, será una nueva resurrección de esos viejos estigmatizados e ilegalizados (...)). Esa ilegalización del PP, del PSOE y de CiU obligará a

plano institucional, la Comunidad Autónoma vasca seguía reclamando la transferencia de determinadas competencias contempladas en su Estatuto, mientras el gobierno central ofrecía diversas excusas para no cumplir con sus obligaciones constitucionales. Además, ETA continuaba con su espiral de violencia y terror.

La propuesta de J.J. Ibarretxe cristalizó en la redacción de un proyecto de reforma del Estatuto de Gernika (25 de octubre de 2003) en el que se articulaban normativamente las nuevas relaciones entre Euskadi y España con base en los principios ya mencionados. El texto fue aprobado por mayoría absoluta en el Parlamento vasco el 30 de diciembre de 2004 (39 votos a favor)⁶⁴⁹, pero recibió el rechazo casi unánime de los diputados en el Congreso el 1 de febrero de 2005: 313 votos en contra –PSOE, PP, Izquierda Unida (IU), Chunta Aragonesista (CHA) y CC–, frente a 29 favorables –CiU, ERC, PNV, Eusko Alkartasuna (EA), BNG y Nafarroa Bai (Na-Bai)– y 2 abstenciones (ICV). La sesión no deparó sorpresa alguna, constituyendo el resultado, no el producto de un enconado y extenso debate, sino la ratificación de unas posturas determinadas e inamovibles⁶⁵⁰.

que en las nuevas listas políticas que surjan, como le ocurrió a Bildu, tenga que presentarse gente nueva que nunca antes haya optado a un cargo electo. Con las posibilidades de renovación que ello implicaría. Los responsables del desastre, inhabilitados, y nueva gente obligada a participar en política (...). Presentándose gente nueva con esas siglas viejas, no le resultará difícil a otro tipo de formaciones menos contaminadas –o directamente nacidas de la propia crisis– impulsar un frente democrático para navegar el momento actual (que nadie piense que es sencillo acabar con el régimen político de 1978). ¿Qué es ventajismo? Claro, pero ya tenemos el caso del gobierno en el País Vasco, donde no se permitió que gobernase la izquierda abertzale y le abrió el paso al PSOE y al PP. Precedentes hay” (2013d).

⁶⁴⁸ Previamente, el Auto de la Audiencia Nacional de 26 de agosto de 2002 procedió a la suspensión de actividades, clausura de sedes y de la página web de Batasuna, prohibiéndole expresamente la realización de actos políticos o de propaganda. Apenas unos meses después de la ilegalización, se añadió su nombre a la lista de organizaciones y personas terroristas que elabora el Consejo de Europa (Posición común 2003/482/PESC del Consejo de Europa). Al no existir ninguna definición objetiva de lo que se entiende por terrorismo, el criterio manejado internacionalmente para acusar y perseguir por este crimen consiste en la inclusión en la citada relación.

⁶⁴⁹ Como curiosidades, debe decirse que el Partido Socialista de Euskadi-Euskadiko Ezkerra (PSE-EE), el PP y Unión Alavesa (UA) se autoexcluyeron de la Comisión parlamentaria que redactó el Proyecto de nuevo Estatuto. Por su parte, Sozialista Abertzaleak se manifestó contraria al mismo, por insuficiente, aunque posibilitó su adopción con el voto favorable de 3 de sus 6 representantes.

⁶⁵⁰ Consideramos ilustrativa, por sincera, la frase pronunciada por M. Rajoy en el debate en el Congreso y que retrata perfectamente la posición de su grupo parlamentario ante la cuestión nacional: la solución alcanzada en los trabajos constituyentes no tiene por qué ser trastrocada en la actualidad –lo que Dios (los poderes fácticos) ha unido, que no lo separe el hombre (J.J. Ibarretxe). Sus palabras textuales fueron: “confieso, señorías, que, si hubiera estado en mi mano, no celebraríamos este Pleno” (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 65, de 1 de febrero de 2005, p. 3097). Y poco después da carpetazo a un conflicto tan encarnizado como el vasco sentenciando: “tal vez a algunos este diálogo les parezca breve, pero es que el asunto no da más de sí”. Llegar a un acuerdo con tal interlocutor parece imposible, ya que él mismo cercena la negociación *a priori*.

El Plan Ibarretxe ha sido objeto de todo tipo de críticas –en su mayor parte desfavorables– por parte de la Academia, la clase política y los profesionales mediáticos. Se le ha tildado de inconstitucional, motivo por el que se le relegó al más absoluto ostracismo y denuesto público –también a sus defensores–, confundiéndose frecuentemente los planos jurídico-técnico y político a la hora de valorar su significación. Las posturas oscilan entre dos extremos: algunos autores ensayan una interpretación flexible de la Constitución para hallar acomodo a los puntos controvertidos del Plan⁶⁵¹, mientras que otros niegan categóricamente que tenga cabida en el marco legal existente o, incluso, que el *Lehendakari* pueda siquiera lanzar el envite⁶⁵².

Pese a que estimamos inconstitucional el Plan Ibarretxe –porque se fundamenta en el ejercicio del derecho de autodeterminación del pueblo vasco, negado por el artículo 2º de la Constitución–, valoramos positivamente la audacia derrochada al plantearlo y la vía que abrió para intentar soluciones alternativas al conflicto. Si resulta ilegal en el plano jurídico⁶⁵³, políticamente es pertinente y oportuno; máxime si tenemos en cuenta que el problema vasco reviste una naturaleza eminentemente política y no jurídica, como el anterior *Lehendakari* reiteraba una y otra vez en su propuesta⁶⁵⁴.

Detengámonos brevemente a analizar la propuesta de J.J. Ibarretxe desde esas dos dimensiones –jurídica y política–, con especial referencia al derecho de autodeterminación. Desde el punto de vista jurídico-procedimental, y según el artículo 46.1 del Estatuto de autonomía del País Vasco, la iniciativa para reformar el mismo corresponde, entre otros, al Gobierno Vasco, con lo que está fuera de toda duda que se cumplió este requisito. El Parlamento Vasco debe ratificar por mayoría absoluta la propuesta, trámite que también se llevó a cabo. Ciertos diputados en Madrid achacaron al proyecto como debilidad invalidante el que no hubiese alcanzado el consenso en la Asamblea Legislativa autonómica –“mayoría cogida por los pelos” es para M. Rajoy el

⁶⁵¹ Vide Jáuregui (2003), Herrero de Miñón (2003b; 2003c) y Caño (2003), entre otros.

⁶⁵² Por citar a algunos, Rubio Llorente (2003), Solozábal (2003b; 2003c), Corcuera Atienza (2003) y Abascal Conde (2004).

⁶⁵³ Ni el recurso al “constitucionalismo útil” ni el empleo del procedimiento de reforma del Estatuto de Gernika, según los cauces en él previstos, salvan la contradicción material entre los contenidos del Plan Ibarretxe y de la Constitución española. Cabría decir que jurídicamente es ilegal, políticamente es necesario y éticamente no supone ninguna aberración.

⁶⁵⁴ Incluso el ministro del Interior actual, Jorge Fernández Díez, declaró al principio de la legislatura que “ETA no es hoy en día un problema fundamentalmente policial, aunque la policía siga actuando. Tiene una dimensión política que no podemos obviar” (cit. en Cué 2012).

52% de la Cámara vasca (Diario de Sesiones del Congreso de los Diputados nº 65, de 1 de febrero de 2005, p. 3098); también J.A. Labordeta echa en falta un mayor apoyo a la iniciativa (p. 3124)–, pero ello supone pasar del plano jurídico al político indebidamente: la legalidad vigente, el Estatuto de Gernika, no exige unanimidad, sino mayoría absoluta para su reforma. Y eso era la propuesta que llegó a los diputados: un proyecto de revisión del Estatuto de autonomía vasco. No obstante, el Partido Popular negó que su apariencia coincidiese con su realidad –“nos han remitido, bajo capa de una reforma estatutaria (...), una petición de reforma constitucional” (M. Rajoy, p. 3096)– y el PSOE, con menos rotundidad, incidió en la misma idea –“se nos trae a esta Cámara como una reforma del Estatuto de Gernika y no es verdad” (A. Pérez Rubalcaba, p. 3128)–: nuevamente asistimos a una confusión de perspectivas de análisis –jurídica y política–.

Si desde el punto de vista jurídico-procedimental, la propuesta del ex-*Lehendakari* es perfectamente constitucional, los contenidos de la misma –perspectiva jurídico-material– han suscitado mayores suspicacias entre los especialistas. Concretamente, los aspectos más conflictivos se refieren a la nacionalidad vasca, la soberanía compartida y el ejercicio del derecho de autodeterminación (Jáuregui 2003: 194), directamente entroncados con esta investigación.

El artículo 4.2 del Proyecto de Estatuto reconoce a los ciudadanos de Euskadi la nacionalidad vasca⁶⁵⁵, regulada en los mismos términos que la española y compatible con la misma. El criterio de atribución, la ciudadanía vasca, se identifica con la vecindad administrativa en esa Comunidad Autónoma⁶⁵⁶ (artículo 4.1⁶⁵⁷). Por tanto, quien ostente la ciudadanía vasca por residir en Euskadi es nacional vasco. No obstante,

⁶⁵⁵ El artículo 4.2 dispone: “se reconoce oficialmente la nacionalidad vasca para todos los ciudadanos y ciudadanas vascas, de conformidad con el carácter plurinacional del Estado español. La adquisición, conservación y pérdida de la nacionalidad vasca, así como su acreditación, será regulada por Ley del Parlamento Vasco, ajustándose a los mismos requisitos exigidos en las Leyes del Estado para la nacionalidad española, de modo que el disfrute o acreditación indistinta de ambas será compatible y disfrutará en plenitud los efectos jurídicos que determinen las Leyes”.

⁶⁵⁶ Idéntico criterio manejan los firmantes del denominado Acuerdo estratégico entre fuerzas políticas independentistas, suscrito el 20 de junio de 2010 por Eusko Alkartasuna y una genérica izquierda *abertzale*. En el apartado relativo al modelo de sociedad propugnado, entienden que son ciudadanos vascos “todas las personas que tengan vecindad administrativa fija en cualquier municipio del Estado vasco”, los cuales, a su vez, gozan del derecho a la nacionalidad vasca.

⁶⁵⁷ El artículo 4.1 dice: “corresponde la ciudadanía vasca a todas las personas que tengan vecindad administrativa en alguno de los municipios de la Comunidad de Euskadi. Todos los ciudadanos y ciudadanas vascas, sin ningún tipo de discriminación, dispondrán en la Comunidad de Euskadi de los derechos y deberes que reconoce el presente Estatuto y el ordenamiento jurídico vigente”.

algunos autores extraen de esta dualidad conceptual un significado práctico, al interpretarla como un motivo de futura discriminación –por ejemplo, Abascal Conde (2004: 119)–.

Consideramos que la duplicidad resulta normativamente inane al ser planteada en el Estatuto de autonomía de la Comunidad Autónoma Vasca; pero aún así se efectúa por motivos de tributo a la tradición y respeto hacia las aspiraciones del nacionalismo vasco⁶⁵⁸ –la unión de Euskal Herria–. Y no tiene consecuencias ulteriores porque el Estatuto de autonomía sólo rige en el ámbito territorial de la Comunidad Autónoma que lo apruebe; por eso ciudadanía y nacionalidad vasca, para el Estatuto, son equivalentes. En rigor, la ciudadanía vasca se refiere a los habitantes de Euskadi, territorio sobre el que el Parlamento vasco ostenta representación; el concepto de nación o pueblo vasco, de mayor raigambre histórica, no alude únicamente a Bizkaia, Gipuzkoa y Araba, sino que incluye a la Comunidad Foral Navarra, Lapurdi, Behe Nafarroa y Zuberoa (artículo 1º Plan Ibarretxe⁶⁵⁹). Aunque ni el *Lehendakari* ni la Asamblea Legislativa que aprobó el Plan representan políticamente a los otros cuatro territorios, la identidad vasca les une y, más como una utopía que como un objetivo a corto plazo, consienten en hablar de nacionalidad en términos un poco ambiguos. Esa es la razón por la que se menciona al Pueblo Vasco en el Preámbulo.

Pero ¿cabe la admisión de la nacionalidad vasca sin contravenir el marco constitucional? A nuestro juicio no, puesto que el artículo 2º de la Constitución consagra una nación única: la española. Quienes defienden la compatibilidad entre ambas manejan un concepto *descafeinado* de nacionalidad, sinónimo de nacionalidad, o, dicho en otros términos, sin atributos soberanos. Tal es la postura adoptada por Herrero de Miñón (2003b: 127) o Jáuregui (2003: 195) quienes, en este punto, siguen la línea consensualista de las Cortes constituyentes. La actual mención a la nacionalidad vasca

⁶⁵⁸ Caño interpreta el Plan Ibarretxe en un sentido moderado, lógico si se analiza la tendencia política que inspiró la propuesta: los círculos intelectuales del PNV. De ahí que afirme que “responde (...) a un cierto equilibrio que aparca objetivos de independencia y limita la autodeterminación” (2003: 446), persiguiendo la integración estatal. Es más, Sozialista Abertzaleak no consideraba suficiente su contenido material, por lo que sólo ofreció los votos necesarios para su aprobación en la Asamblea vasca, posibilitando así el debate en Madrid y en los medios y la sociedad española.

⁶⁵⁹ En el artículo 1º podemos leer: “como parte integrante del Pueblo Vasco o Euskal Herria, los Territorios vascos de Araba, Bizkaia y Guipuzkoa, así como los ciudadanos y ciudadanas que los integran, en el ejercicio del derecho a decidir libre y democráticamente su propio marco de organización y de relaciones políticas, y como expresión de su nacionalidad y garantía de autogobierno, se constituyen en una Comunidad vasca libremente asociada al Estado español bajo la denominación de Comunidad de Euskadi”.

que contiene el Estatuto de Gernika en su artículo 1º (“el Pueblo Vasco o Euskal Herria, como expresión de su nacionalidad, y para acceder a su autogobierno, se constituye en Comunidad Autónoma dentro del Estado español”) se interpreta en esa dirección.

Con respecto a la segunda cuestión controvertida, la propuesta parte de la soberanía originaria del pueblo vasco basada en sus derechos históricos, lo que les capacita para plantear, como representantes de una parte de ese pueblo, un nuevo modelo de relaciones entre Euskadi y España asentado sobre el sistema pacticio. Dos entes soberanos consienten convivir unidos, pero desde el mutuo reconocimiento y respeto.

Jáuregui intenta salvar la posible incompatibilidad entre el artículo 1.2 de la Constitución, que residencia la soberanía nacional en el pueblo español, y el artículo 12 del Proyecto de Estatuto mediante una exégesis del principio de soberanía que la entiende en un sentido limitado y pluralista⁶⁶⁰ (2003: 202), muy alejado del concepto monista clásico de Hobbes. Herrero de Miñón también propone interpretar la soberanía como algo susceptible de ser compartido y dividido (2003b: 129). Solozábal, por su parte, estima que los planteamientos soberanistas son cuestiones absurdas e inútiles, situadas en el plano de “la metafísica política”, importando en realidad quién ejerce efectivamente la competencia y no en quién reside el poder último (2003b: 114-116; 2003c: 396-399).

Si bien es posible que la soberanía exclusiva y cerrada siempre haya constituido un mito –Jáuregui (1995: 832; 2003: 198), Solozábal (2003b: 114)–, lo cierto es que si eso acaeció fue en el plano fáctico. Aún así, la soberanía es un concepto normativo y, como hipótesis de trabajo, ha sido tradicionalmente concebida como la capacidad que presenta el poder para autolimitarse jurídicamente, sin coacciones de otros poderes exteriores –eliminaba así la competencia política interna e internacional–. De ahí que constituyese una característica predicable del ordenamiento estatal. Pese a que la situación política mundial ha evolucionado en los últimos tiempos y nuevas realidades

⁶⁶⁰ El artículo 12 establece: “los ciudadanos y ciudadanas de la Comunidad de Euskadi, de acuerdo con su propia voluntad y con el respeto y actualización de los derechos históricos que contempla la disposición adicional primera de la Constitución, acceden al autogobierno mediante un régimen singular de relación política con el Estado español, basado en la libre asociación, desde el respeto y el reconocimiento mutuo, conforme se establece en el presente Estatuto Político, que constituirá a dichos efectos su norma institucional básica.

La aceptación de este Régimen de Libre Asociación no supone renuncia alguna de los derechos históricos del Pueblo Vasco, que podrán ser actualizados en cada momento en función de su propia voluntad democrática”.

supraestatales reclaman la atención de los juristas, como la Unión Europea, el protagonismo principal continúa en el campo del Estado. Es la Constitución española la que acepta la apertura a la normativa comunitaria a través de su artículo 93⁶⁶¹ y, sin esa declaración de voluntad, la primacía del Derecho comunitario no sería un principio aplicable por los operadores jurídicos españoles. Por tanto, el hecho de que los Estados transfieran competencias *ad extra* (hacia la Unión Europea, por ejemplo) o *ad intra* (hacia las Comunidades Autónomas, por citar un caso) supone el ejercicio de un acto de soberanía. Si lo quisiera, en uso de esa misma soberanía, el Estado podría recuperar tales competencias o, incluso, abandonar una organización supraestatal de la que forme parte, como la Unión Europea. Cuestión distinta es que, en la práctica, existan fuertes incentivos para que un Estado no haga pleno uso de su soberanía⁶⁶². Pero jurídicamente, y la soberanía es un concepto jurídico, el Estado es un ente soberano.

En consecuencia, compartimos la opinión de que es posible la articulación de fórmulas de convivencia sobre el modelo pactista de libre asociación, pero ello exigiría la revisión del artículo 1.2 de la Constitución, en concordancia con el artículo 2: no cabe duda de que en España sólo hay una Nación oficial, la española, y, por tanto, el pueblo español que deviene soberano es el integrante de todo el territorio.

La tercera cuestión problemática es el derecho de autodeterminación del pueblo vasco, reconocido en el Preámbulo del Proyecto de Estatuto⁶⁶³ y cuyo ejercicio se regula en el artículo 13⁶⁶⁴. La incompatibilidad no se presenta sólo con respecto al artículo 2º

⁶⁶¹ El artículo 93 establece: “mediante ley orgánica se podrá autorizar la celebración de tratados por los que se atribuya a una organización o institución internacional el ejercicio de competencias derivadas de la Constitución. Corresponde a las Cortes Generales o al Gobierno, según los casos, la garantía del cumplimiento de estos tratados y de las resoluciones emanadas de los organismos internacionales o supranacionales titulares de la cesión”.

⁶⁶² Rodríguez Abascal ha señalado que el concepto de soberanía sigue empleándose en el vocabulario político debido a su utilidad “en el plano de la justificación, en el plano normativo, y no en el plano de las descripciones fácticas. El poder puede ser descentralizado por materias a unidades muy diversas en el terreno fáctico sin que por ello se quiebre la unidad del sistema” (2000: 514). Gracias a este concepto se ha conseguido frenar tanto “el recurso al infinito de la cadena de legitimidad del poder” como “de la cadena de validez normativa” (2000: 514).

⁶⁶³ En el Preámbulo del Plan Ibarretxe puede leerse lo siguiente: “el Pueblo Vasco tiene derecho a decidir su propio futuro, tal y como se aprobó por mayoría absoluta el 15 de febrero de 1990 en el Parlamento Vasco, y de conformidad con el derecho de autodeterminación de los pueblos, reconocido internacionalmente, entre otros, en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales”.

⁶⁶⁴ El artículo 13 establece: “1. A los efectos del ejercicio democrático del derecho de libre decisión de los ciudadanos y ciudadanas vascas, del que emanan la legitimidad democrática del presente Estatuto, las Instituciones de la Comunidad de Euskadi ostentan la potestad para regular y gestionar la realización de consultas democráticas a la ciudadanía vasca por vía de referéndum, tanto en lo que corresponde a asuntos de su ámbito competencial como a las relaciones que deseen tener con otros

de la Constitución, sino que, al atribuirse la potestad de convocar referendos a los órganos autonómicos, resultan vulnerados los artículos 149.1, 32 y 92.2 de la misma⁶⁶⁵: es una competencia exclusiva del Estado.

El derecho de autodeterminación se atribuye a los ciudadanos de Euskadi. Si relacionamos los artículos 13 y 4 del Proyecto de Estatuto, se observa que el criterio de delimitación del sujeto político no puede ser tachado de etnicista: son las personas que actualmente votan en las elecciones autonómicas vascas las que podrán pronunciarse en el referéndum autodeterminista. Le cabe a Coello el honor de resaltar la superior legitimidad política del *demos* vasco con respecto al español: “la Propuesta del Presidente Ibarretxe se aleja teóricamente (...) de la concepción del sujeto político estatuyente, el pueblo vasco, de la comunidad de descendencia, y se acerca notablemente al concepto de nación cívica; (...) en el caso español”, el *demos* fue “hijo de la historia y no de su constitución cívica” (2003: 490-491)⁶⁶⁶.

El cauce elegido para el ejercicio del derecho de autodeterminación es el referéndum. Como ha sido señalado, las instituciones autonómicas carecen de la capacidad necesaria para proceder a su convocatoria. Aún así, y pese a tratarse de una competencia exclusiva de los órganos del Estado, cabe que, mediante una ley orgánica (artículo 150.2 de la Constitución⁶⁶⁷), se delegue la misma en el Gobierno vasco, como

Territorios y Comunidades del Pueblo Vasco, así como en lo relativo a las relaciones con el Estado español y sus Comunidades Autónomas, y a las relaciones en el ámbito europeo e internacional.

2. Las Instituciones de la Comunidad de Euskadi regularán en su ámbito territorial el ejercicio del derecho a la consulta en referéndum mediante Ley del Parlamento Vasco, estableciendo, a tal efecto, las modalidades, el procedimiento a seguir en cada caso, las condiciones de validez de sus resultados y la incorporación de los mismos al ordenamiento jurídico.

3. Cuando en el ejercicio democrático de su libre decisión, los ciudadanos y ciudadanas vascas manifestaran, en consulta planteada al efecto, su voluntad clara e inequívoca de alterar íntegra o sustancialmente el modelo y régimen de relación política con el Estado español, así como las relaciones con el ámbito europeo e internacional que se regulan en el presente Estatuto, las Instituciones Vascas y las del Estado se entenderán comprometidas a garantizar un proceso de negociación para establecer las nuevas condiciones políticas que permitan materializar, de común acuerdo, la voluntad democrática de la sociedad vasca”.

⁶⁶⁵ Según el artículo 149.1, 32º, la “autorización para la convocatoria de consultas populares por vía de referéndum” es competencia exclusiva del Estado.

De acuerdo con el artículo 92.2, “el referéndum será convocado por el Rey, mediante propuesta del Presidente del Gobierno, previamente autorizada por el Congreso de los Diputados”.

⁶⁶⁶ Sorprendentemente, algunos detractores del Plan apelan a argumentos deterministas para negarle validez, por ser Euskadi un sujeto ahistórico –véase, a modo ejemplificativo, Abascal Conde (2004: 121, 123)–.

⁶⁶⁷ El artículo 150.2 dispone: “el Estado podrá transferir o delegar en las Comunidades Autónomas, mediante ley orgánica, facultades correspondientes a materia de titularidad estatal que por su propia naturaleza sean susceptibles de transferencia o delegación. La ley preverá en cada caso la

ya establece el artículo 46.2 del Estatuto de Gernika para el supuesto del referéndum que aprueba modificaciones estatutarias, pero extensible a la tipología restante de consultas populares⁶⁶⁸. Jáuregui, en un ejercicio hermenéutico flexible de la norma constitucional, propone una vía adicional de ampliación competencial a través de la Disposición Adicional 1ª de la Constitución que habilitaría a las autoridades vascas para convocar el plebiscito autodeterminista (2003: 208).

Por tanto, y en lo tocante a este punto, la voluntad política haría viable el encaje constitucional del Plan Ibarretxe. La reforma del Código Penal operada por el gobierno del PP (Ley Orgánica 20/2003, de 23 de diciembre) mostró que la realidad era diametralmente opuesta a ese *animus* de entendimiento: mediante la introducción de los artículos 506 bis y 521 bis se castigaban con pena privativa de libertad los actos de convocar ilegalmente *referenda*, favorecer su celebración o participar como interventores en los mismos. Parece que la falta de imaginación que acompañaba a Solozábal por aquellos tiempos –quien no acertaba a figurarse, “ni jurídicamente ni de hecho, la celebración de una consulta electoral suspendida por el Tribunal Constitucional” (2003b: 121; 2003c: 396), suspensión que se produciría si algún legitimado impugnase ante esta instancia la convocatoria de un referéndum por quien no fuera competente para ello– no anidó en las filas del gobierno, que en sus peores pesadillas veía al ex-*Lehendakari* muy capaz de llevar a cabo su propuesta; de ahí que los populares le dedicasen *ex profeso* un precepto del Código Penal. En la siguiente legislatura los artículos citados fueron derogados, como había prometido el PSOE en campaña electoral (Ley Orgánica 2/2005, de 22 de junio), al entenderse que la convocatoria de consultas populares por quien carece de la habilitación necesaria no reviste la suficiente entidad como para merecer un reproche penal, pudiendo ser perseguida por otros cauces.

Algún aspecto adicional suscitó cierta polémica (la nueva organización del poder judicial vasco de forma autónoma, agotándose las instancias procesales ante el Tribunal Superior de Justicia de Euskadi, la pretensión de que la Comunidad Autónoma Vasca

correspondiente transferencia de medios financieros, así como las formas de control que se reserve el Estado”.

⁶⁶⁸ Para Solozábal la delegación de la competencia para la convocatoria del referéndum vía artículo 150.2 de la Constitución resulta “impensable” al considerarla una materia no susceptible de transferencia o delegación por su propia naturaleza; ello obedece a la “significación constituyente” de la consulta, aspecto que no puede residir en sede distinta a la estatal (2003b: 121; 2003c: 396).

ostentase la representación directa en los órganos de la Unión Europea, así como el ejercicio del *ius contrahendi* en asuntos relativos a Euskadi y sus ciudadanos o las relaciones con Iparralde y Nafarroa), pero entrar en un análisis de constitucionalidad del conjunto del Plan Ibarretxe rebasaría los límites de este trabajo, por lo que solamente nos hemos atrevido a mencionar los puntos que más directamente concernían al derecho de autodeterminación.

El *iter* experimentado por el Plan Ibarretxe tras el batacazo parlamentario del 1 de febrero de 2005 se resume en lo siguiente: el 28 de septiembre de 2007, ante el Pleno de Política General del Parlamento Vasco, el *ex-Lehendakari* fechó con exactitud la celebración del referéndum autodeterminista (25 de octubre de 2008), estableciendo con minuciosidad los pasos a seguir durante ese año. El 27 de junio de 2008 el Parlamento vasco aprobó la Ley 9/2008 de convocatoria y regulación de la consulta popular, declarada inconstitucional por nuestro alto Tribunal el 11 de septiembre de 2008 (STC 103/2008). Finalmente, el referéndum no tuvo lugar⁶⁶⁹.

10.4.2.3 Declaración soberanista del Parlament catalán: ¿hacia un nuevo proceso constituyente?

En los últimos tiempos, Catalunya es noticia porque el *President* Artur Mas ha decidido convocar un referéndum autodeterminista en el año 2014 –concretamente, el domingo 9 de noviembre–. Esta iniciativa cuenta con el apoyo de la mayoría del *Parlament* y, muy probablemente, de gran parte de los catalanes, puesto que en las dos últimas *Diadas* (las de 2012 y 2013) numerosos ciudadanos participaron en manifestaciones multitudinarias en las que se pedía la independencia. Pero, ¿cómo hemos llegado hasta aquí? La situación actual no puede entenderse sin hacer referencia a lo que supuso la reforma del Estatuto de Catalunya en 2006 (en adelante, *Estatut*) y la subsiguiente STC 31/2010 que declaró la inconstitucionalidad de algunas de sus disposiciones. Detengámonos, pues, a analizar el contexto en el que se enmarcan el *Estatut* y la STC 31/2010.

⁶⁶⁹ Las preguntas que se querían plantear a la sociedad vasca eran dos, una para iniciar un proceso dialogado que condujese al fin de la violencia, y la otra para que los partidos vascos alcanzasen un acuerdo que permitiera a los ciudadanos de Euskadi ejercer su derecho de autodeterminación, acuerdo que sería sometido a referéndum antes del año 2011.

Tras las elecciones catalanas del 16 de noviembre de 2003, se formó un gobierno de coalición entre el Partit dels Socialistes de Catalunya (PSC), ERC e ICV, al frente del cual se hallaba Pasqual Maragall. Por primera vez desde el inicio de la democracia, CiU no gobernaba en Catalunya, lo cual quizá resultó decisivo para que se plantease seriamente la reforma del Estatuto de Sau⁶⁷⁰. Igualmente deben ser reseñadas las declaraciones efectuadas por el entonces líder de la oposición y candidato a la presidencia del gobierno, J.L. Rodríguez Zapatero, durante la campaña electoral catalana, quien se comprometió a respaldar en las Cortes Generales el proyecto de reforma del Estatuto catalán que fuera aprobado en el *Parlament*⁶⁷¹. El 30 de septiembre de 2005 el proyecto de reforma recibió el voto favorable de todos los partidos de la Cámara catalana –120 diputados, pertenecientes a CiU, PSC, ERC e Iniciativa per Catalunya Verds-Esquerra Unida i Alternativa (ICV-EUiA)–, a excepción del Partit Popular Català (PPC) –15 diputados–. Posteriormente, comenzaría su periplo por las Cortes Generales, siendo admitido a trámite en el Congreso el 2 de noviembre de 2005. El 30 de marzo de 2006 resultó finalmente aprobado un texto de consenso –“Estatuto apócrifo” lo denomina Blanco Valdés (2006: 24)– gracias al apoyo de la mayoría absoluta de los diputados (189 votos a favor, frente a 154 en contra y 2 abstenciones). Tras su paso por el Senado, resultó igualmente aprobado por el Pleno el 10 de mayo de 2006, aunque con un resultado más ajustado (128 votos a favor, frente a 125 en contra –del PP– y 6 abstenciones –de ERC–). El cambio de postura de ERC se debió a las modificaciones que sufrió el texto que había salido del *Parlament* durante la tramitación

⁶⁷⁰ Según explica De Carreras, “la reforma estatutaria se había planteado ya en los inicios mismos de la autonomía catalana” (2005a: 4), cuando en 1980 ERC condicionó su voto favorable a la investidura de Pujol como presidente de la *Generalitat* a que se introdujera la reforma del Estatuto en el programa político. Pese a que Pujol aceptó, incluyendo la reforma en su programa de gobierno, “no tomó iniciativa alguna en toda la legislatura (1980-1984) para proceder a la misma. Al contrario, cuando surgía el tema (...) Pujol mostró siempre una gran desconfianza respecto a la necesidad de la reforma y prefirió para la llamada mejora del autogobierno otra vía: lo que se ha llamado una relectura de la Constitución y del Estatuto, es decir, una reinterpretación legislativa y jurisprudencial de ambos textos por parte de las Cortes Generales y del Tribunal Constitucional” (2005b: 44). El descenso de la fuerza electoral de ERC a partir de las siguientes elecciones fue el encargado de que la propuesta de reforma del Estatuto no se volviese a proponer seriamente hasta la VI legislatura del *Parlament* catalán (1999-2003), momento en que el PSC, ERC e ICV acordaron iniciar la reforma del Estatuto siempre y cuando ganasen las siguientes elecciones.

⁶⁷¹ De Carreras especula que “quizá lo hizo como un brindis al sol pensando que su apoyo en el Congreso no sería decisivo y la responsabilidad del rechazo recaería sobre el PP” (2005a: 5). No obstante, “la inesperada victoria del PSOE en las elecciones generales del 14 de marzo de 2004 cambió por completo el escenario (...). A partir de su victoria debía responder del compromiso adquirido, con el agravante de que había sido investido presidente gracias a los votos de ERC y de ICV. Por tanto, los tres partidos que impulsaban el Estatuto de Cataluña eran los socios parlamentarios del Gobierno de Madrid. El desacuerdo en esta materia podía restar a Zapatero el apoyo imprescindible para mantenerse en el Gobierno” (2005a: 5).

parlamentaria en Madrid⁶⁷². Ello le condujo a abandonar el tripartito catalán el 11 de mayo de 2006, así como a solicitar el voto negativo en el referéndum de aprobación del *Estatut* que tuvo lugar el 18 de junio de 2006. Con una participación del 48,85% del electorado, el texto resultó aprobado gracias al voto favorable del 73,90%, frente al 20,76% de votos negativos y el 5,34% de votos en blanco. Tras su entrada en vigor, el *Estatut* fue recurrido ante el Tribunal Constitucional por los diputados y senadores del Partido Popular⁶⁷³, pronunciándose finalmente este tribunal mediante la Sentencia 31/2010.

Los puntos más controvertidos del texto objeto de recurso eran los concernientes a la definición de Catalunya como nación y al nuevo sistema de financiación (Requejo Coll 2010: 161), los cuales coincidían con los objetivos centrales del proyecto catalán: “otorgar un trato jurídico singular a Catalunya, dada su condición de nación (...), y aumentar y garantizar las competencias de la *Generalitat* y mejorar su financiación” (De Carreras 2010: 11). A los efectos de este trabajo, nos interesa especialmente el primero de estos asuntos, para cuyo análisis hemos de dirigirnos al Preámbulo del *Estatut*⁶⁷⁴. Allí leemos: “el Parlamento de Cataluña, recogiendo el sentimiento y la voluntad de la ciudadanía de Cataluña, ha definido de forma ampliamente mayoritaria a Cataluña como nación. La Constitución Española, en su artículo segundo, reconoce la realidad nacional de Cataluña como nacionalidad”. El Tribunal, en su fallo, procede a declarar: “carecen de eficacia jurídica interpretativa las referencias del Preámbulo del Estatuto de Cataluña

⁶⁷² De Carreras reconoce que “durante la tramitación en el Congreso se introdujeron importantes modificaciones, eliminando así los preceptos más flagrantemente inconstitucionales” (2010: 11). Los cambios respondieron “especialmente a las objeciones de constitucionalidad contenidas en el dictamen jurídico encargado por el grupo parlamentario socialista a una comisión de cuatro profesores de derecho constitucional que sirvió de parámetro a dicho grupo para enmendar el proyecto” (2010: 13). En su opinión, sin embargo, “todavía quedaron algunos flecos por pulir (...), muchos preceptos ambiguos” (2010: 11), y, sobre todo, la “finalidad de la norma (...) seguía respondiendo a los objetivos iniciales del Parlamento catalán” (2010: 13), lo que justificaría, siempre según De Carreras, el recurso del PP y la posterior sentencia del Tribunal Constitucional.

⁶⁷³ Igualmente, el Defensor del Pueblo y las Comunidades Autónomas de Murcia, La Rioja, Aragón, Valencia y Baleares interpusieron recursos de inconstitucionalidad contra el *Estatut*, pero todavía se hallan pendientes de resolución.

⁶⁷⁴ El que se haya recurrido el Preámbulo de una ley plantea algunos problemas técnico-jurídicos, según señala Arbós, puesto que al carecer de valor normativo, tal y como reconoce la STC 36/1981 (FJ 2º), “no puede ser objeto de un recurso directo (STC 36/1981, FJ 7º; 150/1990, FJ 2º; 212/1996, FJ 15º y 173/1998, FJ 4º). El Tribunal, de acuerdo con la jurisprudencia que evoca, tendría que haberse negado a admitir a trámite el recurso en lo relativo al preámbulo del Estatuto de Autonomía” (Arbós 2010: 105). No lo hizo, contradiciendo su propia doctrina y, lo más grave, sin justificar las razones que motivaban ese cambio. En último término, parece que el Tribunal, a falta de atribuciones para “determinar la eficacia interpretativa de un preámbulo (...), tiene ganas de hacerlo y por eso se embarca en consideraciones de teoría general” (2010: 106).

a *Cataluña como nación y a la realidad nacional de Cataluña*⁶⁷⁵. En el fundamento jurídico 12, el Tribunal considera que “el término *nación* es extraordinariamente proteico en razón de los muy distintos contextos en los que acostumbra a desenvolverse como una categoría conceptual perfectamente acabada y definida, dotada en cada uno de ellos de un significado propio e intransferible. (...) Pero la nación que aquí importa es única y exclusivamente la nación en sentido jurídico-constitucional. Y en ese específico sentido la Constitución no conoce otra que la Nación española”. Por tanto, “en atención al sentido terminante del artículo 2 de la Constitución española ha de quedar (...) desprovista de alcance jurídico interpretativo la (...) mención del preámbulo a la realidad nacional de Cataluña y a la declaración del Parlamento de Cataluña sobre la nación catalana, sin perjuicio de que en cualquier otro contexto que no sea el jurídico-constitucional la autorrepresentación de una colectividad como una realidad nacional en sentido ideológico, histórico o cultural tenga plena cabida en el Ordenamiento democrático como expresión de una idea perfectamente legítima”. El artículo 2.4 declara que “los poderes de la Generalitat emanan del pueblo de Cataluña y se ejercen de acuerdo con lo establecido en el presente Estatuto y en la Constitución”. Al respecto, el fundamento jurídico 9 aclaraba que “el pueblo de Cataluña no es (...) sujeto jurídico que entre en competencia con el titular de la soberanía nacional cuyo ejercicio ha permitido la instauración de la Constitución de la que trae causa el Estatuto (...). La expresión *pueblo de Cataluña* (...) [es] por entero distinta, conceptualmente, de (...) la expresión *pueblo español*, único titular de la soberanía nacional que está en el origen de la Constitución y de cuantas normas derivan de ella su validez”.

La valoración de esta Sentencia que han hecho tanto los especialistas como la opinión pública de Catalunya difiere mucho del juicio que mantienen académicos y tertulianos fuera de allí. Tan es así que mientras autores como Solozábal –quien afirma mantener una “idea positiva de la Sentencia” (2011: 209)–, De la Quadra-Salcedo –para el que “la Sentencia (...) hace un enorme esfuerzo por interpretar de la forma más positiva y deferente los términos del Estatuto y por salvar de la inconstitucionalidad muchísimos preceptos” (2010: 20)– o Sosa Wagner –en cuya opinión la sentencia del

⁶⁷⁵ En opinión de Arbós, “este tipo de declaración resulta sorprendente. Las propias de las sentencias interpretativas [como ésta] admiten siempre, para los supuestos que analizan, un significado posible y válido, bien señalando lo que sería inconstitucional o indicando lo que no lo sería. No es así en relación con el preámbulo del Estatuto, en que, de forma absoluta, se niega eficacia jurídica interpretativa a algunas expresiones. La solemne declaración del Tribunal Constitucional en este punto tiene un alcance poco claro” (2010: 105).

Tribunal Constitucional “intentó poner un cierto orden en el desbarajuste del Estatuto que se había aprobado en Cataluña, pero el mal estaba hecho e incorporado a las entrañas más íntimas del modelo político” (2013: 36)– no conceden a la intervención del electorado en la tramitación del *Estatut* una relevancia “trascendental o cualitativa”, constituyendo meramente “una especificidad procedimental” (Solozábal 2009), en Catalunya la intervención del Tribunal Constitucional se interpretó como un nuevo varapalo del Estado central a su autonomía⁶⁷⁶.

En este sentido, importa resaltar que en la STC 31/2010 nuestro más alto tribunal se planteó por primera vez la constitucionalidad de una ley aprobada en referéndum popular⁶⁷⁷ y de un Estatuto elaborado siguiendo la vía del artículo 151 de la Constitución. Pese a que desde un punto de vista estrictamente jurídico el Tribunal Constitucional sea competente para controlar la constitucionalidad de una ley orgánica como el Estatuto de autonomía⁶⁷⁸, lo cierto es que consideraciones de naturaleza política

⁶⁷⁶ En este sentido, decía Caminal: “vivimos la paradoja de haber ganado democráticamente el mayor autogobierno de la historia contemporánea de Cataluña gracias al Estatuto 2006 y, al mismo tiempo, contemplar impotentes cómo lo están vaciando de contenido político, hasta el golpe de gracia” asestado por el Tribunal Constitucional (2007).

⁶⁷⁷ A juicio de Albertí, “alguna incidencia debe tener en la intervención del Tribunal Constitucional el que se trate de una ley aprobada en referéndum, aunque sólo sea en forma de especial deferencia (...) que se manifestaría en términos de una presunción de constitucionalidad reforzada” (2010: 14).

J. Pérez Royo, por su parte, reconoce que aunque “el Estado tiene materialmente la última palabra, en la medida en que el cuerpo electoral de la nacionalidad o región únicamente puede ratificar un Estatuto de Autonomía al que el Estado ha dado previamente su aprobación a través de las Cortes Generales” (2011: 23), lo cierto es que la Constitución garantiza a la nacionalidad o región “que no se le impondrá un Estatuto de Autonomía con el que sus ciudadanos no estén de acuerdo” (2011: 23). Por tanto, “no se le puede pedir a los ciudadanos que digan sí a un texto, que puede convertirse en algo distinto con posterioridad. Perderían la garantía última de poder decir no” (2011: 23). Más aún, “sería un auténtico fraude que, una vez que los ciudadanos de la nacionalidad o región hubieran aceptado en referéndum un texto que había sido aprobado unilateralmente por las Cortes Generales (...), no acabara siendo ese texto (...) la norma que regulara su derecho a la autonomía” (2011: 24-25).

De la Quadra-Salcedo, en cambio, considera que carece “de la más mínima apoyatura política y constitucional” la opinión de que “una norma votada en referéndum por sólo una parte del pueblo español no puede ser controlada por el Tribunal Constitucional” (2010: 26). Al matizar la fracción del pueblo que tomó parte en el referéndum pudiéramos pensar que, en caso de que hubiese votado todo el pueblo español, el control del Tribunal Constitucional no tendría sentido.

⁶⁷⁸ J. Pérez Royo, sin embargo, niega que los Estatutos de autonomía del artículo 151 puedan ser sometidos al control del Tribunal Constitucional, al ser un órgano que carece de la legitimación democrática directa que la Constitución exige (2011: 24). Y es que el constituyente impuso para la elaboración y reforma de los estatutos del 151 “un proceso de negociación política en el que se van a combinar tres formas distintas de expresión del principio de legitimidad democrática: dos de naturaleza representativa y una de naturaleza directa” (2011: 21). A su juicio, “ninguna de ellas es determinante (...), pero todas son necesarias. Es necesaria la legitimación democrática del pueblo español de la que es portadora el órgano al que la Constitución atribuye su representación, las Cortes Generales (artículo 66.1). Y es necesaria la legitimación democrática del pueblo de la nacionalidad o región (...), de la que son portadores (...) la Asamblea de Diputados y Senadores en el proceso de elaboración del proyecto de

aconsejaban no haberlo hecho o, al menos, no de la manera en que se hizo. En este sentido, Albertí constataba que “la propia impugnación del Estatuto (especialmente, los recursos del PP y del Defensor del Pueblo) presenta circunstancias difícilmente explicables en términos jurídicos, ya que no se han impugnado otros estatutos con contenidos muy similares y, a veces, incluso idénticos” (2010: 12), circunstancia ésta que Ferreres calificaba de “incoherencia llamativa y lamentable” (2010: 471). Así, por ejemplo, el Preámbulo del Estatuto de Andalucía habla de la “realidad nacional” andaluza y no por ello el PP ha planteado un recurso en su contra. Pero más aún, “para influir en la decisión que finalmente adoptara el Tribunal Constitucional, se han producido algunas maniobras en torno a su composición, con un coste altísimo (...) para el prestigio y la credibilidad del propio Tribunal. La no renovación de los magistrados con mandatos caducados en casi tres años, la no sustitución de un magistrado fallecido y, sobre todo, la recusación del magistrado Pablo Pérez Tremps por motivos que no son ni consistentes ni razonables, a la cual siguió una retahíla de recusaciones cruzadas que pusieron al Tribunal al borde de la incapacidad de actuar fueron operaciones destinadas a alterar la composición *natural* e influir en su decisión del conflicto, operaciones que fueron retransmitidas prácticamente en directo por los medios de comunicación y que han trasladado a la opinión pública una imagen partidista de la composición del Tribunal que, con independencia de que se ajuste o no a la realidad, ha causado daños graves en su consideración pública” (Albertí 2010: 12). Si a ello unimos el hecho de que la Sentencia 31/2010 ha tenido un “efecto de desactivación” del *Estatut* (Barceló i Serramalera 2010: 33), de “quiebra del pacto constituyente con base en el cual se pusieron las bases para la transformación del Estado unitario y centralista (...) en un Estado políticamente descentralizado” (J. Pérez Royo 2011: 20) y de congelación del ejercicio del derecho a la autonomía (2011: 30), podemos entender perfectamente la mala acogida que tuvo la misma en Catalunya, así como el sentimiento de frustración que embargó a un amplio sector de la población catalana. Publicada el 28 de junio de

Estatuto de Autonomía y de su negociación ulterior con la Comisión Constitucional del Congreso de los Diputados; y directamente el cuerpo electoral de la nacionalidad o región mediante referéndum” (2011: 23). Más aún, el “único control de constitucionalidad del ejercicio del derecho de autonomía por parte de la nacionalidad o región que figura en la Constitución para los Estatutos del artículo 151” (2011: 24) es el que el constituyente atribuyó a las Cortes Generales, “dotándolas de poderes suficientes para que, en ningún caso, el ejercicio del derecho a la autonomía pudiera acabar siendo lesivo de dicho principio de unidad” (2011: 24). Tan grandes son esos poderes que “en caso de desacuerdo entre el Estado y la nacionalidad o región, es la voluntad del Estado la que se impone. En caso de conflicto entre el principio de unidad política del Estado y el derecho a la autonomía, es el primero el que prevalece. En ningún caso puede imponerle la nacionalidad o región su voluntad al Estado” (2011: 23).

2010, el 10 de julio siguiente se celebró una manifestación multitudinaria en Barcelona bajo el lema *Som una nació. Nosaltres decidim* (Somos una nación. Nosotros decidimos). De todas las fuerzas políticas catalanas, las únicas que no participaron fueron el PPC y Ciutadans-Partit de la Ciutadania (C's).

Las relaciones entre Catalunya y España se vieron todavía más afectadas por los cambios de signo político de ambos ejecutivos. Por lo que respecta a Catalunya, después de las elecciones del 28 de noviembre de 2010, CiU recuperó la mayoría y volvió a gobernar tras el paréntesis del tripartito⁶⁷⁹, mientras que en España, el PP ganó por mayoría absoluta las elecciones del 20 de noviembre de 2011. Posteriormente, Barcelona acogió otra masiva manifestación que desbordó todas las expectativas durante la *Diada* de 2012. Esta vez el lema era *Catalunya, nou estat d'Europa* (Catalunya, nuevo Estado europeo). La gran participación popular hizo variar la estrategia del gobierno de Artur Mas, quien convocó elecciones anticipadas y anunció que, en caso de que CiU revalidase su victoria, se celebraría una consulta autodeterminista en la siguiente legislatura. Las elecciones tuvieron lugar el 25 de noviembre de 2012 y arrojaron un resultado inesperado. CiU, pese a mantener la presidencia de la *Generalitat*, perdió doce escaños, lo que fue interpretado por algunos analistas como un rechazo del pueblo catalán a los devaneos soberanistas de Mas⁶⁸⁰. Sin embargo, nos parece más atinado el análisis que efectúa Navarro (2012; 2013f): la gran perdedora fue CiU y su descenso electoral, como el del PSC, se debió, no a su actual patrocinio del derecho de autodeterminación –por muy chocante que se nos antoje ver a este partido conservador reivindicar un derecho tradicionalmente abanderado por la izquierda⁶⁸¹– sino a su compromiso con las medidas de austeridad neoliberales⁶⁸². Y es

⁶⁷⁹ J. Pérez Royo estima que “el giro soberanista del nacionalismo catalán” –de CiU, más concretamente– constituye la respuesta obligada a la STC 31/2010, puesto que este partido interpretó la decisión del Tribunal como el punto de ruptura del “pacto constituyente con base en el cual se ha venido ejerciendo el derecho a la autonomía” (2011: 30). Más aún, en opinión de este autor, la sentencia del Tribunal Constitucional resulta inconstitucional: “el TC (...) no ha respetado la Constitución en su sentencia sobre la reforma del Estatuto de Autonomía para Cataluña” (2011: 30).

En las antípodas de esta última afirmación se sitúa De la Quadra-Salcedo, quien asegura que el Partido Popular no sólo “tenía todo el derecho a presentar su recurso, sino que, además, la STC 31/2010 finalmente dictada pone de relieve que con tal presentación se ha rendido un servicio evidente a la defensa de la Constitución” (2010: 22). Además, cree que la sentencia “se ha limitado a aplicar la Constitución” (2011: 27); de ahí que considere injustas muchas de las críticas que la misma ha recibido.

⁶⁸⁰ Así, por ejemplo, decía Vegas: “las elecciones catalanas han caído como un jarro de agua fría para las pretensiones independentistas. La falta de éxito se ha convertido en un fracaso para quienes blandieron la estelada en las últimas semanas” (2012).

⁶⁸¹ En este sentido, Morente aseguraba que “el derecho de autodeterminación es un expediente que, por su vinculación histórica a los planteamientos, entre otros, de la izquierda marxista, resulta difícil

que, en términos globales, “el voto a favor del nacionalismo españolista (PPC + C’s) consiguió sólo el 14,2 % del electorado” (Navarro 2012).

De este modo, Artur Mas fue investido presidente de la *Generalitat* con el apoyo de ERC, tras la firma de un acuerdo el 19 de diciembre de 2012 en el que, entre otras cosas, se comprometían a convocar una consulta sobre el futuro político de Catalunya (anexo 1), así como a sentar las bases de la posible transición nacional (anexos 2 y 3). Los pasos a seguir en orden a la celebración del referéndum incluían la formulación de una “declaración de soberanía del pueblo de Catalunya en el primer pleno extraordinario de la décima legislatura, la aprobación de “la Ley de consultas”, la apertura de “un proceso de negociación y diálogo con el Estado español para ejercer el derecho a decidir”, la creación del “Consejo Catalán para la Transición Nacional” y, finalmente, la convocatoria de “una consulta para que el pueblo de Catalunya se pueda pronunciar sobre la posibilidad de que Catalunya se constituya como un Estado en el marco europeo”, teniendo como horizonte para su celebración el año 2014 (*Accord per a la transició nacional i per garantir l’estabilitat parlamentària del Govern de Catalunya*).

De acuerdo con esta hoja de ruta, en la primera sesión de la X Legislatura el *Parlament* catalán aprobó la Declaración de soberanía y del derecho a decidir del pueblo de Catalunya (Resolución 5/X, de 23 de enero de 2013). En ella se reconoce al pueblo de Catalunya “carácter de sujeto político y jurídico soberano”, y ello “por razones de legitimidad democrática” (principio 1). Al mismo tiempo, se afirma que “para hacer efectivo el fortalecimiento democrático y el ejercicio del derecho a decidir” serán utilizados “todos los marcos legales existentes” (principio 7). La Declaración de soberanía contó con el apoyo de 85 diputados (CiU, ERC, ICV y un diputado de CUP), frente a 41 votos negativos (PSC⁶⁸³, PPC y C’s) y 2 abstenciones (CUP⁶⁸⁴). En un

digerir para parte de los sectores mesocráticos que constituyen el grueso del movimiento independentista catalán” (2013). En su opinión, ello explica el que, en lugar de emplearse el término autodeterminación se hable en Catalunya de *derecho a decidir*, un concepto “más aséptico, vaporoso y desnudo de connotaciones históricas” (2013). Y es que resulta llamativa la gran cantidad de eufemismos que, en el contexto catalán, evitan cualquier referencia a la independencia y la autodeterminación, que es de lo que estamos hablando cuando mentamos el *derecho a decidir* o la *consulta popular*. El resultado no puede ser más que una gran ambigüedad y confusión en el debate, como numerosos comentaristas han denunciado –Cebrián (2012), Noguer (2012), Ovejero (2012), Elorza (2012) y Ruiz Soroa (2012b)–.

⁶⁸² No “es sorprendente que los dos partidos que perdieron más votos en estas elecciones fueran CiU (por haber desarrollado las políticas neoliberales) y el PSC (por no haberse distanciado de su pasado y no haber hecho un cambio significativo en sus propuestas políticas)”, dirá Navarro (2012).

⁶⁸³ Como anécdota, debe señalarse que cinco diputados del PSC rompieron la disciplina de partido y no participaron en la votación –a pesar de encontrarse en la Cámara–, lo que les acarreó las sanciones económicas que prevén los estatutos del partido. Posteriormente, el 26 de febrero se votó una moción

principio, el gobierno central anunció que la Declaración no tenía efectos jurídicos, por lo que no la recurriría. No obstante, y tras solicitar sendos informes a la Abogacía del Estado y al Consejo de Estado, decidió impugnarla, interponiendo la reclamación ante el Tribunal Constitucional el 8 de marzo de 2013. La admisión a trámite de la impugnación, el 7 de mayo de 2013⁶⁸⁵, produjo la suspensión cautelar de la Resolución de manera automática, que fue confirmada por Auto del Tribunal Constitucional el 11 de julio de 2013.

El 13 de marzo de ese mismo año el *Parlament* aprobó una segunda Declaración soberanista (Resolución 17/X) que reproducía el texto de la moción que el Congreso de los Diputados había rechazado el 26 de febrero. En total, 104 diputados dieron su voto afirmativo, entre ellos los del PSC, mientras que en esta ocasión los tres miembros de la CUP se abstuvieron. La resolución decía: “el *Parlament* de Cataluña insta al *Govern* de la *Generalitat* a iniciar un diálogo con el gobierno del Estado, para posibilitar la celebración de una consulta a la ciudadanía catalana para decidir sobre su futuro”.

Por lo que hace al Consejo Asesor para la Transición Nacional, el 12 de febrero de 2013 fue aprobado el Decreto 113/2013 por el que se procedió a su creación, siendo constituido el 11 de abril de ese mismo año. Su presidente es el jurista Carles Viver Pi-Sunyer y lo integran académicos de la talla de Ferrán Requejo Coll o Enoch Albertí. De acuerdo con el artículo 2, sus funciones orbitan en torno al análisis de las distintas vías disponibles para la creación de un Estado catalán, así como al asesoramiento del *Govern* de cara al proceso de transición nacional. El 25 de julio de 2013 el Consejo Asesor para la Transición Nacional publicó un informe acerca de la consulta sobre el futuro político

sobre el derecho a decidir del pueblo catalán en el Congreso de los Diputados y en esta ocasión los diputados del PSC se desmarcaron del PSOE votando a favor —excepto Carme Chacón, que permaneció en su escaño sin emitir voto alguno—. Esa discrepancia entre los socialistas catalanes y españoles se acentuaría todavía más al aprobarse la segunda Declaración soberanista en el *Parlament* de Catalunya, el 13 de marzo de 2013, ahora sí con el apoyo del PSC. Finalmente, cuando el *Parlament* aprobó la proposición de ley por la que solicitaba al gobierno la delegación de la competencia para convocar referendos (16 de enero de 2014), tres diputados del PSC votaron a favor de la misma contraviniendo la disciplina de partido, lo que les supuso la suspensión de sus cargos de representación, aunque mantienen el acta de diputados.

⁶⁸⁴ La explicación del voto de CUP, partido independentista, la ofreció uno de sus diputados, Quim Arrufat: “uno de los votos es sí a la soberanía y al derecho del pueblo catalán a decidir su futuro; y las dos abstenciones son para protestar por cómo se está liderando este proceso desde el principio” (cit. en Roger y Ríos 2013).

⁶⁸⁵ Previamente, mediante Providencia de 9 de abril de 2013, el Tribunal Constitucional había solicitado al *Parlament* que le comunicase si la Resolución 17/X, de 13 de marzo de 2013, “sustituye íntegramente a la anterior Resolución 5/X, de 23 de enero de 2013”. La respuesta de todos los partidos catalanes, incluidos el PPC y C’s, fue que una resolución no anula la otra.

de Catalunya. En él propone cinco vías legales diferentes para proceder a la convocatoria de dicha consulta: a través del artículo 92 de la Constitución, mediante la delegación de la competencia estatal sobre la convocatoria de *referenda* vía el artículo 150.2 de la Constitución en favor de la *Generalitat*, aplicando la Ley catalana 4/2010 sobre consultas populares, a través de la Ley de consultas populares que se está tramitando en el *Parlament* catalán o mediante la reforma de la Constitución.

La Proposición de Ley de consultas, cuya tramitación se inició el 15 de marzo de 2013 en el *Parlament*, cuenta con un texto consensuado entre todos los partidos, a excepción del PPC y C's⁶⁸⁶. En él se establece que pueden votar en las consultas populares los catalanes y los ciudadanos de cualquier Estado de la Unión Europea o del Espacio Económico Europeo distinto a España que residan en Catalunya y sean mayores de 16 años (artículo 5). La iniciativa para convocar este tipo de *referenda* no vinculantes recae sobre el presidente de la *Generalitat* y los presidentes de los entes locales (artículo 3), aunque también ser promovidos de manera popular (artículo 4). Las preguntas que se planteen deberán tener una formulación clara e inequívoca, pudiendo ser simples o múltiples (artículo 7). Se desconoce cuándo tendrá lugar su aprobación definitiva.

Finalmente, y por lo que afecta al diálogo con el gobierno de España, el 27 de julio de 2013 Artur Mas envió una carta a Mariano Rajoy en la que consideraba “que se dan las condiciones favorables para plantear la celebración de una consulta en Catalunya: amplio apoyo ciudadano y parlamentario, voluntad de diálogo y negociación y existencia de vías legales para llevarla a cabo”. Por esta razón, entiende que el deber de los responsables políticos consiste en “forjar la voluntad política que permita dar respuesta a la legítima, pacífica, democrática y mayoritaria aspiración de la sociedad (...) catalana”. Así, y aunque es consciente de que Rajoy se muestra contrario a la celebración de la consulta, le plantea “la necesidad de abordar el diálogo y la negociación que permitan de forma pactada la celebración de una consulta al pueblo catalán, en el plazo más breve posible, con los marcos legales que establezcan”, al igual que han hecho otros países de la Unión Europea. La respuesta de Mariano Rajoy, igualmente epistolar, se demoró hasta el 14 de septiembre de 2013. En ella el presidente

⁶⁸⁶ Es interesante tener en cuenta que la Ley 4/2010, de 17 de marzo, de consultas populares por vía de referéndum, aprobada por el *Parlament* catalán, fue recurrida ante el Tribunal Constitucional por el gobierno central, aunque todavía no se ha resuelto el recurso.

del ejecutivo español resalta su disposición al diálogo sin “fecha de caducidad”, pero siempre respetando el marco jurídico existente porque, en su opinión, es el que confiere legitimidad democrática a cualquier reivindicación y a cualquier gobierno⁶⁸⁷. En última instancia, advierte que los vínculos que unen a Catalunya y España “no pueden desatarse sin enormes costes afectivos, económicos, políticos y sociales”, por lo que su gobierno trabaja para el fortalecimiento de esos lazos “convencido de que juntos ganamos todos y separados todos perdemos”. Realmente, puede asegurarse que la respuesta de Rajoy fue decepcionante y que, para decir lo que dijo, no hacía falta tardar casi dos meses. Igualmente, resulta contradictorio que dos mandatarios que presumen de su voluntad de diálogo y negociación se comuniquen por carta y no concierten reuniones personales: el futuro de Catalunya y España creemos que bien valdría un esfuerzo semejante⁶⁸⁸.

El 26 de junio de 2013 se constituyó el Pacto Nacional por el Derecho a Decidir, una plataforma que busca reunir a instituciones, partidos y entidades sociales, económicas y culturales para apoyar el derecho de autodeterminación de Catalunya. El 16 de septiembre de 2013 Joan Rigol, ex-presidente del *Parlament*, presentó el manifiesto de la plataforma, en el que se afirma que “Catalunya es una nación y toda nación tiene derecho a decidir su futuro político”, razón por la que reclaman que la ciudadanía de Catalunya pueda decidir acerca de su institucionalización política, como una exigencia democrática. De esta forma, “urge que se establezca un diálogo entre las instituciones del Estado con el fin de hallar las condiciones legales para ejercer el derecho a decidir”. El PSC rechazó sumarse al Pacto Nacional por el Derecho a Decidir cuando el manifiesto se dio a conocer, aunque propuso que el mismo fuese llevado al *Parlament* como resolución en el Debate de Política General, donde dejó abierta la posibilidad de apoyar sus tesis.

⁶⁸⁷ Posteriormente, en el Senado diría expresamente que en el supuesto de que se plantease una propuesta de reforma constitucional, como propugnaban el PSOE y el PSC, estaría abierto al diálogo. No obstante, matizó que sobre algunos temas no iba a ceder: “el artículo 1 y 2 de la Constitución, España y la soberanía nacional para mí no son negociables” (cit. en Cué y Manetto 2013). Lo cual, en el problema que nos ocupa, equivale a cercenar la posibilidad de reforma: la articulación nacional del Estado. Su nula disposición a modificar la Carta Magna quedó de manifiesto con un frase que parecía tratar de remedar al mismísimo Groucho Marx: “tengo la impresión de que plantear una reforma de la Constitución para dar satisfacción a alguien que no se va a sentir satisfecho con esa reforma de la Constitución es un enorme error” (cit. en Cué y Manetto 2013).

⁶⁸⁸ De Carreras, en cambio, efectúa una lectura mucho más positiva que la nuestra del intercambio de cartas entre Rajoy y Mas (2013a).

La *Diada* de 2013 acogió la Vía Catalana hacia la independencia, una cadena humana que recorrió Catalunya de norte a sur a lo largo del trazado de la Vía Augusta (alrededor de 400 kilómetros). Cientos de miles de personas se sumaron a esta iniciativa a favor del derecho de autodeterminación que fue convocada por la Asamblea Nacional Catalana a imagen de la Vía Báltica que el 23 de agosto de 1989 enlazó las tres capitales de las ex-repúblicas soviéticas de Estonia, Letonia y Lituania para exigir la independencia con respecto a la URSS⁶⁸⁹. La Vía Catalana se inició oficialmente a las 17:14 con el repique de las campanas de la Seu Vella de Lérida, siendo elegida esa hora por el simbolismo que el año 1714 tiene para los catalanes: fue entonces cuando Barcelona cayó derrotada en la Guerra de Sucesión, derrota a la que siguió la abolición de los fueros mediante los Decretos de Nueva Planta. Pese al éxito de la movilización, el gobierno de España se mantuvo firme en su postura inmovilista, apelando al marco jurídico existente y al respeto a la “mayoría silenciosa”, argumento este último que igual vale para legitimar las medidas de austeridad frente a las que tantos ciudadanos se manifestaron *clamorosamente* en septiembre de 2012 ante el Congreso de los Diputados⁶⁹⁰ como la falta de atención hacia la reivindicación del derecho a decidir que muchos catalanes han efectuado de forma *ruidosa*⁶⁹¹. Frente a la reclamación de un derecho democrático, el gobierno responde con la apología de la ausencia de

⁶⁸⁹ En un primer momento tras la celebración de la Vía Catalana, los gobiernos de Letonia y Lituania apoyaron la independencia de Catalunya. No obstante, tras la entrevista que el ministro de Asuntos Exteriores, García-Margallo, mantuvo con los embajadores de estos dos Estados en España, ambos Estados bálticos emitieron sendos comunicados para desmentir que su Primer Ministro hubiera mostrado su apoyo a la secesión catalana, en los que se resaltaban las diferencias que separan el caso de los países bálticos de Catalunya. El malentendido fue achacado a una tergiversación de los medios. Un mes después García-Margallo se entrevistó con el ministro de Asuntos Exteriores lituano, quien reiteró la enorme distancia que media entre Catalunya y Lituania, por una parte, y entre España y la URSS, por otra.

⁶⁹⁰ En aquel momento, las palabras de Rajoy fueron: “permítanme que haga aquí en Nueva York un reconocimiento a la mayoría de españoles que no se manifiestan, que no salen en las portadas de la prensa y que no abre los telediarios” (cit. en M. González 2012).

⁶⁹¹ Retomando la expresión utilizada por Rajoy un año antes para referirse a las manifestaciones del 25-S, Soraya Sáenz de Santamaría decía tras la *Diada* de 2013: “el gobierno tiene la obligación de escuchar a todos, también a los que se quedan en sus casas, a las mayorías silenciosas que tienen derecho a que se defiendan sus libertades y sus opiniones” (cit. en Cué 2013). En idéntico sentido, Jorge Fernández Díaz, ministro del Interior, tomó prestado el término para ningunear la Vía Catalana, afirmando que más numerosos que los que salieron a la calle fueron los que se quedaron en casa.

El ministro de Asuntos Exteriores, José Manuel García-Margallo, se mostró algo más receptivo a lo que ocurría en Catalunya: tras reconocer el éxito de convocatoria, organización, logística y comunicación” que supusieron los actos de la *Diada*, afirmó que “cualquier gobierno, sea nacional o regional, tiene que escuchar a la calle” (cit. en M. González 2013). A pesar de que opina que el gobierno debería tratar de entender las razones que motivan la desafección de los catalanes, no se muestra partidario de facilitar la celebración del referéndum y considera el marco legal existente como inamovible.

participación política y del desafecho ciudadano hacia los asuntos públicos, un verdadero alegato antidemocrático. Como decía Cano, “lo que prepara el terreno a la barbarie no crece necesariamente al margen de la sociedad, sino en su propio núcleo. Crece en la indiferencia hacia la política y en el aislamiento individualista del tejido social, precisamente aquellos valores que el perfil psico y sociológico de Rajoy pone en primer plano, vistos su desprecio hacia el activismo ciudadano y su contumaz aprecio por quienes procuran *no significarse* demasiado” (2012). Más aún, no conviene olvidar que el estatuto de ciudadanía, junto con un conjunto de derechos, también comporta deberes. Como nos decía Santos, “una de las razones por las que tendemos a hablar más de derechos que de deberes es que, en las democracias, está asumido que el deber de garantizar la vigencia de los derechos pertenece al Estado y que a los ciudadanos corresponde disfrutar y defender sus derechos” (2013b). Ahora bien, nos advierte, “cuando el Estado deja de cumplir ese deber, como sucede ahora, corresponde a los ciudadanos el deber colectivo de defender los derechos por todos los medios pacíficos que tengan a su alcance” (2013b).

El 16 de septiembre de 2013 la portavoz de la Comisión Europea Pia Ahrenkilde declaró en una rueda de prensa que si Catalunya se independizase perdería su condición de miembro de la Unión Europea; convertida en un Estado tercero, habría de solicitar nuevamente el ingreso: “un Estado independiente será, por efecto de su independencia, un estado tercero respecto a la Unión Europea y los tratados [comunitarios] no serán aplicables en su territorio desde el día de su independencia” (Agencia EFE). En idéntico sentido se pronunció Joaquín Almunia, vicepresidente de la Comisión, al señalar que “la parte segregada no es miembro de la Unión Europea”⁶⁹² (cit. en Abellán y Noguera 2013). Y Jaume Duch, portavoz del Parlamento Europeo, al día siguiente reiteró que la

⁶⁹² No obstante, Almunia no se mostraba tan tajante apenas un año antes, cuando aseguraba que “no es honesto afirmar de forma taxativa que una Cataluña independiente quedaría fuera de la Unión Europea. (...) Esta cuestión no es de blanco o negro, sino que tiene muchos matices (...). Ciudadanos europeos somos todos y, una vez que eres ciudadano europeo, tienes derechos como ciudadano” (cit. en Roger 2012).

En este sentido, y para el caso de Escocia, MacCormick decía que “bajo ningún concepto el Reino Unido podía declarar de forma unilateral que el territorio escocés quedase fuera de la jurisdicción de la Unión Europea, incluso aunque su propuesta contase con el apoyo del cien por cien de los escoceses. Se trata de una proposición clara de Derecho comunitario” (2000: 734). La razón que explica este razonamiento es expuesta a continuación: “cuando los Tratados (...) entran en vigor en un Estado determinado, siendo de aplicación en todo el territorio de ese Estado, permanecen en vigor para todo el territorio o territorios en cuestión hasta el momento en que una Conferencia Intergubernamental determine la modificación o derogación de lo anterior y ello se recoja en el tratado correspondiente” (2000: 734).

secesión de un territorio entraña la salida de la Unión Europea, el cual debería solicitar su ingreso de nuevo y someterse al proceso establecido al efecto, entre cuyos requisitos se contiene la aceptación por unanimidad de todos los miembros (artículo 49 del Tratado de la Unión Europea⁶⁹³). Desde el gobierno catalán, el consejero de Economía y Conocimiento, Andreu Mas-Colell, ha dicho que pese a que esa sea la lectura jurídica estricta, existen casos en los que se negocian excepciones⁶⁹⁴, como es el escocés, donde no cree que se vaya a producir una salida de la Unión Europea. Por su parte, Mas apeló a la importancia que tiene la economía catalana para el conjunto de la Unión Europea y para España, razón que, a su juicio, excluiría la posibilidad de que Catalunya quedara fuera de la Unión Europea⁶⁹⁵. En su opinión, “en la Unión Europea no están para tonterías. La libre circulación de bienes y personas es sagrada” (cit. en Roger y Pérez Pons 2013). En cualquier caso, el Consejo de Transición Nacional está preparando un informe en el que analiza las distintas vías para evitar la salida de la Unión Europea en

⁶⁹³ El artículo 49 del Tratado de la Unión Europea, en su versión consolidada de 2012, dispone: “cualquier Estado europeo que respete los valores mencionados en el artículo 2 y se comprometa a promoverlos podrá solicitar el ingreso como miembro en la Unión. Se informará de esta solicitud al Parlamento Europeo y a los Parlamentos nacionales. El Estado solicitante dirigirá su solicitud al Consejo, que se pronunciará por unanimidad después de haber consultado a la Comisión y previa aprobación del Parlamento Europeo, el cual se pronunciará por mayoría de los miembros que lo componen. Se tendrán en cuenta los criterios de elegibilidad acordados por el Consejo Europeo.

Las condiciones de admisión y las adaptaciones que esta admisión supone en lo relativo a los Tratados sobre los que se funda la Unión serán objeto de un acuerdo entre los Estados miembros y el Estado solicitante. Dicho acuerdo se someterá a la ratificación de todos los Estados contratantes, de conformidad con sus respectivas normas constitucionales”.

⁶⁹⁴ Semejante opinión parece compartirla también Granell, director general honorario de la Comisión Europea, para quien la causa de la independencia catalana se vería favorecida en caso de contar con avales internacionales que apoyasen la creación de un Estado propio y su ingreso en las organizaciones internacionales relevantes, particularmente la ONU y la Unión Europea. Concretamente en lo que se refiere a esta última, considera que “una cosa es la normativa europea, y otra que la Unión Europea se adapte a muchas cosas. Pero para eso se requiere voluntad política de algunos de los que pesan en los órganos de decisión para cambiar los tratados” (cit. en Pellicer y Noguer 2013).

Quizá esa necesidad de concitar apoyos internacionales es lo que ha llevado a la revista *Sàpiens* a lanzar una campaña con la que pretende lograr que las diez mil personalidades más importantes del mundo tengan conocimiento de las reivindicaciones nacionalistas catalanas. Para ello se les hará llegar un libro, titulado *Catalonia calling: el mundo lo debe saber*, donde se explica qué es Catalunya y cuáles son las razones de sus actuales demandas políticas. Y es que, como sostienen los promotores de la iniciativa, no es posible apoyar una causa que se desconoce.

⁶⁹⁵ Desarrollaba este argumento en mayor profundidad Galí, para quien “la UE sería la primera interesada en preservar la reciprocidad de estos derechos [libre circulación de mercancías, trabajadores y capitales], dada la importancia cuantitativa y cualitativa del mercado catalán y la presencia de un gran número de empresas europeas con base en Cataluña (sin olvidar la contribución neta de esta a las arcas comunitarias)” (2013). En cambio, De la Fuente ponía en cuestión que “los costes económicos derivados de la exclusión de Cataluña, incluyendo su posible aportación neta al presupuesto comunitario, prevaleciesen” (2013) sobre otros cálculos políticos, tales como la posibilidad de que el caso catalán alentase otros movimientos separatistas dentro de Estados de la Unión Europea. En este sentido, consideraba “difícil pensar que un club de Estados como es la UE esté dispuesto a aceptar con ecuanimidad un precedente que podría desequilibrar a una buena parte de sus miembros” (2013).

caso de que Catalunya se independizase de España. No obstante, es importante tener en cuenta que en el supuesto de que Catalunya (o Escocia) se independizase, su permanencia o salida inmediata de la Unión Europea sería una cuestión política susceptible de negociación y sujeta a la voluntad de los Estados con peso específico en la organización. No se trata, en ningún caso, de un asunto jurídico perfectamente establecido en los Tratados constitutivos –que ni siquiera lo contemplan en su articulado–.

Finalmente, el 17 de septiembre de 2013 un Auto del Tribunal Constitucional rechazó las recusaciones promovidas por la *Generalitat* y el *Parlament* contra Pérez de los Cobos, presidente de ese Tribunal, quien deberá decidir en diversos asuntos que afectan a la Comunidad Autónoma catalana. Las recusaciones se basaban en dos hechos: la antigua militancia del magistrado en el Partido Popular y la manifestación en diversas ocasiones de una clara animadversión hacia el nacionalismo catalán⁶⁹⁶. Parece ser que el Tribunal Constitucional ha cambiado el criterio que empleó en 2007 para recusar a Pablo Pérez Tremps con motivo de la Sentencia sobre el *Estatut*, al que no consideró imparcial por el hecho de haber redactado un informe teórico que luego fue empleado por el Instituto de Estudios Autonómicos de la *Generalitat* para justificar la constitucionalidad del *Estatut*. En aquella ocasión, la mera duda sobre su imparcialidad resultó motivo suficiente para apartar al magistrado del caso. Así, el Auto de 5 de febrero de 2007 afirmaba: “ha de quedar fuera de toda consideración que (...) no se trata de juzgar si el magistrado recusado es efectivamente parcial o si él mismo se tiene por tal. Lo determinante es, exclusivamente, si una parte del proceso tiene motivo, sopesando racionalmente todas las circunstancias, para dudar de la falta de prevención y de la posición objetiva del magistrado”. Realmente, decisiones como ésta en nada ayudan a reforzar la confianza y el prestigio del Tribunal Constitucional, una institución que los tiene tan devaluados; por el contrario, ofrecen argumentos adicionales a quienes critican la excesiva politización de este Tribunal y su papel al servicio del nacionalismo centralizador español.

⁶⁹⁶ Por ejemplo, en un Discurso pronunciado en Yecla con motivo de la conmemoración del aniversario de la Constitución en 2005 dijo: “el texto de reforma del *Estatut* de Autonomía catalán (...) representa un verdadero ordago para la estabilidad constitucional y no conozco ningún jurista digno de tal nombre que se atreva a afirmar lo contrario”. Y continúa: “pero el *Estatut* y sus excesos no es, a mi juicio, el principal problema (...). El verdadero problema (...) es que (...) varias generaciones de catalanes han sido ya educadas en el desprecio, expreso o tácito, hacia la cultura española, y el *Estatut* es la primera manifestación política de ese desprecio” (Pérez de los Cobos 2005).

Tras esta contextualización del movimiento soberanista en Catalunya, quisiéramos apuntar que, a nuestro juicio, la mayor parte de las iniciativas que vienen desarrollando las autoridades catalanas desde el inicio de la presente legislatura con el objetivo de ejercer el derecho de autodeterminación contravienen la Constitución española, razón por la que las hemos situado en este apartado relativo a las vías de hecho. Para cumplir con la legalidad sería necesaria una reforma de la Constitución que, como ya ha sido explicado, presenta tantas dificultades que la vuelven materialmente imposible. Y, en cualquier caso, el ejecutivo español quiere impedir que ni siquiera una consulta no vinculante tenga lugar en Catalunya, no digamos ya una modificación de las relaciones existentes entre Catalunya y el Estado español. Las autoridades centrales no desean que se pregunte a los ciudadanos de Catalunya en qué Estado desean vivir. No es infrecuente escuchar voces afirmando que la mayoría de los habitantes de Catalunya no son nacionalistas ni hablan catalán habitualmente ni, mucho menos, quieren la independencia⁶⁹⁷. Puede que todas o sólo algunas de esas aseveraciones resulten ciertas, pero nada mejor que preguntar directamente a los implicados para conocer su opinión⁶⁹⁸.

Con este panorama creemos que, desde un punto de vista práctico, la opción más viable para que los catalanes se autodeterminen es el recurso a la vía fáctica. Ello supondría, en primer lugar, celebrar el referéndum a pesar de la oposición que, seguramente, ejercerá el ejecutivo de Madrid. Una vez que la consulta tenga lugar, en caso de que los resultados resultasen favorables a la independencia o a un cambio en las relaciones con el Estado español, habría que tratar de negociar con el gobierno central. El respaldo democrático de una mayoría cualificada a una Catalunya soberana, separada o no de España, seguramente conduciría a otros Estados a apoyar la causa catalana. Y quizás entonces el gobierno español –con un ejecutivo del PSOE probablemente

⁶⁹⁷ Sin carácter exhaustivo podría citarse un reciente artículo de Ovejero como ejemplo de esta postura (2013: 23-24). Una opinión contraria puede leerse en Guibernau (2013: 383-389).

⁶⁹⁸ En este sentido, y tras negar que los catalanes tengan derecho a decidir sobre la soberanía, de la que en su opinión carecen, decía De Carreras: “el gobierno español debería preocuparse de saber cuál es la voluntad de los catalanes en esta cuestión. Ni las manifestaciones, las cadenas humanas, los sondeos de opinión o los resultados electorales permiten conocer la opinión mayoritaria de los ciudadanos de Catalunya. Hace falta un debate en el que las causas y todas las previsibles consecuencias de una hipotética independencia sean puestas abiertamente sobre la mesa. De los actuales datos sólo uno parece indudable: una gran mayoría de catalanes quiere votar, quiere que se le pregunte si desea que Catalunya se separe de España y se constituya en un Estado independiente y soberano. Los catalanes solos no pueden decidir (...), pero a mi parecer pueden ser consultados por las autoridades estatales mediante un referéndum de acuerdo con lo que establece el artículo 92 de la Constitución” (2013a).

resultase más sencillo— se vería forzado a sentarse frente a frente con los representantes del pueblo catalán hasta llegar a un acuerdo satisfactorio para ambas partes. No obstante, siempre cabe la posibilidad de que España no ceda un ápice⁶⁹⁹, con lo que a Catalunya sólo le quedaría una alternativa: la secesión unilateral o la aceptación del *statu quo*.

Ahora bien, desde una perspectiva teórica, y pese al éxito que el recurso a la vía de hecho ha tenido en determinados casos e, incluso, a la relativa acogida que muchos especialistas le dispensan sobre la base de la práctica de las Naciones Unidas, estimamos que en España debería procederse a la constitucionalización del derecho de autodeterminación para que aquellas naciones que desearan ejercerlo no se viesen constreñidas a vulnerar el ordenamiento jurídico. Por supuesto, el ejercicio del derecho habría de supeditarse al cumplimiento de determinados requisitos, en especial, el respeto a los derechos humanos, la democracia y los principios del Estado de Derecho, así como la satisfacción de ciertas condiciones de viabilidad. En cualquier caso, no es admisible la prohibición que establece el artículo 2º sobre la autodeterminación de las naciones periféricas. Razones de seguridad jurídica avalan esta opción por el Derecho: en caso contrario, únicamente aquellas minorías nacionales que cuenten con la suficiente ayuda exterior podrán ejercer su autodeterminación; en casos extremos, ello podría conducir incluso a una guerra civil en la que, para independizarse, primero hubiesen de vencer a España —aunque estimamos realmente improbable, por no decir imposible, que ello tenga lugar en este país—⁷⁰⁰. Pero, además, la inclusión de la

⁶⁹⁹ Algunas voces se han alzado nuevamente (Rosa Díez, Juan Alberto Belloch, Aleix Vidal-Quadras) reclamando la aplicación del artículo 155.1 de la Constitución, en el que se contiene la denominada *coerción federal* —el clamor no nos pilla por sorpresa, habiéndolo escuchado ya en boca de Manuel Fraga, Juan Carlos Rodríguez Ibarra o Alfonso Guerra—. Dicho artículo reza lo siguiente: “si una Comunidad Autónoma no cumpliere las obligaciones que la Constitución u otras leyes le impongan, o actuare de forma que atente gravemente al interés general de España, el Gobierno, previo requerimiento al Presidente de la Comunidad Autónoma y, en el caso de no ser atendido, con la aprobación por mayoría absoluta del Senado, podrá adoptar las medidas necesarias para obligar a aquélla al cumplimiento forzoso de dichas obligaciones o para la protección del mencionado interés general”.

No obstante, confiamos en que la cordura reine entre las filas del gobierno y nunca se llegue a aplicar este precepto —realmente siempre lo invocan políticos sin responsabilidades de gobierno—, pues las consecuencias serían nefastas para la democracia en España.

⁷⁰⁰ En este sentido, y para el caso catalán, decía Grau: “las posiciones en torno del debate soberanista están muy claras, a veces demasiado. PP y PSOE coinciden en que la Constitución es intocable en este punto (no lo ha sido en otros) y que la soberanía radica en la totalidad del pueblo español. Llegados hasta aquí, todos aquellos que optan por la independencia de Catalunya o de cualquier otro pueblo de España saben que no les basta con obtener una mayoría cualificada de ciudadanos de su comunidad que les apoye, ni tan solo les bastaría lograr la unanimidad de todos ellos: ni en este utópico supuesto podrían acceder a la independencia. El Estado reconoce el derecho democrático de los que apoyan la independencia a presentarse a las elecciones, les permite defender y difundir su ideología, pero

autodeterminación en el ordenamiento de un Estado democrático como el español representa la consecuencia lógica de concebirla como un derecho: su justificación en el plano moral conduce a luchar por su reconocimiento positivo. Las recomendaciones de la Corte Suprema canadiense (apertura de un proceso de negociación entre el Estado y la minoría nacional cuando una parte sustancial de la población lo demande), si fueran seguidas en España, provocarían un avance notable y una mejora importante –o hasta puede que definitiva– de la situación, pero no parten de una concepción de la autodeterminación como derecho.

Nuestra propuesta no niega que, una vez que la nación haya decidido autodeterminarse, las condiciones en que dicha autodeterminación tendrá lugar hayan de ser negociadas con el Estado, en particular si se ha optado por la secesión. Pero es importante resaltar que la decisión acerca de la autodeterminación corresponde a la nación de que se trate: por eso hablamos de un *derecho* y no de una aspiración política, por ejemplo⁷⁰¹. La fuerza emotiva del lenguaje de los derechos, así como la configuración de los mismos como límites frente al poder de la mayoría y en defensa del más débil, contribuirán a la igualación del poder negociador de ambas partes; de esta manera, el Estado no podrá impedir (más que de una manera ilegal) que la nación se autodetermine, puesto que entre sus competencias no se encuentra la de autorizar a otros para que ejerzan derechos.

les niega la posibilidad de conseguir su propósito. Si el Estado niega que una opción democrática y respetuosa consiga sus objetivos (y se trata de objetivos democráticos, que respetan la Declaración Universal de los Derechos Humanos), si se les niega la vía democrática, sólo quedará un camino posible: la rebelión” (2014). E ironizaba: también cabría una alternativa más jocosa y lúdica. “Los catalanes podemos ganar un referéndum de autodeterminación a escala española dentro de veinte años si conseguimos reproducirnos a ritmo bacteriano. No hay muchas opciones: o rebelión o sexo” (2014).

⁷⁰¹ McGee manejaba un argumento parecido respecto a la secesión: “la secesión siempre está justificada, dado que los individuos no deberían ser obligados a vivir bajo un sistema político que desapruében. (...) Discrepo del uso del término *permitir la secesión*, puesto que la secesión es un derecho inalienable y *permitirla* no tiene nada que ver con la cuestión. La secesión es un derecho, no algo para lo que hubiera que obtener permiso” (1992: 61).

11. CONCLUSIONES

Hegoak ebaki banizkio
 nerea izango zen,
 ez zuen aldegingo.
 Bainan, honela
 ez zen gehiago txoria izango
 eta nik...
 txoria nuen maite.
 Mikel Laboa, *Txoria txori*⁷⁰²

I. El derecho de autodeterminación consiste en la capacidad que tiene un pueblo para determinar su régimen de gobierno interno (vertiente interna) y establecer las relaciones que desee mantener con otros grupos semejantes (vertiente externa). Ambas dimensiones, interna y externa, son necesarias para hablar de la autodeterminación. La dimensión interna se identifica habitualmente con la democracia, mientras que la externa resulta frecuentemente reducida a la secesión. Más aún, se suelen distinguir los ámbitos de regulación que corresponden a una y otra perspectiva: el Derecho constitucional, en el caso de la perspectiva interna, y el Derecho internacional público, en el caso de la externa. De este modo, todos aquellos Estados democráticos que carecen de cláusulas constitucionales para regular la autodeterminación o, incluso, la prohíben (la práctica totalidad) quedan a salvo de cualquier reproche. Pues bien, en este trabajo se rechazan ambas posturas. En primer lugar, el ejercicio de la

⁷⁰² Si le hubiera cortado las alas
 habría sido mío,
 no habría escapado.
 Pero así,
 no hubiera vuelto a ser nunca más un pájaro.
 Y yo...
 yo lo que amaba era que fuera pájaro.

Mikel Laboa, *El pájaro es pájaro*

(Traducción: <http://desobedienciayesperanza.wordpress.com/cancionero-sociopolitico/txoria-txori/>).

autodeterminación externa puede adoptar formas alternativas a la secesión, pese a que la misma no debe hallarse excluida de antemano. En segundo lugar, una adecuada regulación constitucional de la autodeterminación ha de integrar ambas vertientes del derecho: interna y externa. Si no lo hace, no puede decirse que el Estado en cuestión respeta el principio de autodeterminación de los pueblos.

II. Cuando se habla de la autodeterminación de los pueblos se hace referencia a un auténtico derecho y no meramente a un principio político, como era el principio de las nacionalidades. Y se trata de un derecho por encontrarse positivizado en el ordenamiento jurídico internacional, particularmente en los dos Pactos de Derechos Humanos elaborados por Naciones Unidas en 1966 y en las Resoluciones 1514 (XV) y 2625 (XXV) de la Asamblea General. No obstante, la redacción de estos textos no dibuja un concepto de autodeterminación suficientemente claro y libre de ambigüedades, por lo que se discute acerca del verdadero alcance que cabe otorgar a estos documentos normativos. En particular, las discrepancias se centran en tres puntos básicos: cuál es el sujeto titular, qué contenido y forma puede revestir su ejercicio y cómo se solucionan los conflictos que surjan entre el citado derecho y el principio de integridad territorial de los Estados.

Por lo que respecta a la titularidad, los instrumentos normativos de Naciones Unidas la atribuyen a todos los pueblos, aunque, entre los especialistas, sólo un sector minoritario se inclina por esta opción. La mayoría de los autores introduce restricciones que se traducen en la negación de este derecho a los pueblos minoritarios que conviven en el seno de un Estado plurinacional democrático. De este modo, además de las naciones-Estado, gozan de la titularidad de este derecho los pueblos que sufran vulneraciones de derechos fundamentales.

En lo referente al contenido y forma de ejercicio del derecho, el punto de fricción orbita en torno a la admisión o no de la secesión. Nuevamente, quienes se muestran partidarios de que incluso los pueblos incluidos en el seno de un Estado democrático puedan optar por la separación si así lo desean constituyen una minoría. En el fondo, las divergencias que se producen acerca tanto del titular como del contenido del derecho se deben al distinto valor que unos y otros otorgan al principio de integridad territorial de los Estados ya sancionados, basadas en la interpretación de los documentos normativos de Naciones Unidas. Si bien las Resoluciones citadas erigen este principio como límite frente al ejercicio de la autodeterminación, cuya aplicación sólo se exceptúa cuando el

Estado vulnere los derechos básicos de los individuos integrantes de la minoría nacional, los Pactos de 1966 no hacen alusión alguna al mismo. Teniendo en cuenta que los Pactos son auténticos tratados internacionales que no pueden ser interpretados o modificados por la Asamblea General de las Naciones Unidas y que tampoco cabe entender que se ha formado una costumbre internacional indubitada acerca de este asunto, puesto que la práctica de los Estados y de la ONU es contradictoria según los casos, no resulta convincente deducir unos límites que no aparecen en la dicción literal de los Pactos de 1966. Por tanto, creemos que es posible postular la titularidad universal del derecho de autodeterminación, así como que, en principio, cualquier pueblo tiene la capacidad de separarse del Estado en el que se halla integrado si así lo decide; y ello incluso aunque dicho Estado respete los derechos fundamentales y los principios democráticos básicos.

III. La autodeterminación es un derecho colectivo por razón tanto de su titular, como de su contenido y modo de ejercicio.

El sujeto titular del derecho de autodeterminación es el pueblo o la nación, términos que empleamos como sinónimos y que no pueden ser confundidos en ningún caso con el concepto de Estado. La nación surge en época moderna para otorgar cohesión a la comunidad política y justificar el poder, en un momento en que la legitimación personal monárquico-divina había desaparecido. A la hora de buscar esa unidad del cuerpo político, se puede recurrir a dos estrategias principales: una consiste en poner de relieve los rasgos objetivos que confieren a la nación su carácter específico y la distinguen de otras, al margen de la voluntad de sus miembros de pertenecer a la misma (paradigma objetivo de construcción nacional), mientras que la otra pone el acento precisamente en esa voluntad de vivir juntos manifestada por los integrantes del grupo nacional, sin tener en cuenta la concurrencia o no de aquellos elementos objetivos (paradigma subjetivo). En este trabajo se opta por una definición subjetiva del concepto de nación en atención a su mayor sintonía con la noción de autodeterminación postulada, así como con los principios de libertad y democracia. La voluntad concertada de vida en común se edifica sobre la creencia, compartida por los nacionales, de que constituyen una nación y que, en un segundo momento, motivará el reconocimiento externo de esa realidad nacional. No obstante, el concepto de creencia no debe servir de excusa para criticar a la nación por su falta de coherencia científica. Y es que no puede perderse de vista el hecho de que la realidad ontológica de la nación no es científica,

sino ficticia o metafórica, como ocurre con todos los grupos sociales. Nos hallamos ante una comunidad política imaginada, siendo el lenguaje el instrumento empleado para realizar ese ejercicio de imaginación colectiva: de ahí que se trate de una realidad performativa. La dualidad de paradigmas antes mencionada encuentra aquí su sentido: el análisis de los discursos de construcción nacional nos ofrece la clave para determinar ante qué tipo de nación, objetiva o subjetiva, nos hallamos.

IV. La autodeterminación es igualmente un derecho colectivo por razón de su contenido: la autonomía de la nación y la protección de su identidad. Se trata de bienes colectivos de carácter participativo, puesto que requieren de la presencia del grupo nacional tanto para su producción como para su disfrute, no siendo posible gozar de los beneficios que reporta la vida en una sociedad autónoma de este tipo si no se ha participado en su creación. El modo de ejercicio del derecho de autodeterminación también reviste un tenor colectivo y precisa de la existencia de representantes que actúan en nombre de la nación. Para que dichos representantes expresen verdaderamente la voluntad colectiva de la nación y velen por los intereses colectivos de la misma se necesita una institucionalización democrática que convierta en legítima la representación.

V. Los individuos son sujetos contextuales, es decir, productos sociales que aprenden a ser personas en el seno de la comunidad particular que los ve nacer. La autonomía individual es un valor digno de protección y respeto que únicamente puede alcanzarse viviendo en una sociedad igualmente autónoma. Del mismo modo, la identidad de cada uno se forja a través de la pertenencia a una cultura nacional determinada. La atribución de derechos a los grupos en los que participan los individuos y, particularmente, la atribución del derecho de autodeterminación a la nación encuentra su justificación en la implementación del principio de autonomía individual y en la promoción y respeto de la identidad personal. Como la pertenencia a una nación concreta determina en gran medida los planes de vida de los individuos, los Estados no son neutrales en materia cultural, sino que privilegian unas naciones sobre otras, y el cambio cultural resulta sumamente costoso para la inmensa mayoría de las personas, es necesario proteger a las culturas nacionales otorgándoles derechos colectivos.

VI. Si entendemos que los derechos humanos son derechos morales íntimamente relacionados con valores o intereses de importancia fundamental para la persona en el marco de un determinado sistema moral y que aspiran a ser reconocidos por el

ordenamiento jurídico positivo, cabría incluir a la autodeterminación en esta categoría. Concretamente, y a efectos sistemáticos, se encuadraría dentro de la tercera generación de derechos humanos, la cual ha sido objeto de numerosas críticas que niegan valor jurídico a las disposiciones normativas que los reconocen. Frecuentemente se alude a la ausencia de garantías que acompaña a la positivación de estos derechos, así como a su falta de universalidad y a su carácter colectivo. No obstante, es posible rebatir cada una de estas acusaciones. En primer lugar, la escasez de garantías que aseguren el cumplimiento de los derechos representa una inobservancia de los deberes de producción normativa y da origen a una laguna que ha de ser colmada, pero en nada afecta al concepto y al fundamento de los derechos. En segundo lugar, si se reconoce el derecho de autodeterminación a una clase entera de sujetos, los pueblos, tal y como postula el artículo 1 de ambos Pactos de Derechos Humanos de 1966, no es posible acusar a este derecho de particularista. En tercer lugar, y por lo que respecta a su carácter colectivo, consideramos que cabe predicar derechos humanos de los pueblos si se dan dos condiciones: que todos los pueblos sean sus titulares y que cualquier persona que lo desee pueda entrar y salir (*opt in and out*) del grupo en cuestión, extremo que se cumple manteniendo una definición subjetiva de pueblo. Finalmente, tanto desde los postulados de una teoría garantista del Derecho como en el marco de una concepción generacional y evolutiva de los derechos la inclusión de la autodeterminación entre los derechos humanos resulta plenamente defendible.

VII. El derecho de autodeterminación encuentra su fundamento en los principios democrático, liberal y nacionalista. Por lo que se refiere al primero, el concepto de autonomía constituye el nexo de unión entre autodeterminación y democracia. La autonomía presenta dos dimensiones, individual y colectiva, mutuamente implicadas: para que los individuos sean autónomos han de aprender este rasgo de su sociedad, y no puede existir sociedad autónoma sin individuos del mismo tipo. El derecho de autodeterminación constituye una manifestación de esa autonomía colectiva. Por tanto, la educación democrática se convierte en un asunto de importancia fundamental, particularmente si se buscan formas de participación directa, más ajustadas al ideal democrático. Pero a ser autónomo se aprende siéndolo, es decir, tomando parte activa en los asuntos públicos. Por otra parte, autonomía significa darse normas a uno mismo. Si la colectividad es la creadora de sus propias normas e instituciones, también lo es de sus límites. Por tanto, y en relación al tema que nos ocupa, habría que decir que incumbe al

propio grupo decidir su demarcación, puesto que la aplicación de los principios democráticos no sirve para decidir cuál es el pueblo. Ello nos conduce nuevamente al paradigma subjetivo de construcción nacional.

Pero incluso aunque sostuviésemos que la autodeterminación nacional *no* puede justificarse democráticamente, y sobre la base de que la legitimidad del poder ha de derivar del consentimiento de los gobernados, habría que concluir que un Estado democrático en el que surjan reclamaciones autodeterministas se halla obligado a atenderlas, negociando de buena fe un nuevo estatus político que satisfaga a la minoría nacional de que se trate y que, llegado el caso, podría suponer su independencia. Tal es la lección que se desprende del Dictamen de la Corte Suprema canadiense de 1998 sobre la secesión de Québec. Ahora bien, en este caso no hablaríamos de un derecho a la autodeterminación.

VIII. El derecho de autodeterminación encuentra asimismo justificación en la teoría liberal, la cual suele basar el fundamento de la comunidad política en uno de estos dos elementos: el consentimiento o los principios liberales. De acuerdo con la tesis del consentimiento, las relaciones entre adultos –a los que se les presupone un nivel mínimo de racionalidad y, por tanto, capacidad tanto para tomar decisiones como para asumir la responsabilidad de sus actos– deben basarse en el principio de voluntariedad, siempre que no resulten perjudiciales para terceros. La voluntad ha de regir tanto en el momento de establecer los vínculos como de ponerles fin: ningún contrato es irrevocable, lo que no significa que la otra parte no merezca compensación cuando se decide terminar una relación contractual de manera unilateral. Y esto alcanza también al contrato social. En este sentido, los ciudadanos deben contar con la posibilidad de retirar su consentimiento al Estado en cualquier momento. Pese a que dicho consentimiento no se haya prestado de manera real, presumiéndose el mismo con carácter general, su revocación sí deberá adoptar una forma expresa. Aplicado lo anterior a la unidad del Estado y sus fronteras, parece lógico afirmar la posibilidad de que, desde parámetros liberales, se cuestionen los límites territoriales y la pertenencia nacional. En este caso, el liberalismo debe renunciar a cierta dosis de individualismo para reconocer que ha de ser un conjunto suficientemente amplio de ciudadanos concentrados territorialmente y que, invariablemente, se identifican como nación el que efectúe la revocación del consentimiento. Si, en cambio, el fundamento de la obligación política se hace residir en los principios liberales, entendiendo que uno de ellos, la autonomía, otorga sustento

ideológico a la autodeterminación, entonces la negación de la autodeterminación revestiría un carácter iliberal. En último término, las fronteras han sido trazadas de manera arbitraria y, por lo mismo, pueden ser modificadas.

Aún así, la teoría liberal mayoritaria tiende a rechazar el reconocimiento del derecho de autodeterminación en el seno de Estados liberal-democráticos. Dos cuestiones resultan especialmente difíciles de aceptar para algunos liberales: los derechos colectivos de las minorías y la posibilidad de secesión. Por lo que atañe a la primera, un concepto de liberalismo no excesivamente individualista que acepte la falsa neutralidad en materia cultural que presenta esta ideología –se halla comprometida con un proyecto de construcción nacional determinado, en detrimento de otros– debería reconocer derechos a las minorías nacionales como forma de dar cumplimiento a los principios de justicia e igualdad de trato. Y ello por dos razones: por la importancia decisiva que presenta la cultura para el individuo, esencial para el desarrollo de su autonomía, bienestar y autoestima personal, y por la enorme dificultad que entraña el cambio de cultura para la gran mayoría de las personas. Por lo que se refiere a la secesión, nos decantamos por las teorías liberales que la contemplan como un derecho *prima facie* frente a las que la consideran un remedio frente a la vulneración de otros derechos. Las teorías de la elección, pese a que aplican fielmente los postulados liberales, incurren en un excesivo individualismo que las incapacita para explicar de forma adecuada el funcionamiento de los Estados. Esa es la razón por la que resultan más acertadas las teorías nacionalistas, entendiendo el nacionalismo como una teoría normativa que atribuye algún tipo de valor moral a la pertenencia nacional y que busca la autodeterminación política de la nación de que se trate.

Esto nos conduce de lleno al fundamento nacionalista del derecho de autodeterminación. La nación es la comunidad que objetiva el ejercicio del poder político y, para que sea compatible con los principios liberales, debe ser definida de acuerdo con criterios electivos, en lugar de adscriptivos. El valor moral de las naciones se justifica acudiendo al argumento cultural, que hace hincapié en la importancia que presenta la cultura para la autonomía, identidad y bienestar individuales, combinado con razones instrumentales que vinculan la nacionalidad al desarrollo de la democracia y la justicia liberal.

IX. Teniendo en cuenta los postulados de la teoría del nacionalismo performativo, la idea nacional española se contiene en los discursos nacionalistas que la afirman. Ello

equivale a centrar nuestro análisis en la Constitución española de 1978 y los debates parlamentarios que la precedieron. Por lo que se refiere a la Constitución, dos artículos resultan de sumo interés: el 1.2 y el 2. En ellos se afirma la unidad indisoluble de la nación española, negando a su vez el carácter plurinacional del Estado: el resto de comunidades políticas se denominan nacionalidades y se les reconoce meramente una personalidad cultural, mas no política. En consecuencia, únicamente la nación española es titular del derecho de autodeterminación y se prohíbe su ejercicio a las nacionalidades. La introducción del artículo 2 en el articulado de la Constitución resultó de una imposición extraparlamentaria y, posteriormente, los partidos integrantes del consenso orquestaron una teoría *ad hoc* para legitimar lo que *a priori* parecía una inconsistencia lógica: la coexistencia de varias naciones, por definición soberanas, en el mismo ámbito territorial. Se recurrió principalmente a dos autores: Meinecke (distorsionado) y Ortega (en versión original). De ese modo, se entendió que la nación española era la única soberana por contar con el respaldo de la institución estatal, mientras que las naciones periféricas o nacionalidades carecían de atributos soberanos en ese momento y para siempre por el hecho de no haber alcanzado la condición estatal. Se habla así de que España es una nación (política) de naciones (culturales). Pero aunque de acuerdo con esta caracterización es la presencia o ausencia de Estado lo que distingue a la nación española de las nacionalidades, esto es, su distinto estatus ontológico, lo cierto es que al calificar a la primera de nación política y a las segundas de naciones culturales se vierten sobre cada una los rasgos típicos que suelen acompañarlas cuando el punto de cesura lo establecen los discursos de construcción nacional empleados (voluntaristas o esencialistas). Ello supone una tergiversación teórica que debe ser denunciada. Más aún, el triunfo del modelo de la nación de naciones no sólo se produjo en sede parlamentaria, sino que un sector insigne dentro de la Academia procedió a su popularización y difusión, hasta el punto de constituir hoy en día un concepto teórico de uso corriente.

X. En época posterior, se utilizó la teoría del patriotismo constitucional de Habermas para sustentar la unidad nacional española, pero, como había sucedido con Meinecke, la versión original alemana resultó igualmente malinterpretada. Habermas se proponía articular una identidad nacional basada en los principios de libertad y democracia que consagraba la Constitución de un Estado de Derecho, lo que implicaba una apropiación selectiva de la tradición. En cambio, en España se procedió a identificar

el patriotismo constitucional con aquel que emanaba de la Constitución de 1978, paradigmáticamente encarnado en el artículo 2, a pesar de que en dicho patriotismo las ideas de libertad y democracia se hallasen ausentes. Los dos partidos mayoritarios, PSOE y PP, aunque se disputaron la patrimonialización del concepto, coincidían en esta interpretación interesada.

La versión hispana del patriotismo constitucional admite ser criticada sobre la base de las siguientes divergencias con respecto al patriotismo constitucional germano: en España no se ha hecho un verdadero ejercicio de memoria histórica, el ámbito territorial sobre el que se proyecta el patriotismo constitucional no es unánimemente aceptado, por lo que se pone más énfasis en fijar lo que se entiende por patria que lo que han de ser los valores constitucionales, la exégesis del patriotismo constitucional realizada en España dota a la Constitución de un marcado esencialismo, asigna a la voluntad popular un papel subordinado y caricaturiza al nacionalismo periférico con el objetivo de descalificarlo, negando a su vez que exista un nacionalismo de Estado –se habla así de patriotismo, que se opondría al nacionalismo, dicotomía conceptual que cumpliría idéntica función que aquella de nación política y nación cultural–.

XI. Teniendo en cuenta el marco jurídico-constitucional español tan restrictivo en materia autodeterminista, los nacionalistas de la periferia cuentan con las siguientes opciones para intentar ejercer la autodeterminación: la reforma constitucional, la reintegración foral, la aplicación directa del Derecho internacional o el recurso a la vía fáctica. Razones pragmáticas parecen sugerir la idoneidad de este último método, puesto que la reforma de la Constitución española, aunque formalmente factible, deviene casi imposible en el plano material, los derechos forales mantienen unos presupuestos deterministas incompatibles con el concepto de autodeterminación aquí defendido y la falta de cumplimiento del Derecho internacional presenta un carácter inocuo, ya que, al no administrar una fuerza propia, depende de la de los Estados (infractores) particulares. Además, la historia muestra ejemplos de procesos autodeterministas que, tras recurrir a la vía de hecho, culminaron con éxito. Sin embargo, razones de seguridad jurídica nos llevan a propugnar la conveniencia de constitucionalizar el derecho de autodeterminación en el seno de Estados democráticos con problemas territoriales, como España, con el objetivo de que las naciones que lo deseen puedan proceder a su ejercicio, incluso aunque el Estado se oponga. Cuestión diversa es que las condiciones concretas de la autodeterminación requieran de una negociación posterior entre el

Estado y la minoría nacional, pero la decisión de autodeterminarse corresponde sólo a la nación de que se trate. Tal es la consecuencia que se deriva de concebir la autodeterminación como un derecho.

12. BIBLIOGRAFÍA

Abascal Conde, S. (2004): *¿Derecho de autodeterminación? Sobre el pretendido derecho de secesión del Pueblo Vasco*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Abellán, L. y Noguera, M. (2013): “Bruselas asegura que Cataluña saldría de la UE con la independencia”, *El País* 16 de septiembre.

Abramovich, V. y Courtis, Ch. (1997): “Hacia la exigibilidad de los derechos económicos, sociales y culturales. Estándares internacionales y criterios de aplicación ante los tribunales locales”, en M. Abregú y Ch. Courtis (comps.) *La aplicación de los tratados sobre derechos humanos por los tribunales locales*, Buenos Aires: Editores del Puerto.

[Disponible en: [http://miguelcarbonell.com/artman/uploads/1/Exigibilidad de los DESC - Abramovich.pdf](http://miguelcarbonell.com/artman/uploads/1/Exigibilidad_de_los_DESC_-_Abramovich.pdf)].

---- (2002): *Los derechos sociales como derechos exigibles*, Madrid: Trotta.

Acton (1959): “Nacionalidad”, en *Ensayos sobre la libertad y el poder*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Adorno, T.W. (1975): *Dialéctica negativa*, Madrid: Taurus.

---- (1977): “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, en T.W. Adorno (ed.) *Gesammelte Schriften*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag.

Águila, R. del (1982): “La transición a la democracia en España: reforma, ruptura y consenso”, *Revista de Estudios Políticos* 25.

Aguilar, P. (1996): *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Madrid: Alianza.

Aguilar, P. y Humlebæk, C. (2002): “Collective Memory and National Identity in the Spanish Democracy. The Legacies of Francoism and the Civil War”, *History and Memory* 14 (1-2).

Alarcón Caracuel, M.R. (1991): “Un posible modelo de regulación de la huelga que afecte a los servicios esenciales de la comunidad”, *Relaciones Laborales: Revista crítica de teoría y práctica* 2.

Alba Rico, S. (2005): “Turismo: la mirada caníbal”, *Archipiélago* 68.

Albertí, E. (2006): “Las reformas territoriales en Alemania y en España y la sostenibilidad del paradigma autonómico español”, *Revista Española de Derecho Constitucional* 78.

---- (2010): “La Sentencia 31/2010: valoración general de su impacto sobre el Estatuto y el Estado de las autonomías”, *Revista catalana de dret públic* extra 1.

Alexy, R. (1992): “Individual Rights and Collective Goods”, en C.S. Nino (ed.) *Rights*, New York: New York University Press.

---- (2007): *Teoría de los derechos fundamentales*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales (2ª ed.).

Almeyra, G. (2004): “Tolerancia, racismo, fundamentalismo y nacionalismo”, *Política y cultura* 21.

Almoguera, J. (2002): “Obligación de obediencia al derecho y desobediencia civil”, en E. Díaz y J.L. Colomer (eds.) *Estado, justicia, derechos*, Madrid: Alianza.

Almunia, J. (2000): “Un impulso federal al Estado autonómico”, *Revista de Occidente* 229.

Alonso Olea, M. y Casas Baamonde, M.E. (2006): *Derecho del trabajo*, Madrid: Civitas (24ª ed.).

Álvarez Junco, J. (2005): “El nombre de la cosa. Debate sobre el término *nación* y otros conceptos relacionados”, en J. Álvarez Junco, J. Beramendi y F. Requejo *El nombre de la cosa. Debate sobre el término nación y otros conceptos relacionados*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Alzaga, O. (1978): *La Constitución española de 1978 (comentario sistemático)*, Madrid: Ediciones del Foro.

Amengual, G. (1982): “Sobre la noción de pueblo. Algunas reflexiones sobre las determinaciones de su significado y su relación con el Estado”, *Sistema* 48.

Anaya, S.J. (1996): *Indigenous Peoples in International Law*, Oxford: Oxford University Press.

---- (2010): “El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación tras la adopción de la Declaración”, en C. Charters y R. Stavenhagen (eds.) *El desafío de la Declaración. Historia y futuro de la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas*, Copenhague: Transaction Publishers.

Anderson, B. (1993): *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Andrés, M.P. (1998): “La libre determinación de los pueblos en la nueva sociedad internacional”, en J. Cardona (dir.) *Cursos Euromediterráneos Bancaja de Derecho Internacional (vol. I)*, Pamplona: Aranzadi.

Anónimo (1980): “The Logic of Secession”, *The Yale Law Journal* 89 (4).

Ansuátegui Roig, F.J., ed. (2001): *Una discusión sobre derechos colectivos*, Madrid: Dykinson.

Antentas, J.M. (2013): “Catalunya: independència y proceso constituyente”, *Público* 26 de febrero.

Añón, M.J. (1992): “Fundamentación de los derechos humanos y necesidades básicas”, en J. Ballesteros (ed.) *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Madrid: Tecnos.

---- (2002): “Derechos fundamentales y Estado constitucional”, *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra Fadrique Furió Ceriol* 40.

---- (2004): “Límites de la universalidad: los derechos de los inmigrantes”, en M.J. Añón (ed.) *La universalidad de los derechos sociales: el reto de la inmigración*, Valencia: Tirant lo Blanch.

---- (2005): “Derechos sociales en perspectiva de género”, *Ponencia presentada a las Jornades Drets Socials i Dones en la Globalització: per una nova ciutadania*, organizadas por el Observatori Drets Econòmics Socials i Culturals, 11 mayo. [Disponible en: <<http://www.observatoridesc.org/files/MJoseAnon.pdf>>].

Aparicio, M.A. (1989): “La cláusula interpretativa del artículo 10.2 de la Constitución española, como cláusula de integración y apertura constitucional a los derechos fundamentales”, *Jueces para la Democracia* 6.

Ara Pinilla, I. (1989): “Los derechos humanos de la tercera generación en la dinámica de la legitimidad democrática”, en J. Muguerza *et al.* *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid: Debate.

Aranovitch, H. (2000): “Why Secession Is Unlike Divorce?”, *Public Affairs Quarterly* 14 (1).

Arbós, X. (2010): “La nación: un paso adelante y dos atrás”, *Revista catalana de dret públic* extra 1.

Arendt, H. (1967): *Sobre la revolución*, Madrid: Revista de Occidente.

---- (2006): *Diario filosófico (1950-1973) vol. I*, Barcelona: Herder.

Argemi, A. (1985): “¿La autodeterminación de Euskadi es posible por vía legal y/o democrática?”, en Colectivo Herria 2000 Eliza (ed.) *Autodeterminación de los pueblos: un reto para Euskadi y Europa (tomo I)*, Bilbao: Herria 2000 Eliza.

Armstrong, J.A. (1982): *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.

Arteta, A. (2002): “Un nacionalista en apuros. (El inconsistente separatismo de Ulises Moulines)”, *Isegoría* 26.

---- (2008): “Aprender democracia, ¿por qué?”, en A. Arteta (ed.) *El saber del ciudadano. Las nociones capitales de la democracia*, Madrid: Alianza.

Atienza, M. (1976): “Derechos naturales o derechos humanos: un problema semántico”, en VVAA *Política y derechos humanos*, Valencia: Fernando Torres.

---- (1979): “Los derechos humanos en la Constitución”, *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense* extra 2.

---- (2003): *El sentido del Derecho*, Barcelona: Ariel (2ª ed.).

Atienza, M. y Ruiz Manero, J. (2007): “Dejemos atrás el positivismo jurídico”, *Isonomía* 27.

Austin, J. (1875): *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law* (tomo 1), en R. Campbell (ed.), Jersey City: Frederick D. Linn & Company.

Austin, J.L. (1962): *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, Barcelona: Paidós.

Azaña, M. (2005): “Discurso de Barcelona de 27 de marzo de 1930”, en *Sobre la autonomía política de Cataluña*, Madrid: Tecnos.

Bacot, G. (1985): *Carré de Malberg et l'origine de la distinction entre souveraineté du peuple et souveraineté nationale*, Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

Bader, V. (1995): “Citizenship and Exclusion: Radical Democracy, Community and Justice”, *Political Theory* 23.

Ballester Rodríguez, M. (2011): “Auge y declive del patriotismo constitucional en España”, *Actas del X Congreso de la AECPA*. [Disponible en: <<http://www.aecpa.es/uploads/files/modules/congress/10/papers/203.pdf>>].

Barbería, J.L. (2012): “¿Reformamos la Constitución?”, *El País* 30 de septiembre.

Barceló i Serramalera, M. (2010): “Breves consideraciones sobre la Sentencia 31/2010”, *Revista catalana de dret públic* extra 1.

Barker, E. (1948): *National Character and the Factors in its Formation*, London: Methuen.

Barry, B. (1991): “Self-Government Revisited”, en *Democracy and Power: Essays in Political Theory (I)*, Oxford: Clarendon Press.

Bastida, F.J. et al. (2004): *Teoría general de los derechos fundamentales en la Constitución española de 1978*, Madrid: Tecnos.

Bastida, X. (1997): “La búsqueda del Grial. La teoría de la nación en Ortega”, *Revista de Estudios Políticos* 96.

---- (1998): *La nación española y el nacionalismo constitucional*, Barcelona: Ariel.

---- (1999a): “Los asuntos de la filosofía del derecho”, *Doxa* 22.

---- (1999b): *Miseria de la autonomía. Una filosofía del Estado autonómico*, Oviedo: Universidad de Oviedo.

---- (2000): *El derecho como creencia. Una concepción de la filosofía del derecho*, Santafé de Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

---- (2002a): “La Identidad Nacional y los Derechos Humanos”, en M. Calvo (coord.) *Identidades culturales y Derechos Humanos*, Madrid: Dykinson.

---- (2002b): “Otra vuelta de tuerca. El patriotismo constitucional español y sus miserias”, *Doxa* 25.

---- (2003): “La Constitución vertical. El constitucionalismo y la cuestión nacional”, en F. Quesada (ed.) *Pluralismo y ciudadanía*, Madrid: Biblioteca Nueva.

---- (2004): “Nacionalismos y transiciones. Los polvos y los lodos”, *Gerónimo de Uztariz* 20.

---- (2006): “Los intocables de Elliot Ness o los atajos de la Ley. En contra de la justicia como método”, en M.A. Presno y B. Rivaya (coords.) *Una introducción cinematográfica al Derecho*, Valencia: Tirant lo Blanch.

---- (2007): “La senda constitucional. La nación española y la Constitución”, en C. Taibo (dir.) *Nacionalismo español. Esencias, memorias e instituciones*, Madrid: Los Libros de la Catarata.

---- (2009): “Nación y democracia. El nacionalismo constitucional español”, en C. Forcadell, I. Saz y P. Salomón (eds.) *Discursos de España en el siglo XX*, València: Universitat de València.

---- (2010): “A cuestión da lingua”, *Grial: Revista galega de cultura* 186.

Bauböck, R. (1999): “Liberal Justifications for Ethnic Groups”, en C. Joppke y S. Lukes (eds.) *Multicultural Questions*, Oxford: Oxford University Press.

Bauer, O. (1979): *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, México D.F.: Siglo XXI.

Bea Pérez, E. (1992): “Los derechos de las minorías nacionales: su protección internacional, con especial referencia al marco europeo”, en J. Ballesteros (ed.) *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Madrid: Tecnos.

---- (2001): “Naciones sin Estado. El reto de los derechos colectivos”, en F.J. Ansuátegui (ed.) *Una discusión sobre derechos colectivos*, Madrid: Dykinson.

Beltrán, E. (2002): “Diversidad y deberes cívicos: liberalismo, ciudadanía y multiculturalismo”, en E. Díaz y J.L. Colomer (eds.) *Estado, justicia, derechos*, Madrid: Alianza.

Benedicto Rodríguez, R. (2010): “Liberalismo y comunitarismo: un debate inacabado”, *Studium: Revista de Humanidades* 16.

Benegas, J.M. (2013): “Las confusiones sobre el derecho a decidir”, *El País* 21 de febrero.

Bengoetxea, J. (1994): “Nacionalismo y auto-determinación. En defensa del nacionalismo vasco”, en M. Segura y J. Rodríguez-Toubes (eds.) *Regiones, naciones y nacionalismos en el contexto final del siglo XX*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

Bentham, J. (1970): *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, J.H. Burns y H.L.A. Hart (comps.), Londres.

Beramendi, J. (2005): “Las cosas tras los nombres. Semántica y política en la cuestión nacional”, en J. Álvarez Junco, J. Beramendi y F. Requejo *El nombre de la cosa. Debate sobre el término nación y otros conceptos relacionados*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Beran, H. (1984): “A Liberal Theory of Secession”, *Political Studies* 32 (1).

---- (1988): “More Theory of Secession: A Response to Birch”, *Political Studies* 36 (2).

---- (1993): “Border Disputes and the Right of National Self-Determination”, *History of European Ideas* 16 (4-6).

---- (1998): “A Democratic Theory of Political Self-Determination for a New World Order”, en P.B. Lehning (ed.) *Theories of Secession*, London: Routledge.

Berlin, I. (1988): “Dos conceptos de libertad”, en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza.

---- (1998): “Kant como un origen desconocido del nacionalismo”, en *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, Madrid: Taurus.

---- (2000): *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, Madrid: Cátedra.

Bermejo, R. y Gutiérrez Espada, C. (2008): “La independencia de Kosovo a la luz del derecho de libre determinación”, *Documentos de Trabajo del Real Instituto Elcano* 7.

Bernecker, W.L. (1992): “La historiografía alemana reciente”, *Historia Contemporánea* 7.

Billig, M. (1995): *Banal Nationalism*, London: Sage.

Birch, A.H. (1984): “Another Liberal Theory of Secession”, *Political Studies* 32 n° 4.

Blahuta, J.P. (2001): “How Useful Is the Analogy of Divorce in Theorizing about Secession?”, *Dialogue: Canadian Philosophical Review* 40 (2).

Blanco Valdés, R.L. (2006): “El Estatuto catalán. Texto y pretextos”, *Claves de Razón Práctica* 162.

---- (2013): “¿No es ya España un Estado federal?”, *Claves de Razón Práctica* 226.

Blas Guerrero, A. de (1978): “El problema nacional-regional español en los programas del PSOE y PCE”, *Revista de Estudios Políticos* 4.

---- (1984): *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas*, Madrid: Espasa-Calpe.

---- (1987): “Prólogo”, en E. Renan *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, Madrid: Alianza.

---- (1989a): “Sobre el nacionalismo español”, *Cuadernos y Debates* 15.

---- (1989b): “Lord Acton y el pensamiento político liberal”, *Sistema* 93.

---- (1992): “Democracia y nacionalismo: unas difíciles relaciones”, *Aldaba* 20.

---- (1992-1993): “Los nacionalismos españoles y el Estado autonómico”, *Documentación Administrativa* 232-233.

---- (1994a): *Nacionalismos y naciones en Europa*, Madrid: Alianza.

---- (1994b): “A vueltas con el principio de las nacionalidades y el derecho de autodeterminación”, *Revista Internacional de Filosofía Política* 3.

---- (1997): “Ernest Renan”, en A. de Blas Guerrero (dir.) *Enciclopedia del nacionalismo*, Madrid: Tecnos.

---- (2013): “La nación y el nacionalismo”, en A. de Blas y M.J. Rubio (dirs.) *Teoría del Estado I. El Estado y sus instituciones*, Madrid: UNED.

Bobbio, N. (1977): “¿Qué alternativas a la democracia representativa?”, en VVAA *El marxismo y el Estado*, Barcelona: Avance.

---- (1991a): “Introducción”, en *El tiempo de los derechos*, Madrid: Sistema.

---- (1991b): “Igualdad y dignidad de los hombres”, en *El tiempo de los derechos*, Madrid: Sistema.

---- (1991c): “Sobre el fundamento de los derechos del hombre”, en *El tiempo de los derechos*, Madrid: Sistema.

---- (1991d): “Presente y porvenir de los derechos humanos”, en *El tiempo de los derechos*, Madrid: Sistema.

---- (1991e): “El tiempo de los derechos”, en *El tiempo de los derechos*, Madrid: Sistema.

---- (1993): *El positivismo jurídico. Lecciones de Filosofía del Derecho reunidas por el doctor Nello Morra*, Madrid: Debate.

---- (1997): “Iusnaturalismo y positivismo jurídico”, en *El problema del Positivismo Jurídico*, México: Distribuciones Fontamara (5ª ed.).

---- (2003): “Democracia: los fundamentos”, en *Teoría general de la política*, Madrid: Trotta.

Bokatola, I. (1993): “La Declaration des Nations Unies sur les droits des personnes appartenant a des minorités nationales, ou ethniques, religieuses ou linguistiques”, *Revue Générale de Droit International Public*.

Boss, M. (1968): “Self-determination by the Grace of History”, *Netherlands International Law Review* 15 (4).

Bourdieu, P. (2000): *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao: Desclée de Brouwer.

Breuilly, J. (1994): *Nationalism and the State*, Chicago: Chicago University Press.

Briffault, R. (1992): “Voting Rights, Home Rule, and Metropolitan Governance: The Secession of Staten Island as a Case Study in the Dilemmas of Local Self-determination”, *Columbia Law Review* 92 (4).

Brilmayer, L. (1991): “Secession and Self-Determination: A Territorial Interpretation”, *Yale Journal of International Law* 16 (1).

Brownlie, I. (1990): *Principles of Public International Law*, Oxford: Clarendon Press (4ª ed.).

---- (1998): *The Rule of Law in International Affairs. International Law at the Fiftieth Anniversary of the United Nations*, The Hague: Martinus Nijhoff.

Buchanan, A.E. (1989): "Assessing the Communitarian Critique of Liberalism", *Ethics* 99 (4).

---- (1991): "Toward a Theory of Secession", *Ethics* 101 (2).

---- (1997): "Theories of Secession", *Philosophy and Public Affairs* 26 (1).

---- (1998a): "Democracy and Secession", en M. Moore (ed.) *National Self-Determination and Secession*, Oxford: Oxford University Press.

---- (1998b): "What's so Special about Nations?", en J. Couture, K. Nielsen y M. Seymour (eds.) *Rethinking Nationalism*, Calgary: University of Calgary Press.

---- (2003a): "The Quebec Secession Issue: Democracy, Minority Rights, and the Rule of Law", en S. Macedo y A. Buchanan (eds.) *Secession and Self-determination*, New York: New York University Press.

---- (2003b): "The Making and Unmaking of Boundaries: What Liberalism Has to Say", en A. Buchanan y M. Moore (eds.) *States, Nations, and Borders. The Ethics of Making Boundaries*, Cambridge: Cambridge University Press.

---- (2013): *Secesión. Causas y consecuencias del divorcio político*, Barcelona: Ariel.

Buchheit, L.C. (1978): *Secession. The Legitimacy of Self-Determination*, New Haven: Yale University Press.

Bueno, G. (1995): *¿Qué es la filosofía?*, Oviedo: Pentalfa.

---- (1999): *España frente a Europa*, Barcelona: Alba.

---- (2003): *El mito de la izquierda. Las izquierdas y la derecha*, Barcelona: Ediciones B.

---- (2005): *España no es un mito. Claves para una defensa razonada*, Madrid: Temas de Hoy.

- Bulygin, E. (1987): “Sobre el status ontológico de los derechos humanos”, *Doxa* 4.
- Burling, R. (1969): “Linguistics and Ethnographic Description”, *American Anthropologist* 71.
- Bustamante, J. (2001): “Hacia la cuarta generación de derechos humanos”, *CTS+I: Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación* 1.
- Bustillo, J. (2006): “Labios como espadas”, *Rebelión* 19 de enero. [Disponible en: <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=25691>>].
- Cagiao y Conde, J. (2013): “La opción federalista en la consulta”, *Publius & Brutus. Un blog para hablar de federalismo* 15 de diciembre. [Disponible en: <http://cartasfederalistas.blogspot.com.es/2013/12/la-opcion-federalista-en-la-consulta.html>].
- Calogeropoulos-Stratis, S. (1973): *Le droit des peuples a disposer d'eux-mêmes*, Bruxelles: Bruylant.
- Calsamiglia, A. (2000): *Cuestiones de lealtad. Límites del liberalismo: corrupción, nacionalismo y multiculturalismo*, Barcelona: Paidós.
- Calvo, V.G. y Romero, J.M. (2013): “Los nacionalistas dijeron en 1978 que tenían suficiente. Fuimos ingenuos. (Entrevista a Alfonso Guerra)”, *El País* 3 de diciembre.
- Caminal, M. (2006): “Nacionalismo y federalismo”, en J. Antón Mellón (ed.) *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*, Madrid: Tecnos (2ª ed.).
- (2007): “Autodeterminación catalana”, *El País* 21 de marzo.
- Canetti, E. (1977): *Masa y poder*, Barcelona: Muchnik.
- Caney, S. (1992): “Liberalism and Communitarianism: A Misconceived Debate”, *Political Studies* 40 (2).
- Canotilho, J.J. Gomes (1998): “Metodología *fuzzy* y *camaleones* normativos en la problemática actual de los derechos económicos, sociales y culturales”, *Derechos y Libertades* 6.
- Canovan, M. (1996): “Patriotism is Not Enough”, *British Journal of Political Science* 30 (3).

Caño, J. (2003): “Presente y futuro de la articulación política Vasconia-España”, en *VVAA Estudios sobre la propuesta política para la convivencia del Lehendakari Ibarretxe*, Oñati: Instituto Vasco de Administración Pública.

Capella, J.R. (1999): “Las raíces culturales comunitarias”, en J. Corcuera Atienza (dir.) *Los nacionalismos: globalización y crisis del estado-nación*, Madrid: Consejo General del Poder Judicial.

---- (2003a): “Presentación. Una soberanía apacentada”, en J.R. Capella (ed.) *Las sombras del sistema constitucional español*, Madrid: Trotta.

---- (2003b): “La Constitución tácita”, en J.R. Capella (ed.) *Las sombras del sistema constitucional español*, Madrid: Trotta.

Carens, J. (1987): “Aliens and Citizens: the Case for Open Borders”, *Review of Politics* 49 (3).

Carré de Malberg, R. (1998): *Teoría general del Estado*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica (2ª ed.).

Carreras, F. de (2005a): “El nuevo Estatuto frente a la Constitución”, *Claves de Razón Práctica* 158.

---- (2005b): “Reflexiones sobre la propuesta de nuevo Estatuto de Cataluña”, *Teoría y Realidad Constitucional* 16.

---- (2006): “El término nación española en su contexto constitucional”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 40.

---- (2010): “¿Es constitucional el Estatuto de Cataluña? El Estado de las autonomías tras la sentencia del TC”, *Claves de Razón Práctica* 206.

---- (2013a): “Consultar no es decidir”, *La Vanguardia* 18 de septiembre.

---- (2013b): “Estabilidad y cambio”, *La Vanguardia* 11 de septiembre.

---- (2013c): “¿Desembarcará el PSOE?”, *La Vanguardia* 17 de julio.

Carrillo Salcedo, J.A. (1976): *Soberanía del Estado y Derecho internacional*, Madrid: Tecnos (2ª ed.).

Cassese, A. (1995): *Self-determination of Peoples. A Legal Reappraisal*, Cambridge: Cambridge University Press.

Castellino, J. (2000): *International Law and Self-determination. The Interplay of the Politics of Territorial Possession with Formulations of Post-Colonial 'National' Identity*, The Hague: Martinus Nijhoff.

Castells, J.M. (2004): “Pacto foral y Constitución (1978-1979)”, *Gerónimo de Uztariz* 20.

Castoriadis, C. (1983): *La institución imaginaria de la sociedad (I): Marxismo y teoría revolucionaria*, Barcelona: Tusquets.

---- (1988a): “Una interrogación sin fin”, en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.

---- (1988b): “La polis griega y la creación de la democracia”, en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.

---- (1988c): “Naturaleza y valor de la igualdad”, en *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.

---- (1989): *La institución imaginaria de la sociedad (II): El imaginario social y la institución*, Barcelona: Tusquets.

---- (1998a): “Antropología, filosofía, política”, en *El ascenso de la insignificancia*, Madrid: Cátedra.

---- (1998b): “Imaginario político griego y moderno”, en *El ascenso de la insignificancia*, Madrid: Cátedra.

---- (1998c): “La democracia ateniense: falsas y verdaderas cuestiones”, en *El ascenso de la insignificancia*, Madrid: Cátedra.

---- (1998d): “La cultura en una sociedad democrática”, en *El ascenso de la insignificancia*, Madrid: Cátedra.

---- (1998e): “La democracia como procedimiento y como régimen”, en *El ascenso de la insignificancia*, Madrid: Cátedra.

---- (1999a): “Antropogonía en Esquilo y autocreación del hombre en Sófocles”, en *Figuras de lo pensable*, Madrid: Cátedra.

---- (1999b): “Institución primera de la sociedad e instituciones segundas”, en *Figuras de lo pensable*, Madrid: Cátedra.

---- (1999c): “Herencia y revolución”, en *Figuras de lo pensable*, Madrid: Cátedra.

---- (2007): *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, Madrid: Trotta.

Castro Argüelles, M.A. (1994): “Titularidad y ejercicio del derecho de huelga”, *Relaciones Laborales: Revista Crítica de Teoría y Práctica* 7.

Cebrián, J.L. (2012): ‘Escolta, Catalunya’, *El País* 23 de septiembre.

Clavero, B. (1984): “Del principio de salvedad constitucional del Derecho histórico vasco”, *Revista de Estudios Políticos* 37.

Coakley, J. (1992): “The Resolution of Ethnic Conflict: Towards a Typology”, *International Political Science Review* 13 (4).

---- (1994): “Approaches to the Resolution of Ethnic Conflict: the Strategy of Non-territorial Autonomy”, *International Political Science Review* 15 (3).

Cobban, A. (1969): *The Nation State and National Self-Determination*, London: Collins.

Coello, C. (2003): “La propuesta del Presidente Ibarretxe: ¿del etnos al demos? Hacia un nacionalismo performativo”, en *VVAA Estudios sobre la propuesta política para la convivencia del Lehendakari Ibarretxe*, Oñati: IVAP.

Cohen, C. (1971): *Democracy*, New York: The Free Press.

Colomer, J.M. (1990): *El arte de la manipulación política. Votaciones y teoría de juegos en la política española*, Barcelona: Anagrama.

---- (2013): “Dos preguntas sin respuesta”, *El País* 14 de diciembre.

Comas, J. (2003): “No puedo imaginar que el patriotismo constitucional sea una idea de derechas. (Entrevista a Jürgen Habermas)”, *El País* 15 de mayo.

Constant, B. (1830): “Souvenirs historiques à l’occasion de l’ouvrage de M. Bignon”, *Revue de Paris* XI.

---- (1963): “De la soberanía del pueblo y de sus límites”, en *Liberalismo y democracia*, Caracas: Universidad Central de Venezuela.

---- (1989): “De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, en *Escritos políticos*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Contreras Peláez, F.J. (2002): “Cinco tesis sobre el nacionalismo”, *Revista de Estudios Políticos* 118.

---- (2004): *La filosofía de la historia de Johann G. Herder*, Sevilla: Universidad de Sevilla.

Corcuera Atienza, J. (2003): “Ibarretxe y Arana. La lucha continúa”, *Cuadernos de Alzate* 28.

Cortes de Cádiz (1811): *Diario de las Discusiones y Actas de las Cortes (II)*, Cádiz: Imprenta Real.

Cortés Rodas, F. (1997): “Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa”, *Daimon: Revista de Filosofía* 15.

Cortina, A. (1993): “Concepto de derechos humanos y problemas actuales”, *Derechos y Libertades* 1.

Cotarelo, R. (1994): “Visiones de la Transición”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* 18.

Cotta, S. (1989): “I diritti umani: una rivoluzione culturale”, *Ponencia presentada a las II Jornadas internacionales de Filosofía jurídica y social, celebradas en Pamplona entre el 28 y el 30 de septiembre de 1989*.

Crawford, J. (1988a): “The Rights of Peoples: *Peoples or Governments?*”, en J. Crawford (ed.) *The Rights of Peoples*, Oxford: Clarendon Press.

---- (1988b): “The Rights of Peoples: Some Conclusions”, en J. Crawford (ed.) *The Rights of Peoples*, Oxford: Clarendon Press.

---- (2006): *The Creation of States in International Law*, Oxford: Clarendon Press (2ª ed.).

Cruz Parceró, J.A. (1998): “Sobre el concepto de derechos colectivos”, *Revista Internacional de Filosofía Política* 12.

Cruz Villalón, P. (1989): “Formación y evolución de los derechos fundamentales”, *Revista Española de Derecho Constitucional* 25.

Cué, C.E. (2012): “Fernández: ‘El problema de ETA hoy no es solo policial, tiene dimensión política’”, *El País* 15 de febrero.

---- (2013): “Rajoy enfría su respuesta y apela a la *mayoría silenciosa* de Cataluña”, *El País* 13 de septiembre.

Cué, C.E. y Manetto, F. (2013): “Rajoy ve un *enorme error* reformar la Constitución para evitar la crisis catalana”, *El País* 5 de noviembre.

Dahl, R.A. (1991): “Democracy, Majority Rule, and Gorbachev’s Referendum”, *Dissent* 38 (4).

---- (1993): *La democracia y sus críticos*, Barcelona: Paidós (2ª ed.).

Davis, H.B. (1972): *Nacionalismo y socialismo. Teorías marxistas y laboristas sobre el nacionalismo hasta 1917*, Barcelona: Península.

Díaz, E. (1997): “Juan Ramón Capella: la identidad comunista-libertaria”, *Revista Internacional de Filosofía Política* 9.

Dinstein, Y. (1976): “Collective Human Rights of Peoples and Minorities”, *The International and Comparative Law Quarterly* 25 (1).

Domínguez, F. (2010): “Si en sentido jurídico-constitucional la Constitución no reconoce otra nación que la española: ¿qué son las nacionalidades? La pregunta no respondida por la Sentencia 31/2010”, *Revista catalana de dret públic* extra 1.

Durán, R. (2000): *Contención y Transgresión. Las movilizaciones sociales y el Estado en las transiciones española y portuguesa*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Durbin, M. (1968): “Review of *The Rise of Anthropological Theory* by Marvin Harris”, *Current Anthropology* 9 (5), parte 2.

Durkheim, É. (1978): *Las reglas del método sociológico*, Madrid: Morata.

---- (2007): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal.

Dworkin, R. (1967): “The Model of Rules”, *The University of Chicago Law Review* 35 (1).

---- (1984): *Los derechos en serio*, Barcelona: Ariel.

---- (1993): *Ética privada e igualitarismo político*, Barcelona: Paidós.

Elorza, A. (1984): *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*, Barcelona: Anagrama.

---- (2012): “Las vías de la autodeterminación”, *El País* 29 de septiembre.

---- (2013): “Decálogo federal”, *El País* 28 de octubre.

El País (2009): “Arenys como síntoma”, *Editorial El País* 15 de septiembre.

---- (2013): “No al unilateralismo”, *Editorial El País* 13 de enero.

Emerson, R. (1971): “Self-determination”, *American Journal of International Law* 65 (3).

Erice, F. (2006): “Combates por el pasado y apologías de la memoria, a propósito de la represión franquista”, *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea* 6.

---- (2008): “Memoria histórica y deber de memoria: las dimensiones mundanas de un debate académico”, *Entelequia. Revista Interdisciplinar* 7.

---- (2009): *Guerras de la memoria y fantasmas del pasado. Usos y abusos de la memoria colectiva*, Oviedo: Eikasía.

Esterbauer, F. (1985): “El derecho de autodeterminación de los pueblos”, en Colectivo Herria 2000 Eliza (ed.) *Autodeterminación de los pueblos: un reto para Euskadi y Europa (tomo I)*, Bilbao: Herria 2000 Eliza.

Farrell, M.D. (1994): “Algunas maneras de entender a la neutralidad”, *Doxa* 15-16.

---- (1995): “¿Hay derechos comunitarios?”, *Doxa* 17-18.

Feinberg, J. (1970): “The Nature and Value of Rights”, *The Journal of Value Inquiry* 4 (4).

Fernández, E. (1982): “El problema del fundamento de los derechos humanos”, *Anuario de derechos humanos* 1.

---- (1989): “Acotaciones de un supuesto iusnaturalista a las hipótesis de Javier Muguerza sobre la fundamentación ética de los derechos humanos”, en J. Muguerza *et al.* *El fundamento de los derechos humanos*, Madrid: Debate.

---- (1993): “Concepto de derechos humanos y problemas actuales”, *Derechos y Libertades* 1.

---- (2004): “Los derechos humanos y la historia”, en J. Betegón *et al.* (coords.) *Constitución y derechos fundamentales*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Fernández Agis, D. (1993): “Reflexiones sobre algunas propuestas de vertebración de España”, en A. Maestre *et al.* (eds.) *Europa y el resurgir de los nacionalismos*, Madrid: Euroliceo.

Fernández-Carvajal, R. (1957): “Estudio Preliminar”, en E. Renan *¿Qué es una nación?*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Fernández-Llebrez, F. (1999): “La ambigüedad comunitarista de Alasdair MacIntyre. El problema de las etiquetas en el debate liberalismo/comunitarismo”, *Revista de Estudios Políticos* 104.

Ferrajoli, L. (1992): “El derecho como sistema de garantías”, *Jueces para la democracia* 16-17.

---- (1997): *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*, Madrid: Trotta (2ª ed.).

---- (1999): “Il diritto all'autodeterminazione nell'età della globalizzazione”, en *Il diritto all'autodeterminazione dei popoli alle soglie del 2000: genesi, evoluzione, attualità*, Roma: Fondazione Internazionale Lelio Basso.

---- (2000a): “Garantías”, *Jueces para la democracia* 38.

---- (2000b): *El garantismo y la filosofía del derecho*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

---- (2001): “Los fundamentos de los derechos fundamentales”, en L. Ferrajoli *et al.* *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Madrid: Trotta.

---- (2004): *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Madrid: Trotta (4ª ed.).

---- (2006): “Sobre los derechos fundamentales”, *Cuestiones constitucionales* 15.

---- (2007a): *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia. 1. Teoria del diritto*, Bari: Laterza.

---- (2007b): *Principia iuris. Teoria del diritto e della democrazia. 2. Teoria della democrazia*, Bari: Laterza.

---- (2008): “Derechos fundamentales: universalismo y multiculturalismo”, *Claves de Razón Práctica* 184.

Ferrer, I. (2009): “España apela al derecho internacional para declarar ilegal la independencia de Kosovo”, *El País* 8 de diciembre.

Ferreres, V. (2010): “El impacto de la Sentencia sobre otros estatutos”, *Revista catalana de dret públic* extra 1.

Fichte, J.G. (1977): *Discursos a la nación alemana*, Madrid: Editora Nacional.

Fisher, L.E. y Werner, O. (1978): “Explaining Explanation: Tension in American Anthropology”, *Journal of Anthropological Research* 34 (2).

Fossas, E. (2006): “La inclusión de la denominación de las Comunidades Autónomas en la Constitución: el jurista persa satisface (parcialmente) su curiosidad. (Un comentario a la propuesta de reforma constitucional)”, en F. Rubio Llorente y J. Álvarez Junco (eds.) *El informe del Consejo de Estado sobre la reforma constitucional. Texto del informe y debates académicos*, Madrid: Consejo de Estado.

Franck, T.M. (1992): “The Emerging Right to Democratic Governance”, *American Journal of International Law* 86 (1).

---- (1993): *Fairness in the International Legal and Institutional System: General Course on Public International Law. Collected Courses of the Hague Academy of International Law* 240, Leiden: Martinus Nijhoff.

Freeman, M. (1995): “Are There Collective Human Rights?”, *Political Studies* 43 (1).

Fuente, Á. de la (2013): “Cataluña y Europa: una de vaqueros”, *El País* 15 de octubre.

Gagnon, A-G. (2009): *Más allá de la nación unificadora: alegato en favor del federalismo multinacional*.

Galeano, E. (1993): “Los nadies”, en *El libro de los abrazos*, Madrid: Siglo XXI.

Galenkamp, M. (1998): *Individualism versus Collectivism. The Concept of Collective Rights*, Rotterdam: Erasmus Universiteit Rotterdam.

Galí, J. (2013): “Cataluña: cooperación o confrontación”, *El País* 12 de octubre.

Gallego-Díaz, S. (2001): “Raro patriotismo constitucional”, *El País* 5 de noviembre.

Gans, Ch. (2000): “National Self-Determination: a Sub- and Inter-Statist Conception”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 13 (2).

Garcés, J.E. (2000): *Soberanos e intervenidos. Estrategias globales, americanos y españoles*, Madrid: Siglo XXI (2ª ed.).

García Abad, J. (2001): “Derecha e izquierda en el patriotismo constitucional”, *El Siglo* 487.

García Agustín, Ó. (2006): “Republicanism and the new Spanish socialism of Rodríguez Zapatero”, *Sociedad y discurso* 9.

---- (2008): “Good Patriots. The Nation According to the Spanish Conservative Party”, *Comunicación presentada al Congreso “Ideology and Discourse Analysis. Rethinking Political Frontiers and Democracy in a New World Order”*. [Disponible en: <http://vbn.aau.dk/files/16341722/GarciaOscar_IDA.pdf>].

García Amado, J.A. (2001): “Sobre derechos colectivos. Dilemas, enigmas, quimeras”, en F.J. Ansuátegui (ed.) *Una discusión sobre derechos colectivos*, Madrid: Dykinson.

---- (2013a): “El iusmoralismo de Carlos Santiago Nino. Una crítica”, *Dura lex* 19 de febrero. [Disponible en: <<http://garciamado.blogspot.com.es/2013/02/el-iusmoralismo-de-carlos-santiago-nino.html>>].

---- (2013b): “¿Qué significa tener un derecho? ¿Hay derechos morales?”, *Dura lex* 6 de noviembre. [Disponible en: <<http://garciamado.blogspot.com.es/2013/11/que-significa-tener-un-derecho-hay.html>>].

García Añón, J. (1992): “Los derechos humanos como derechos morales: aproximación a unas teorías con problemas de concepto, fundamento y validez”, en J. Ballesteros (ed.) *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Madrid: Tecnos.

García Blasco, J. (1983): *El derecho de huelga en España: calificación y efectos jurídicos*, Barcelona: Bosch.

García Inda, A. (2001): *Materiales para una reflexión sobre los derechos colectivos*, Madrid: Dykinson.

---- (2008): "Identidades y derechos colectivos", en R. Susín y D. San Martín (coords.) *De identidades. Reconocimiento y diferencia en la modernidad líquida*, Valencia: Tirant lo Blanch.

García Roca (1984): "El principio de voluntariedad autonómica: teoría y realidad constitucionales", *Revista de Derecho Político* 21.

García Trevijano, A. (1994): *Del hecho nacional a la conciencia de España, o el discurso de la República*, Madrid: Temas de Hoy.

Garea, F. (2012): "Santamaría advierte de que el Ejecutivo puede frenar una consulta ilegal", *El País* 19 de diciembre.

Gargarella, R. (1998): "Primeros apuntes para una teoría sobre los derechos sociales. ¿Es posible justificar un tratamiento jurídico diferenciado para los derechos sociales e individuales?", *Jueces para la democracia* 31.

Garzón Valdés, E. (1985): "Introducción", en E. Garzón Valdés (comp.) *Derecho y filosofía*, Barcelona: Alfa.

---- (1989): "Algo más acerca del *coto vedado*", *Doxa* 6.

---- (2000): "«No pongas tus sucias manos sobre Mozart». Algunas consideraciones sobre el concepto de tolerancia", en *Instituciones suicidas: estudios de ética y política*, México D.F.: Paidós.

Gauthier, D. (1994): "Breaking up: An Essay on Secession", *Canadian Journal of Philosophy* 24 (3).

Geertz, C. (1963): *Old Societies and New States*, London: Glencoe.

Gellner, E. (1988): *Naciones y nacionalismo*, Madrid: Alianza.

---- (1994): "Nationalism and Modernization", in J. Hutchinson y A.D. Smith (eds.) *Nationalism*, Oxford: Oxford University Press.

---- (1997): *Nacionalismo*, Barcelona: Destino.

George, D. (1993): "The Right of National Self Determination", *History of European Ideas* 16 (4-6).

Gerratana, V. (1977): "Cuando la democracia es subversiva", en VVAA *El marxismo y el Estado*, Barcelona: Avance.

Gewirth, A. (1979): "The Basis and Content of Human Rights", *Georgia Law Review* 13.

Gilbert, F. (1970): "Introduction", en F. Meinecke *Cosmopolitanism and the National State*, Princeton: Princeton University Press.

Giusti, M. (1996): "Paradojas recurrentes de la argumentación comunitarista", en F. Cortés y A. Monsalve (eds.) *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, València: Alfons el Magnànim.

Godoy, Ó. (2004): "Libertad y consentimiento en el pensamiento político de John Locke", *Revista de Ciencia Política* 24 (2).

González, M. (2012): "Rajoy rechaza el 25-S y alaba a la *mayoría silenciosa que no se manifiesta*", *El País* 27 de septiembre.

---- (2013): "Margallo admite el éxito de la Diada y dice que hay que *escuchar a la calle*", *El País* 12 de septiembre.

González Altable, M.P. (1995): "Liberalismo vs. comunitarismo (John Rawls: una concepción política del bien)", *Doxa* 17-18.

González Amuchastegui, J. (1993): "Concepto de derechos humanos y problemas actuales", *Derechos y libertades* 1.

González Casanova, J.A. (1980): "El Estado de las Comunidades Autónomas", *Sistema* 38-39.

González Navarro, F. (1993): *España: nación de naciones. El moderno federalismo*, Barcelona: Edhasa.

Goodin, R.E. (1988): "What is So Special about Our Fellow Countrymen?", *Ethics* 98 (4).

Grau, J. (2014): "Catalunya, rebelión o sexo", *Público* 3 de febrero.

Greiff, P. de (2002): "Habermas on Nationalism and Cosmopolitanism", *Ratio Juris* 15 (4).

Gros Espiell, H. (1976): "En torno al derecho a la libre determinación de los pueblos", *Anuario de Derecho Internacional* 3.

---- (1985): “A manera de presentación”, en Colectivo Herria 2000 Eliza (ed.) *Autodeterminación de los pueblos: un reto para Euskadi y Europa (tomo I)*, Bilbao: Herria 2000 Eliza.

---- (1995): *Estudios sobre derechos humanos*, San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Gross, L. (1975): “The Right of Self-determination in International Law”, en M.L. Kilson (ed.) *New States in the Modern World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gueroult, M. (1974): *Études sur Fichte*, Paris: Aubier.

Guibernau, M. (2013): “Secessionism in Catalonia: After Democracy”, *Ethnopolitics* 12 (4).

Guilhaudis, J.F. (1976): *Le droit des peuples à disposer d’eux-mêmes*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.

Guimón, J. (1995): *El derecho de autodeterminación. El territorio y sus habitantes*, Bilbao: Universidad de Deusto.

Habermas, J. (1986): “Concerning the Public Use of History”, *New German Critique* 44 (Special issue on the *Historikerstreit*).

---- (1989a): “Conciencia histórica e identidad postradicional. La orientación de la República Federal hacia Occidente”, en *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos.

---- (1989b): “Identidad nacional e identidad postnacional. Entrevista con J.M. Ferry”, en *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid: Tecnos.

---- (1992): “Ciudadanía e identidad nacional. Consideraciones sobre el futuro europeo”, *Debats* 39.

---- (1996a): “La hora de las emociones nacionales: ¿mentalidad republicana o conciencia nacional?”, en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid: Tecnos (2ª ed.).

---- (1996b): “De nuevo sobre la identidad de los alemanes: ¿un pueblo unido bajo el signo del marco alemán?”, en *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid: Tecnos (2ª ed.).

---- (1996c): “The European Nation-state –Its Achievements and its Limits. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship”, en G. Balakrishnan (ed.) *Mapping the Nation*, London: Verso.

---- (1997a): “¿Qué significa hoy *hacer frente al pasado aclarándolo?*”, en *Más allá del Estado nacional*, Madrid: Trotta.

---- (1997b): “Respuesta a las preguntas de una comisión de encuesta del Parlamento”, en *Más allá del Estado nacional*, Madrid: Trotta.

---- (1997c): “1989 bajo la sombra de 1945. Sobre la normalidad de una futura república berlinesa”, en *Más allá del Estado nacional*, Madrid: Trotta.

---- (1998): “Ciudadanía e identidad nacional”, en *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta.

---- (1999a): “El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y de la ciudadanía”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós.

---- (1999b): “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona: Paidós.

Halbwachs, M. (2004): *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona: Anthropos.

Harnecker, M. (2005): *Los conceptos fundamentales del materialismo histórico*, México D.F.: Siglo XXI (65ª ed.).

Harris, M. (1968): “Reply (to Merrifield)”, *Current Anthropology* 9 (5), parte 2.

---- (1976): “History and Significance of the Emic/Etic Distinction”, *Annual Review of Anthropology* 5.

---- (1979): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid: Siglo XXI.

---- (1987): *El materialismo cultural*, Madrid: Alianza.

---- (1990): “Emics and Etics Revisited”, en T.N. Headland, K.L. Pike y M. Harris (eds.) *Emics and Etics. The Insider / Outsider Debate*, London: Sage.

---- (1994): “Cultural Materialism Is Alive and Well and Won’t Go Away Until Something Better Comes Along”, en R. Borofsky (ed.) *Assessing Cultural Anthropology*, New York: McGraw-Hill.

---- (1999): *Theories of Culture in Postmodern Times*, Walnut Creek: Altamira Press.

Hart, H.L.A. (1973): “Bentham on Legal Rights”, en A.W.B. Simpson (comp.) *Oxford Essays in Jurisprudence (Second Series)*, Oxford: Clarendon Press.

---- (1982): “Legal Duty and Obligation”, en *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford: Clarendon Press.

---- (1983): “Introduction”, en *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press.

---- (1995): *El concepto de derecho*, Buenos Aires: Abeledo-Perrot (2ª ed.).

---- (2000): *Post scríptum al concepto de derecho*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Hastings, A. (2000): *La construcción de las nacionalidades. Etnicidad, religión y nacionalismo*, Madrid: Cambridge University Press.

Heller, H. (1930): *Las ideas políticas contemporáneas*, Barcelona: Labor.

Héraud, G. (1985): “Democracia y autodeterminación”, en Colectivo Herria 2000 Eliza (ed.) *Autodeterminación de los pueblos: un reto para Euskadi y Europa (tomo I)*, Bilbao: Herria 2000 Eliza.

Herder, J. G. (1982): *Obra selecta*, Madrid: Aguilar.

Hernández Guzmán, D.M. (2010): “Marcuse y Rawls sobre la tolerancia”, *Ciencia Política* 10.

Herrera Gómez, M. (2007): *Liberalismo versus comunitarismo. Seis voces para un debate y una propuesta*, Cizur Menor: Aranzadi.

Herrero de Miñón, M. (1987): “La titularidad de los derechos históricos vascos”, *Revista de Estudios Políticos* 58.

---- (1991): *Idea de los Derechos Históricos*, Madrid: Espasa-Calpe.

---- (1996): “Nacionalismos y Estado plurinacional en España”, *Política Exterior* 10 (51).

---- (1997): “Hacia el Estado de la España grande (réplica a Ramón Parada)”, *Revista de Administración Pública* 142.

---- (1998): *Derechos Históricos y Constitución*, Madrid: Taurus.

---- (2002): “¿Patriotismo constitucional o constitucionalismo útil?”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 79.

---- (2003a): *El valor de la Constitución*, Barcelona: Crítica.

---- (2003b): “El Plan Ibarretxe ante la Constitución y el Estatuto”, *Cuadernos de Alzate* 28.

---- (2003c): “España y Vasconia: presente y futuro (consideraciones en torno al Plan Ibarretxe)”, en *VVAA Estudios sobre la Propuesta Política para la Convivencia del Lehendakari Ibarretxe*, Oñati: IVAP.

Hesse, K. (1984): *Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Heidelberg: C.F. Müller Juristischer (14^a ed.).

Hierro, L.L. (2000): “¿Qué derechos tenemos?”, *Doxa* 23.

Higgins, R. (1963): *The Development of International Law through the Political Organs of the United Nations*, Oxford: Oxford University Press.

Hirschman, A.O. (1977): *Salida, voz y lealtad. Respuestas al deterioro de empresas, organizaciones y Estados*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

---- (1991): *Retóricas de la intransigencia*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Hobsbawm, E.J. (1992): *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona: Crítica (2^a ed.).

---- (1994): “Identidad”, *Revista Internacional de Filosofía Política* 3.

---- (1996): “La izquierda y la política de la identidad”, *New Left Review* 217.

---- (2002): “Introducción: la invención de la tradición”, en E.J. Hobsbawm y T. Ranger (eds.) *La invención de la tradición*, Barcelona: Crítica.

Hohfeld, W.N. (1968): *Conceptos jurídicos fundamentales*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Horn, N. (2000): “Sobre el Derecho natural racionalista y el Derecho natural actual”, *Anuario de Derechos Humanos* 1.

Horowitz, D.L. (2003): “A Right to Secede?”, en S. Macedo y A. Buchanan (eds.) *Secession and Self-determination*, New York: New York University Press.

Humblebæk, C. (2004): “La Constitución de 1978 como *lugar de memoria* en España”, *Historia y Política* 12.

Hurka, T. (1997): “The Justification of National Partiality”, en R. McKim y J. McMahan (eds.) *The Morality of Nationalism*, New York: Oxford University Press.

Huysen, A. (2002): *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Ihering, R. v. (1906): *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung* (parte 3ª), Leipzig (5ª ed.).

Ingram, A. (1996): “Constitutional Patriotism”, *Philosophy and Social Criticism* 22 (6).

Iruin, I. (1985): “Euskadi: autodeterminación política, sobredeterminación jurídica”, en Colectivo Herria 2000 Eliza (ed.) *Autodeterminación de los pueblos: un reto para Euskadi y Europa*, Bilbao: Herria 2000 Eliza.

Jakobs, G. (2006): “Derecho penal del ciudadano y derecho penal del enemigo”, en G. Jakobs y M. Cancio *Derecho penal del enemigo*, Madrid: Civitas (2ª ed.).

Jáuregui, G. (1985): “El derecho de autodeterminación en las sociedades desarrolladas”, en Colectivo Herria 2000 Eliza (ed.) *Autodeterminación de los pueblos: un reto para Euskadi y Europa (tomo I)*, Bilbao: Herria 2000 Eliza.

---- (1986): *Contra el Estado-nación. En torno al hecho y la cuestión nacional*, Madrid: Siglo XXI.

---- (1995): “La autodeterminación en la perspectiva del siglo XXI”, *Revista Vasca de Administración Pública* 41.

---- (1997): *Los nacionalismos minoritarios y la Unión Europea*, Barcelona: Ariel.

---- (2001): “Derechos individuales *versus* derechos colectivos: una realidad inescindible”, en F.J. Ansuátegui (ed.) *Una discusión sobre derechos colectivos*, Madrid: Dykinson.

---- (2003): “*Un nuevo Pacto Político para la Convivencia: algunas reflexiones desde la perspectiva jurídico-constitucional*”, en VVAA *Estudios sobre la Propuesta Política para la Convivencia del Lehendakari Ibarretxe*, Oñati: IVAP.

Jennings, I. (1956): *The Approach to Self-government*, Cambridge: Cambridge University Press.

Jennings, R.Y. (1963): *The Acquisition of Territory in International Law*, Manchester: Manchester University Press.

Jiménez Campo, J. (1980): “Algunos problemas de interpretación en torno al Título X de la Constitución”, *Revista de Derecho Político* 7.

---- (1999): *Derechos fundamentales. Concepto y garantías*, Madrid: Trotta.

Jones, P. (1994): *Rights*, Hampshire: Palgrave.

Juaristi, J. (1997): “La invención de la nación. Pequeña historia de un género”, *Claves de Razón Práctica* 73.

Juliá, S. (2007): “De nuestras memorias y de nuestras miserias”, *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporánea* 7.

Julios-Campuzano, A. de (2004): “La paradoja de la ciudadanía. Inmigración y derechos en un mundo globalizado”, en L. Miraut (ed.) *Justicia, migración y Derecho*, Madrid: Dykinson.

Kamen, H. (1987): *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid: Alianza.

Kant, I. (1970): “On the Common Saying *This May Be True in Theory but it does not Apply in Practice*”, en H. Reiss (ed.) *Kant's Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.

Kantorowicz, E.H. (1951): “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought”, *The American Historical Review* 56 (3).

---- (1985): *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid: Alianza.

Kay, P. (1970): "Some Theoretical Implications of Ethnographic Semantics", *Bulletin of the American Anthropological Association (Special Issue)* 3.

Keating, M. (1997): "Stateless Nation-building: Quebec, Catalonia and Scotland in the Changing State System", *Nations and Nationalism* 3 (4).

Kedourie, E. (1988): *Nacionalismo*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Kelsen, H. (1995): *Teoría general del Derecho y del Estado*, México D.F.: UNAM (2ª ed.).

---- (2007): *Teoría pura del derecho*, México D.F.: Porrúa (15ª ed.).

King, T. (1983): "Immigration from Developing Countries: Some Philosophical Issues", *Ethics* 93 (3).

Köhler, H-D. (1999a): "La tercera democracia alemana (I)", *La Nueva España* 9 de noviembre.

---- (1999b): "La tercera democracia alemana (II)", *La Nueva España* 9 de noviembre.

---- (2001): "Fischer frente a los fantasmas de Alemania", *El Mundo* 17 de febrero.

---- (2010): "La relación de Jorge Semprún con Alemania", *Claves de Razón Práctica* 206.

Kohn, H. (1949): *Historia del nacionalismo*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

---- (1966): *El nacionalismo. Su significado y su historia*, Buenos Aires: Paidós.

Koskenniemi, M. (1994): "National Self-Determination Today: Problems of Legal Theory and Practice", *The International and Comparative Law Quarterly* 43 (2).

Kymlicka, W. (1989a): *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford: Clarendon Press.

---- (1989b): "Liberal Individualism and Liberal Neutrality", *Ethics* 99 (4).

---- (1996a): *Ciudadanía multicultural*, Barcelona: Paidós.

---- (1996b): "Derechos individuales y derechos de grupo en la democracia liberal", *Isegoría* 14.

---- (2006): *Fronteras territoriales*, Madrid: Trotta.

Laborda Martín, J.J. (1992): “Patriotismo constitucional y Estado democrático”, *Sistema* 108.

---- (2002): “Patriotas y de izquierda”, *Claves de Razón Práctica* 122.

Lacasta-Zabalza, J.I. (1991): “Prólogo”, en J. Villanueva *Diccionario crítico de la autodeterminación. Pensamiento europeo (1750-1919)*, Donostia: Tercera Prensa.

---- (1998): *España uniforme. El pluralismo enteco y desmemoriado de la sociedad española y de su conciencia nacional e intelectual*, Pamplona: Pamiela.

---- (1999): “Tiempos difíciles para el patriotismo constitucional español”, *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho* 2.

---- (2002): “Desde Yo hasta Nosotros: identidades y autodeterminaciones”, en M. Calvo (coord.) *Identidades culturales y Derechos Humanos*, Madrid: Dykinson.

Ladner, G.B. (1947): “Aspects of Mediaeval Thought on Church and State”, *The Review of Politics* 9 (4).

Lakoff, G. y Johnson, M. (1998): *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra (4ª ed.).

Lansing, R. (1921): *The Peace Negotiations, a Personal Narrative*, Boston: Houghton Mifflin Company.

Laporta, F. (1987): “Sobre el concepto de derechos humanos”, *Doxa* 4.

---- (1989): “Sobre la teoría de la democracia y el concepto de representación política: algunas propuestas para debate”, *Doxa* 6.

---- (1990): “Acotaciones del trampolín: respuesta a Roberto Vernengo”, *Doxa* 7.

---- (2004): “Las dos vías para la reforma de la Constitución”, *Claves de Razón Práctica* 145.

---- (2008): “La rigidez constitucional y otras perversiones”, *El País* 18 de diciembre.

Le Goff, J., Chartier, R. y Revel, J. —dirs.— (1988): *La Nueva Historia*, Bilbao: Mensajero.

Leguina, J. (2012): “La hora de la verdad”, *El País* 1 de octubre.

Lenin (1977a): “Tesis sobre el problema nacional”, en *Obras completas (tomo XIX)*, Madrid: Akal.

---- (1977b): “El derecho de las naciones a la autodeterminación”, en *Obras completas (tomo XXI)*, Madrid: Akal.

León, X. (1927): *Fichte et son temps (II)*, Paris: A. Colin.

Leonisio, R. (2007): “Euskadi, Irlanda y la autodeterminación”, *Diario Vasco* 11 de noviembre.

Levack, B.P. (1987): *The Formation of the British State: England, Scotland and the Union (1603-1707)*, Oxford: Clarendon Press.

Levi, P. (2005a): “Si esto es un hombre”, en *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona: El Aleph Editores.

---- (2005b): “Los hundidos y los salvados”, en *Trilogía de Auschwitz*, Barcelona: El Aleph Editores.

Lijphart, A. (1969): “Consociational Democracy”, *World Politics* 21 (2).

Lind, M. (1994): “In Defense of Liberal Nationalism”, *Foreign Affairs* 73 (3).

Lippmann, W. (2007): *Public Opinion*, Minneapolis: Filiquarian Publishing LLC.

Llano Alonso, F.H. (2004): “¿Fue Kant un verdadero profeta del nacionalismo? Crítica a las lecturas pronacionalistas de Kedourie y Berlin”, *Anuario de Filosofía del Derecho* 21.

Locke, J. (1991): *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Madrid: Espasa-Calpe.

Loff, M. (2004): “¿Revolución versus Transición? Visiones de España desde el Portugal revolucionario y posrevolucionario”, *Gerónimo de Uztariz* 20.

López Calera, N. (2000): *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos*, Barcelona: Ariel.

---- (2002): “Sobre los derechos colectivos”, en M. Calvo (coord.) *Identidades culturales y Derechos Humanos*, Madrid: Dykinson.

---- (2004): “El concepto de derechos colectivos”, en J. Betegón *et al.* (coords.) *Constitución y derechos fundamentales*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

López Castellón, E. (1996): “Presentación de la edición española”, en S. Mulhall y A. Swift *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid: Temas de Hoy.

López Sastre, G. (1993): “Por una ciudadanía ilustrada y solidaria”, en A. Maestre *et al.* (eds.) *Europa y el resurgir de los nacionalismos*, Madrid: Euroliceo.

Loewenstein, K. (1937): “Militant Democracy and Fundamental Rights, I”, *The American Political Science Review* 31 (3).

Lubac, H. de (1944): *Corpus Mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge*, Paris: Aubier.

Lucas, J. de (1992): “Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos”, en J. Ballesteros (ed.) *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Madrid: Tecnos.

---- (1994): *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural*, Madrid: Temas de Hoy.

---- (1998): “¿Elogio de Babel? Sobre las dificultades del derecho frente al proyecto intercultural”, en S. Naïr y J. de Lucas *El desplazamiento en el mundo. Inmigración y temáticas de identidad*, Madrid: Instituto de Migraciones y Servicios Sociales.

---- (2001): “Sobre algunas dificultades de la noción de derechos colectivos”, en F.J. Ansuátegui (ed.) *Una discusión sobre derechos colectivos*, Madrid: Dykinson.

Lucas Verdú, P. (1976): *La octava ley fundamental: crítica jurídico-política de la Reforma Suárez*, Madrid: Tecnos.

---- (1978): “La singularidad del proceso constituyente español”, *Revista de Estudios Políticos* 1.

Lyons, D. (1969): “Rights, Claimants and Beneficiaries”, *American Philosophical Quarterly* 6 (3).

MacCormick, N. (1977): “Rights in Legislation”, en P.M.S. Hacker y J. Raz (eds.) *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Oxford: Clarendon Press.

---- (1981): *H.L.A. Hart*, Stanford: Stanford University Press.

---- (1990): *Derecho legal y socialdemocracia. Ensayos sobre filosofía jurídica y política*, Madrid: Tecnos.

---- (1994): “¿Es filosóficamente creíble el nacionalismo?”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 31.

---- (1996): “Libertad, igualdad y nacionalismo”, *Sistema* 130.

---- (2000): “Is There a Constitutional Path to Scottish Independence?”, *Parliamentary Affairs* 53 (4).

---- (2010): *H.L.A. Hart*, Madrid: Marcial Pons.

MacIntyre, A. (1987): *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica.

Máiz, R. (1990): “Las teorías de la democracia en la Revolución francesa”, *Política y Sociedad* 6/7.

---- (1991): “Estado constitucional y gobierno representativo en E.J. Sieyès”, *Revista de Estudios Políticos* 72.

---- (1994): “¿Etnia o política? Hacia un modelo constructivista para el análisis de los nacionalismos”, *Revista Internacional de Filosofía Política* 3.

---- (1997): *A idea de nación*, Vigo: Edicións Xerais de Galicia.

---- (2000): “El lugar de la nación en la teoría de la democracia y el *nacionalismo liberal*”, *Revista Española de Ciencia Política* 3.

---- (2006): “Federalismo plurinacional: una teoría política normativa”, *Revista d'estudis autonòmics i federals* 3.

---- (2007): *Nación y revolución: la teoría política de Emmanuel Sieyès*, Madrid: Tecnos.

---- (2011): “The Myth of Civic Patriotism. Nationalism under the Veil of the Republic in France”, en F. Requejo y M. Caminal (eds.) *Political Liberalism and Plurinational Democracies*, London: Routledge.

Makinson, D. (1988): “Rights of Peoples: Point of View of a Logician”, en J. Crawford (ed.) *The Rights of Peoples*, Oxford: Clarendon Press.

Malem, J.F. (1988): *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona: Ariel.

Mancini, P.S. (1985): “De la nacionalidad como fundamento del Derecho de gentes”, en *Sobre la nacionalidad*, Madrid: Tecnos.

Mangas Martín, A. (2007): “El *Plan Ibarretxe* se estrella contra el Derecho Internacional”, *El Mundo* 10 de octubre.

---- (2008): “Kosovo: acto final de una agresión, comienzo de un abismo”, *El Mundo* 18 de febrero.

Maravall, J.A. (1984): “La aportación de Ortega al desarrollo del concepto de nación”, *Cuadernos hispanoamericanos* enero-marzo.

Margalit, A. y Raz, J. (1990): “National Self-Determination”, *Journal of Philosophy* 87 (9).

Mariño Menéndez, F.M. (1996): “Naciones Unidas y el derecho de autodeterminación”, en F.M. Mariño (ed.) *Balance y perspectivas de Naciones Unidas en el cincuentenario de su creación*, Madrid: Universidad Carlos III.

---- (2001): “Derechos colectivos y ordenamiento jurídico internacional”, en F.J. Ansuátegui (ed.) *Una discusión sobre derechos colectivos*, Madrid: Dykinson.

Markell, P. (2000): “Making Affect Safe for Democracy?: On *Constitutional Patriotism*”, *Political Theory* 28 (1).

Marshall, T.H. (1998): “Ciudadanía y clase social”, en T.H. Marshall y T. Bottomore *Ciudadanía y clase social*, Madrid: Alianza.

Martín Cortés, I. (1997): “Los derechos humanos y la legitimidad internacional. El derecho de los pueblos de John Rawls y el África subsahariana”, *Isegoría* 16.

Martín Valverde, A., Rodríguez-Sañudo, F. y García Murcia, J. (2010): *Derecho del trabajo*, Madrid: Tecnos (19ª ed.).

Martínez García, J.I. (1992): *La imaginación jurídica*, Madrid: Debate.

Martínez Gorriarán, C. (2008): “Igualdad y desigualdad de las lenguas”, *Claves de Razón Práctica* 187.

---- (2009): “Las ventajas del federalismo (V)”, *El blog de Carlos Martínez Gorriarán* 29 de octubre. [Disponible en: <http://carlosmartinezegorriaran.net/2009/10/29/las-ventajas-del-federalismo-v>].

Martínez Muñoz, J.A. (2007): “La autodeterminación”, *Anuario de Derechos Humanos* 8.

Martínez de Pisón, J. (2004): “Las generaciones de derechos humanos”, en J. Betegón *et al.* (coords.) *Constitución y derechos fundamentales*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Martínez Roldán, L. (2009): “Los derechos sociales como derechos humanos y como derechos constitucionales”, en V. Zapatero y M.I. Garrido (eds.) *Los derechos sociales como una exigencia de la justicia*, Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá.

Martínez de Vallejo, B. (1992): “Los derechos humanos como derechos fundamentales. Del análisis del carácter fundamental de los derechos humanos a la distinción conceptual”, en J. Ballesteros (ed.) *Derechos humanos. Concepto, fundamentos, sujetos*, Madrid: Tecnos.

Marx, K. (1969): *Miseria de la filosofía*, Madrid: Aguilar.

Mate, R. (2011): “El deber de memoria”, *El País* 27 de noviembre.

Mazzini, G. (1948): *Pensieri*, Siena: La Poligrafica.

McDonald, M. (1991): “Should Communities Have Rights? Reflections on Liberal Individualism”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 4 (2).

McGee, R.W. (1992): “A Third Liberal Theory of Secession”, *The Liverpool Law Review* 14 (1).

McLean, I., Gallagher, J. y Lodge, G. (2013): *Scotland's Choices. The Referendum and What Happens Afterwards*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Medem, J. (2003): *La pelota vasca, la piel contra la piedra*, Madrid: Aguilar.

Meinecke, F. (1970): *Cosmopolitanism and the National State*, Princeton: Princeton University Press.

Merrifield, W.R. (1968): “Review of *The Rise of Anthropological Theory* by Marvin Harris”, *Current Anthropology* 9 (5), parte 2.

Miley, T.J. (2007): “Against the Thesis of the «Civic Nation»: The Case of Catalonia in Contemporary Spain”, *Nationalism and Ethnic Politics* 13 (1).

Miliband, R. (1992): “The Socialist Alternative”, *Journal of Democracy* 3 (3).

Mill, J.S. (1970): *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza.

---- (1984): *El utilitarismo: un sistema de la lógica*, Madrid: Alianza.

---- (1987): *Consideraciones sobre el gobierno representativo*, San José: Universidad Autónoma de Centro América.

Miller, D. (1988-1989): "In What Sense Must Socialism Be Communitarian?", *Social Philosophy and Policy* 6 (2).

---- (1997): *Sobre la nacionalidad*, Barcelona: Paidós.

---- (1998): "Secession and the Principle of Nationality", en M. Moore (ed.) *National Self-Determination and Secession*, Oxford: Oxford University Press.

---- (2003): "Liberalism and Boundaries: A Response to Allen Buchanan", en A. Buchanan y M. Moore (eds.) *States, Nations, and Borders. The Ethics of Making Boundaries*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mills, C.W. (1987): *La imaginación sociológica*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Minogue, K.R. (1967): *Nationalism*, New York: Basic Books.

Moa, P. (2005): *Contra la balcanización de España*, Madrid: La Esfera de los Libros.

Molero Manglano, C. (1996): *Derecho sindical*, Madrid: Dykinson.

Monedero, J.C. (2013a): *La Transición contada a nuestros padres. Nocturno de la democracia española*, Madrid: Los Libros de la Catarata (2ª ed.).

---- (2013b): "Escraches: devolver la dignidad a la democracia perdida", *Cuarto Poder* 5 de abril.

---- (2013c): "Escraches: la democracia que nos han robado", *Público* 11 de abril.

---- (2013d): "Una modesta proposición para salir del sainete democrático", *Público* 16 de julio.

---- (2013e): "Llamarla democracia y que lo sea", *Espacio Público*. [Disponible en: <http://www.espacio-publico.com/llamarla-democracia-y-que-lo-sea>].

Montesquieu, Ch. (1845): *Del espíritu de las leyes*, Madrid: Imprenta de Marcos Bueno.

Montoya Melgar, A. (2010): *Derecho del trabajo*, Madrid: Tecnos (31ª ed.).

Moore, M. (1997): “On National Self-Determination”, *Political Studies* 45 (5).

---- (1998a): “Introduction: The Self-Determination Principle and the Ethics of Secession” en M. Moore (ed.) *National Self-Determination and Secession*, Oxford: Oxford University Press.

---- (1998b): “The Territorial Dimension of Self-determination”, en M. Moore (ed.) *National Self-determination and Secession*, Oxford: Oxford University Press.

---- (1999): “Nationalist Arguments, Ambivalent Conclusions”, *The Monist* 82 (3).

---- (2000): “The Ethics of Secession and a Normative Theory of Nationalism”, *Canadian Journal of Law and Jurisprudence* 13 (2).

---- (2001): *The Ethics of Nationalism*, Oxford: Oxford University Press.

---- (2003): “Conclusion and Overview”, en A. Buchanan y M. Moore (eds.) *States, Nations, and Borders. The Ethics of Making Boundaries*, Cambridge: Cambridge University Press.

Morán, G. (1991): *El precio de la Transición*, Barcelona: Planeta.

Moreno López, A. (1977): *Igualdad de derechos y libre determinación de los pueblos. Principio eje del derecho internacional contemporáneo*, Granada: Universidad de Granada.

Morente, F. (2013): “El tramposo argumento del *derecho a decidir*”, *El País* 1 de octubre.

Morodo, R. (1993): *La transición política*, Madrid: Tecnos (2ª ed.).

Moulines, C.U. (2001): “Manifiesto nacionalista (o hasta separatista, si me apuran)”, *Isegoría* 24.

Mounier, E. (1992): “Revolución personalista y comunitaria”, en *Obras (I)*, Salamanca: Sígueme.

Mulhall, S. y Swift, A. (1996): *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas*, Madrid: Temas de Hoy.

Müller, J-W. (2006a): “On the Origins of Constitutional Patriotism”, *Contemporary Political Theory* 5.

---- (2006b): “The End of Denial. Solidarity, Diversity, and Constitutional Patriotism in Germany”, *Dissent* summer.

---- (2007a): *Constitutional Patriotism*, Princeton: Princeton University Press.

---- (2007b): “Three Objections to Constitutional Patriotism”, *Constellations* 14 (2).

---- (2009): “Seven Ways to Misunderstand Constitutional Patriotism”, *Notizie di Politeia* 96.

Murswiek, D. (1993): “The Issue of a Right of Secession –Reconsidered”, en Ch. Tomuschat (ed.) *Modern Law of Self-Determination*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Naranjo Barroso, D.J. (2012): “Garzón: crimen y absolución”, *Periódico Diagonal* 20 de abril.

Navarro, V. (2004): “La transición y los desaparecidos republicanos”, en E. Silva et al. (coords.) *La memoria de los olvidados. Un debate sobre el silencio de la represión franquista*, Valladolid: Ámbito.

---- (2006): “Tergiversaciones de nuestro pasado: una visión republicana de nuestra historia”, *Cuadernos Republicanos* 62.

---- (2008): “La versión de derechas de la guerra civil. Respuesta a López Burniol”. [Disponible en: <<http://www.vnavarro.org/wp-content/uploads/2008/07/respuesta-a-lapez-burniol-v4-160708-blog.pdf>>].

---- (2010): “La Transición inmodélica”, *Público* 1 de julio.

---- (2012): “¿Qué pasó en las elecciones catalanas?”, *Público* 29 de noviembre.

---- (2013a): “Las no resueltas cuestiones sociales y nacionales en España”, *Público* 14 de febrero.

---- (2013b): “La monarquía, centro del *establishment* español”, *Público* 11 de abril.

---- (2013c): “El nacionalismo españolista”, *Público* 22 de julio.

---- (2013d): “No al sectarismo de izquierdas: en defensa de Teresa”, *Público* 8 de agosto.

---- (2013e): “Vargas Llosa, José María Aznar y el nacionalismo españolista”, *Público* 22 de octubre.

---- (2013f): “La falta de autocrítica del PSOE”, *Público* 7 de noviembre.

---- (2013g): “Dos versiones distintas de lo que es España”, *Público* 19 de noviembre.

---- (2013h): “Paul Preston y Santiago Carrillo”, *Público* 11 de julio.

---- (2014a): “Los cambios del socialismo español durante la Transición”, *Sistema digital* 21 de febrero.

---- (2014b): “Catalunya y el derecho a decidir”, *Público* 21 de febrero.

Nielsen, K. (1998): “Liberal Nationalism, Liberal Democracies, and Secession”, *The University of Toronto Law Journal* 48 (2).

Nimni, E. (2005): “Introduction. The National Cultural Autonomy Model Revisited”, en E. Nimni (ed.) *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*, Oxford: Routledge.

---- (2007): “National-Cultural Autonomy as an Alternative to Minority Territorial Nationalism”, *Ethnopolitics* 6 (3).

Nino, C.S. (1987): *Introducción al análisis del derecho*, Barcelona: Ariel (3ª ed.).

---- (1988): “Liberalismo versus comunitarismo”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* 1.

---- (1989): “El concepto de derechos humanos”, en *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Barcelona: Ariel.

---- (1990): “Sobre los derechos morales”, *Doxa* 7.

---- (1994): *Derecho, moral y política: una revisión de la teoría general del Derecho*, Barcelona: Ariel.

Noguer, M. (2012): ‘Mas propone consultar al *pueblo de Cataluña* la creación de un Estado’, *El País* 25 de septiembre.

Nolte, E. (1986): “Die Vergangenheit, die nicht vergehen will”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 6 de junio.

Nora, P. (1997): “Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux”, en P. Nora (dir.) *Les Lieux de Mémoire* (tomo 1), Paris: Gallimard.

Norman, W. (1998): “The Ethics of Secession as the Regulation of Secessionist Politics”, en M. Moore (ed.) *National Self-Determination and Secession*, Oxford: Oxford University Press.

---- (2002): “Secesión y democracia (constitucional)”, en F. Requejo Coll (coord.) *Democracia y pluralismo nacional*, Barcelona: Ariel.

---- (2003): “Domesticating Secession”, en S. Macedo y A. Buchanan (eds.) *Secession and Self-Determination*, New York: New York University Press.

---- (2006): *Negotiating Nationalism. Nation-building, Federalism, and Secession in the Multinational State*, Oxford: Oxford University Press.

Núñez Ladevéze, L. (2003): “Derechos de los pueblos y derechos humanos”, *Revista de Estudios Políticos* 121.

Núñez Seixas, X.M. (2004): “Patriotas y demócratas: sobre el discurso nacionalista español después de Franco (1975-1979)”, *Gerónimo de Uztariz* 20.

---- (2007): “La nación contra sí misma: nacionalismos españoles durante la guerra civil (1936-39)”, en C. Taibo (dir.) *Nacionalismo español. Esencias, memorias e instituciones*, Madrid: Los Libros de la Catarata.

Obieta, J.A. de (1985): *El derecho humano de la autodeterminación de los pueblos*, Madrid: Tecnos.

Ojeda Avilés, A. (2003): *Derecho sindical*, Madrid: Tecnos (8ª ed.).

Onuma, Y. (1989): “Between Natural Rights of Man and Fundamental Rights of States”, en N. MacCormick y Z. Bankowski (eds.) *Enlightenment, Rights, and Revolutions. Essays in Legal and Social Philosophy*, Aberdeen: Aberdeen University Press.

Orentlicher, D.F. (2003): “International Responses to Separatist Claims: Are Democratic Principles Relevant?”, en S. Macedo y A. Buchanan (eds.) *Secession and Self-determination*, New York: New York University Press.

Orestano, R. (1978): *Azione, diritti soggettivi, persone giuridiche*, Bologna: Il Mulino.

Ortega y Gasset, J. (1932): “El Estatuto de Cataluña. Discursos en las Cortes Constituyentes 1932”. [Disponible en: <http://webs.ono.com/pdf001/7/41.pdf>].

---- (1969a): “Organización de la decencia nacional”, en *Obras completas (XI)*, Madrid: Revista de Occidente.

---- (1969b): “Discurso en León”, en *Obras completas (XI)*, Madrid: Revista de Occidente.

---- (1983a): “Renan”, en *Obras completas (I)*, Madrid: Alianza.

---- (1983b): “España invertebrada”, en *Obras completas (III)*, Madrid: Alianza.

---- (1983c): “La rebelión de las masas”, en *Obras completas (IV)*, Madrid: Alianza.

---- (1983d): “De Europa meditatio quaedam”, en *Obras completas (IX)*, Madrid: Alianza.

---- (1985): *Europa y la idea de nación*, Madrid: Alianza.

---- (1993): “Ideas de los castillos: liberalismo y democracia”, en *Obras Completas (II)*, Madrid: Alianza.

---- (1994): “Ideas y creencias”, en *Obras completas (V)*, Madrid: Alianza.

Ortí, A. (1989): “Transición postfranquista a la monarquía parlamentaria y relaciones de clase: del desencanto programado a la socialtecnocracia transnacional”, *Política y Sociedad 2*.

Orwell, G. (1999): *Rebelión en la granja*, Madrid: Unidad Editorial.

Otto y Pardo, I. de (1988): *Derecho Constitucional. Sistema de Fuentes*, Barcelona: Ariel (2ª ed.).

Ovejero, F. (2008a): “Las líneas rojas del debate sobre la lengua”, *Claves de Razón Práctica* 187.

---- (2008b): “La democracia liberal”, en A. Arteta (ed.) *El saber del ciudadano. Las nociones capitales de la democracia*, Madrid: Alianza.

---- (2012): “Teoría y práctica de la independencia”, *El País* 27 de septiembre.

---- (2013): “La izquierda zombi”, *Claves de Razón Práctica* 230.

Palomeque López, M.C. (1992): “La titularidad diferenciada del derecho de huelga”, *Actualidad Laboral* 2.

Papacchini, A. (1996): “Comunitarismo, liberalismo y derechos humanos”, en F. Cortés y A. Monsalve (eds.) *Liberalismo y comunitarismo. Derechos humanos y democracia*, València: Alfons el Magnànim.

Parada, J.R. (1996): “España, ¿una o trina?”, *Política Exterior* 10 (53).

Páramo, J.R. de (1993): *Tolerancia y liberalismo*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

---- (1996), “Derecho subjetivo”, en E. Garzón Valdés y F.J. Laporta (eds.) *El derecho y la justicia*, Madrid: Trotta.

Pardo de Vera, A. (2013a): “El euro fue una de las formas por las que el neoliberalismo entró en Europa. (Entrevista a Boaventura de Sousa Santos)”, *Público* 15 de junio.

---- (2013b): “El gobierno advierte a la Generalitat que *no puede negociar sobre la Constitución*”, *Público* 11 de enero.

Parménides (1981): “Sobre la naturaleza”, en *Fragmentos*, Buenos Aires: Aguilar.

Passerin D’Entrèves, A. (2001): *La noción de Estado*, Barcelona: Ariel.

Pastor, J. (2003): “Pluralidad, federalismo y derecho de autodeterminación”, en F. Quesada (ed.) *Pluralismo y ciudadanía*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Patten, A. (2002): “Democratic Secession from a Multinational State”, *Ethics* 112 (3).

Payero, L. (2009): “La nación se la juega: relaciones entre el nacionalismo y el deporte en España”, *Ágora para la educación física y el deporte* 10.

---- (2012): “El triunfo de la ley del más fuerte: la concepción *ferrajoliana* del derecho de autodeterminación de los pueblos”, *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho* 26.

---- (2013a): “El asalto a la fortaleza europea. Inmigración y derechos en la película *Cuando naces ya no puedes esconderte* (Marco Tullio Giordana, 2005)”, en B.

Rivaya y J.A. Gómez García (eds.) *Filosofía del Derecho y Cine. Materiales para un sistema ECTS*, A Coruña: Universidade da Coruña.

---- (2013b): “The Nation’s Game: Football and Nationalism in Spain”, en D. Hynes y A. Kiernan (eds.) *Football and Communities 2012*, Oxford: Inter-Disciplinary Press.

Peces-Barba, G. (1986): *Derechos Fundamentales*, Madrid: Universidad de Madrid (4ª ed.).

---- (1986-1987): “Sobre el puesto de la Historia en el concepto de los derechos fundamentales”, *Anuario de derechos humanos* 4.

---- (1988): “Sobre el fundamento de los derechos humanos (un problema de Moral y Derecho)”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 28.

---- (1995): *Curso de Derechos Fundamentales: teoría general*, Madrid: Universidad Carlos III.

---- (2003): “El patriotismo constitucional. Reflexiones en el vigésimo quinto aniversario de la Constitución española”, *Anuario de Filosofía del Derecho* 20.

---- (2004): *Lecciones de Derechos Fundamentales*, Madrid: Dykinson.

---- (2009): “¿Estatuto versus Constitución?”, *El País* 14 de septiembre.

---- (2010): “Los nacionalismos en España”, *El País* 23 de noviembre.

Pellicer, Ll. y Noguer, M. (2013): “Cataluña sería un Estado fallido como Somalilandia”, *El País* 28 de septiembre.

Peña, J. (2008): “El ideal de la democracia republicana”, en A. Arteta (ed.) *El saber del ciudadano. Las nociones capitales de la democracia*, Madrid: Alianza.

Pérez Luño, A-E. (1979): “La protección de la intimidad frente a la informática en la Constitución española de 1978”, *Revista de Estudios Políticos* 9.

---- (1985): “Presentación. La Filosofía jurídica de P.S. Mancini y su teoría de la nacionalidad”, en P.S. Mancini *Sobre la nacionalidad*, Madrid: Tecnos.

---- (1987): “Concepto y concepción de los derechos humanos. (Acotaciones a la ponencia de Francisco Laporta)”, *Doxa* 4.

---- (1987-1988): “Aproximación al Derecho de la Informática”, *Theoria: Revista de teoría, historia y fundamentos de la ciencia* 3 (7-9).

---- (1991a): “Las generaciones de derechos fundamentales”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales* 10.

---- (1991b): “El derecho a la autodeterminación informativa”, en Instituto Vasco de Administración Pública (ed.) *Anuario de jornadas 1989-1990 (Servicio de Estudios del IVAP)*, Oñati: Instituto Vasco de Administración Pública.

---- (1993): “El concepto de los derechos humanos y su problemática actual”, *Derechos y Libertades* 1.

---- (1998a): “La universalidad de los derechos humanos”, *Anuario de Filosofía del Derecho* 15.

---- (1998b): “Internet y el Derecho”, *Informática y derecho: Revista iberoamericana de derecho informático* 19-22.

---- (2000): “La tutela de la libertad informática en la sociedad globalizada”, *Isegoría* 22.

---- (2001a): *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*, Madrid: Tecnos (7ª ed.).

---- (2001b): “Diez tesis sobre la titularidad de los derechos humanos”, en F.J. Ansuátegui (ed.) *Una discusión sobre derechos colectivos*, Madrid: Dykinson.

---- (2002): “Internet y los derechos humanos”, *Derecho y conocimiento: anuario jurídico sobre la sociedad de la información y del conocimiento* 2.

---- (2005): “Internet y la garantía de los derechos fundamentales”, en S.A. Bello y A. Murillo (coords.) *Estudios jurídicos sobre la sociedad de la información y nuevas tecnologías: con motivo del XX aniversario de la Facultad de Derecho de Burgos*, Burgos: Universidad de Burgos.

---- (2006): *La tercera generación de derechos humanos*, Cizur Menor: Aranzadi.

---- (2007a): *Los derechos fundamentales*, Madrid: Tecnos (9ª ed.).

---- (2007b): “Nuevas tecnologías. Informática y derechos”, en R.F. de Asís, D. Bondía y E. Maza (coords.) *Los desafíos de los derechos humanos hoy: Valladolid, 18 a 20 de octubre 2006*, Madrid: Dykinson.

---- (2012a): *Los derechos humanos en la sociedad tecnológica*, Madrid: Universitas.

---- (2012b): “Las nuevas tecnologías y la garantía procesal de las libertades”, *RDUNED. Revista de derecho UNED* 11.

Pérez Royo, J. (1977): *Los problemas básicos de la teoría del Estado*, Sevilla: Universidad de Sevilla.

---- (1984): “Algunas reflexiones sobre el Título X de la Constitución”, *Revista de Política Comparada* 10-11.

---- (1987): *La reforma de la Constitución*, Madrid: Publicaciones del Congreso de los Diputados.

---- (1998): “La antesala de la barbarie”, *El País* 17 de diciembre.

---- (2011): “La deriva soberanista del nacionalismo catalán”, *Claves de Razón Práctica* 213.

---- (2012a): “Avería grave”, *El País* 13 de noviembre.

---- (2012b): “Un respeto decente”, *El País* 28 de septiembre.

Pérez-Agote, A. (1984): *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*, Madrid: Siglo XXI.

---- (1993): “Las paradojas de la nación”, *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 61.

Pérez de los Cobos, F. (2005): “Discurso pronunciado con ocasión del día de la Constitución, el 6 de diciembre de 2005, en Yecla”. [Disponible en: <http://ep00.epimg.net/descargables/2013/09/09/e016b2265f0a0ff4112d1ff055112b0a.pdf>].

Pérez-Díaz, V. (1996): *España puesta a prueba: 1976-1996*, Madrid: Alianza.

Pessoa, F. (2008): *Libro del desasosiego de Bernardo Soares*, Barcelona: Seix Barral.

Peston, M. (1975): *Bienes públicos y sector público*, Barcelona: Vicens-Vives.

Pettit, P. (2008): *Examen a Zapatero*, Madrid: Temas de Hoy.

---- (2011): “Reflexiones republicanas”, *Claves de Razón Práctica* 215.

Philpott, D. (1995): “In Defense of Self-Determination”, *Ethics* 105 (2).

Pike, K.L. (1967): *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behaviour*, The Hague: Mouton (2ª ed.).

Piqué, J. y San Gil, M. (2002): “El patriotismo constitucional del siglo XXI”, *Ponencia presentada en el XIV Congreso Nacional del Partido Popular (25-27 de enero)*. [Disponible en: <http://www.abc.es/contenidos/apoyos/documentos/htm_48_1.html>].

Pisarello, G. (2001a): “Del Estado social legislativo al Estado social constitucional: por una protección compleja de los derechos sociales”, *Isonomía* 15.

---- (2001b): “Ferrajoli y los derechos fundamentales: ¿qué garantías?”, *Jueces para la democracia* 41.

---- (2004): “Derechos sociales, democracia e inmigración en el constitucionalismo español: del originalismo a una interpretación sistemática y evolutiva”, en M.J. Añón (ed.) *La universalidad de los derechos sociales: el reto de la inmigración*, Valencia: Tirant lo Blanch.

---- (2007): *Los derechos sociales y sus garantías. Elementos para una reconstrucción*, Madrid: Trotta.

---- (2011): *Un largo Termidor. La ofensiva del constitucionalismo antidemocrático*, Madrid: Trotta.

---- (2012): “Las garantías de los derechos sociales en tiempos de crisis: entre la disolución y la reconstrucción”, en P. Requejo Rodríguez (coord.) *Derechos sociales*, Oviedo: Universidad de Oviedo.

Pisarello, G. y Asens, J. (2013a): “Las izquierdas y el derecho a decidir”, *Público* 13 de marzo.

---- (2013b): “Bárceñas: el secreto y el poder”, *Público* 22 de julio.

Pizzorusso, A. (2002): “Las generaciones de derechos”, *Anuario de Derechos Humanos* 3.

Ponce, A. (1987): *Educación y lucha de clases*, Madrid: Akal.

Preciado Domènech, C.H. (2013): “El escrache como derecho fundamental”, *Público* 28 de abril.

---- (2014): “Nacionalismos al desnudo”, *Público* 10 de enero.

Presno, M.A. (2011): *El derecho de voto: un derecho político fundamental*. [Disponible en: <http://presnolinera.files.wordpress.com/2011/10/el-derecho-de-voto-un-derecho-polc3adtico-fundamental-libro.pdf>].

Prieto Sanchís, L. (1990): *Estudios sobre derechos fundamentales*, Madrid: Debate.

Punset, R. (2012): “La reforma de la Constitución. Aporías del cambio constitucional en el derecho español”, *Lección inaugural del Curso Académico 2012/2013 de la Universidad de Oviedo*.

Puy, F. (1983): *Derechos humanos (volumen III)*, Santiago de Compostela: Imprenta Paredes.

Quadra-Salcedo, T. de la (2010): “Paisaje después de la batalla. La sentencia del TC sobre el Estatuto de Cataluña”, *Claves de Razón Práctica* 206.

Radbruch, G. (1971): “Leyes que no son Derecho y Derecho por encima de las leyes”, en G. Radbruch, E. Schmidt y H. Welzel *Derecho injusto y Derecho nulo*, Madrid: Aguilar.

Rajoy, M. (2014): “Intervención en la Convención Regional del PPC”, 25 de enero. [Disponible en: <http://ep00.epimg.net/descargables/2014/01/25/90298df0434e52ef27a6b8011b838667.pdf>].

Ramiro, L. (2003): “Del privilegio constitucional de los partidos a la promoción del multipartidismo moderado. Constitución, sistema electoral y financiación de los partidos en España”, en J.R. Capella (ed.) *Las sombras del sistema constitucional español*, Madrid: Trotta.

Ramoneda, J. (2001): “Patriotismo y complejos”, *El País* 11 de noviembre.

Ramos Pascua, J.A. (2001): “La crítica a la idea de los derechos humanos”, *Anuario de derechos humanos* 2.

---- (2007a): *La ética interna del derecho: democracia, derechos humanos y principios de justicia*, Bilbao: Desclée de Brouwer.

---- (2007b): “La crítica de J. Bentham a los derechos naturales”, en G. Peces-Barba, E. Fernández García, R. de Asís y F.J. Ansuátegui (coords.) *Historia de los derechos fundamentales. La filosofía de los derechos humanos (tomo III, vol. II, libro II)*, Madrid: Dykinson.

---- (2007c): “Positivismo jurídico y derechos humanos”, en J.M. Pérez Bermejo y M.Á. Rodilla (eds.) *Jurisdicción, interpretación y sistema jurídico*, Salamanca: Universidad de Salamanca.

---- (2008): “La crítica de Marx a los derechos del hombre”, en M. Elósegui y F. Galindo (coords.) *El pensamiento jurídico. Pasado, presente y perspectiva. Libro homenaje al Profesor Juan José Gil Cremades*, Zaragoza: El Justicia de Aragón.

Ratner, S.R. (1996): “Drawing a Better Line: *Uti Possidetis* and the Borders of New States”, *American Journal of International Law* 90 (4).

Rawls, J. (1993): *Teoría de la justicia*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

---- (2004): *El liberalismo político*, Barcelona: Crítica.

Raz, J. (1980): *The Concept of a Legal System. An Introduction to the Theory of Legal System*, Oxford: Clarendon Press (2ª ed.).

---- (1984): “Right-based Moralities”, en J. Waldron (ed.) *Theories of Rights*, Oxford: Oxford University Press.

---- (1986): *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.

Real Alcalá, J.A. del (2007): *Nacionalismo e identidades colectivas: la disputa de los intelectuales (1762-1936)*, Madrid: Dykinson.

Réaume, D. (1988): “Individuals, Groups, and Rights to Public Goods”, *The University of Toronto Law Journal* 38 (1).

Recalde, J.R. (1985): “El derecho de autodeterminación”, en Colectivo Herria 2000 Eliza (ed.) *Autodeterminación de los pueblos: un reto para Euskadi y Europa (tomo I)*, Bilbao: Herria 2000 Eliza.

---- (1990): “El punto cero de la autodeterminación”, *Claves de Razón Práctica* 7.

---- (1998): “Constitución y derechos históricos”, *Claves de Razón Práctica* 86.

Remiro Brotóns, A. (2008a): *Derecho internacional*, Valencia: Tirant lo Blanch (4ªed.).

---- (2008b): “Kosovo, realismo y legitimidad”, *Política exterior* 122.

Renan, E. (1957): *¿Qué es una nación?*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

---- (1987a): “Carta a Strauss”, en *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, Madrid: Alianza.

---- (1987b): “Nueva carta a Strauss”, en *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, Madrid: Alianza.

---- (1987c): “¿Qué es una nación”, en *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss*, Madrid: Alianza.

Renaut, A. (1993): “Lógicas de la nación”, en G. Delannoi y P.A. Taguieff (comps.) *Teorías del nacionalismo*, Barcelona: Paidós.

Renner, K. (2005): “State and Nation”, en E. Nimni (ed.) *National Cultural Autonomy and its Contemporary Critics*, Oxford: Routledge.

Requejo Coll, F. (1996): “Pluralismo, democracia y federalismo. Una revisión de la ciudadanía democrática en estados plurinacionales”, *Revista Internacional de Filosofía Política* 7.

---- (2007): *Federalismo plurinacional y pluralismo de valores. El caso español*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

---- (2010): “Revealing the Dark Side of Traditional Democracies in Plurinational Societies: the Case of Catalonia and the Spanish *Estado de las Autonomías*”, *Nations and Nationalism* 16 (1).

Requejo Pagés, J.L. (1992): “Consideraciones en torno a la posición de las normas internacionales en el ordenamiento español”, *Revista Española de Derecho Constitucional* 34.

---- (1998): *Las normas preconstitucionales y el mito del poder constituyente*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Rey, J.C. (1969): “Presentación”, en B. Constant *Liberalismo y democracia*, Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Ripalda, J.M. (2004): “Constitución y sujeto político”, *Gerónimo de Uztariz* 20.

Riquer, B. de (2014): “Algunas preguntas a los demócratas españoles sobre Catalunya”, *Público* 20 de febrero.

Rivaya, B. (2007): *El materialismo jurídico: la “presunta” teoría del Derecho de Marvin Harris*, Madrid: Dykinson.

Rivero, J. (1980): “Les droits de l’homme: Droits individuels ou droits collectifs? Rapport général introductif”, en *Les droits de l’homme. Droits collectifs ou droits individuels*, (Actes du Colloque de Strasbourg de 13 et 14 mars 1979), Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.

Rizzi, A. (2008): “La legalidad internacional tropieza otra vez”, *El País* 26 de febrero.

Robin, R. (2009): “El nuevo devenir victimario de Alemania”, en R. Vinyes (ed.) *El Estado y la memoria. Gobierno y ciudadanos frente a los traumas de la historia*, Barcelona: RBA.

Rodríguez Abascal, L. (2000): *Las fronteras del nacionalismo*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

---- (2002): “El debate sobre los derechos de grupo”, en E. Díaz y J.L. Colomer (eds.) *Estado, justicia, derechos*, Madrid: Alianza.

---- (2003): “On the Admissibility of Group Rights”, *Annual Survey of International & Comparative Law* 9 (1).

---- (2004): “El derecho de autodeterminación en la España constitucional”, en J. Betegón *et al.* (coords.) *Constitución y derechos fundamentales*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

---- (2008): “La democracia ante el nacionalismo”, en A. Arteta (ed.) *El saber del ciudadano. Las nociones capitales de la democracia*, Madrid: Alianza.

Rodríguez Prieto, R. y Seco Martínez, J.M. (2005): “¿Ciudadanos o demócratas? El papel de la educación en la democracia”, *Derecho y conocimiento* 3.

Rodríguez Uribe, J.M. (2001): “Algunas reflexiones a partir de la obra de Nicolás María López Calera, ¿Hay derechos colectivos? Individualidad y socialidad en la teoría de los derechos”, en F.J. Ansuátegui (ed.) *Una discusión sobre derechos colectivos*, Madrid: Dykinson.

Rodríguez-Toubes, J. (1991): “La polémica sobre la expresión *derechos morales*”, en M. Otero, M.C. Rovira y M. Segura (coords.) *Problemas de la ciencia jurídica. Estudios en homenaje al profesor Francisco Puy Muñoz (tomo II)*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago.

---- (1995): *La razón de los derechos. Perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*, Madrid: Tecnos.

---- (2001): “¿Hay derechos colectivos?”, en F.J. Ansuátegui (ed.) *Una discusión sobre derechos colectivos*, Madrid: Dykinson.

Rodríguez-Zapata, J. (1999a): “Sobre el derecho de autodeterminación y su compatibilidad con la Constitución”, *Teoría y realidad constitucional* 3.

---- (1999b): “Autodeterminación y Constitución”, *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* 1.

Roger, M. (2012): “Almunia: una Cataluña independiente no quedaría forzosamente fuera de la Unión Europea”, *El País* 24 de octubre.

---- (2013): “Haremos la consulta aunque el Estado o el Constitucional la frenen”, *El País* 15 de enero.

Roger, M. y Pérez Pons, M. (2013): “Mas asegura que la importancia de Cataluña evitará la salida del euro”, *El País* 19 de septiembre.

Roger, M. y Ríos, P. (2013): “Cataluña proclama su soberanía”, *El País* 24 de enero.

Romero, E. (2010): *Un deseo apasionado de trabajo más barato y servicial. Migraciones, fronteras y capitalismo*, Oviedo: Cambalache.

Rommen, H.A. (1947): *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, München: Hegner.

Ronen, D. (1979): *The Quest for Self-Determination*, New Haven: Yale University Press.

Rosales, J.M. (1997): *Patriotismo, nacionalismo y ciudadanía: en defensa de un cosmopolitismo cívico*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

---- (1999): “Patriotismo constitucional: sobre el significado de la lealtad política republicana”, *Isegoría* 20.

---- (2001): “Estudio preliminar. Experiencia constitucional e identidad cívica”, en D. Sternberger *Patriotismo constitucional*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Rosas, A. (1993): “Internal Self-Determination”, en Ch. Tomuschat (ed.) *Modern Law of Self-Determination*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.

---- (1995): “The Right of Self-Determination”, en A. Eide, C. Krause y A. Rosas (eds.) *Economic, Social, and Cultural Rights. A Textbook*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Ross, A. (1962): “Review of *The Concept of Law* by H.L.A. Hart”, *The Yale Law Journal* 71 (6).

Rousseau, D. (2008): “Constitutionnalisme et démocratie”, *La vie des idées* 19 de septiembre.

Rousseau, J.J. (1990): *Contrato social*, Madrid: Espasa Calpe (5ª ed.).

Rubio Carracedo, J. (1987): “Democracia y legitimación del poder en Rousseau (Democracia avanzada versus representación política)”, *Revista de Estudios Políticos* 58.

Rubio Llorente, F. (2003): “El Plan Ibarretxe: más allá del marco constitucional”, *Cuadernos de Alzate* 28.

---- (2012): “Un referéndum para Cataluña”, *El País* 8 de octubre.

Rubio Llorente, F. y Álvarez Junco, J. –eds.– (2006): *El informe del Consejo de Estado sobre la reforma constitucional*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Ruiloba, E. (1979): “Una nueva categoría en el panorama de la subjetividad internacional: el concepto de pueblo”, en *Estudios de Derecho internacional. Homenaje al profesor Miaja de la Muela*, Madrid: Tecnos.

Ruipérez, J. (1994): *La protección constitucional de la autonomía*, Madrid: Tecnos.

---- (1995): *Constitución y autodeterminación*, Madrid: Tecnos.

---- (2002): “Los principios constitucionales en la Transición política. Teoría democrática del poder constituyente y cambio jurídico-político en España”, *Revista de Estudios Políticos* 116.

---- (2003): *Proceso constituyente, soberanía y autodeterminación*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Ruiz Miguel, A. (1989): “Problemas de ámbito de la democracia”, *Doxa* 6.

---- (1990): “Los derechos humanos como derechos morales”, *Anuario de derechos humanos* 6.

---- (1992): “Derechos humanos y comunitarismo: aproximación a un debate”, *Doxa* 12.

---- (1994): “Derechos liberales y derechos sociales”, *Doxa* 15-16.

Ruiz Miguel, C. (2004): “Patriotismo constitucional”, *Cuadernos de pensamiento político FAES* 3.

Ruiz Rodríguez, S. (1998): *La teoría del derecho de autodeterminación de los pueblos*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Ruiz Soroa, J.M. (2009a): “¿Pero de verdad somos idiotas? Reivindicación de la representación en política”, *Claves de Razón Práctica* 198.

---- (2009b): “Las democracias aceleradas”, *Cuadernos de Alzate* 40.

---- (2010a): “Democracia y autodeterminación”, *Claves de Razón Práctica* 208.

---- (2010b): *El esencialismo democrático*, Madrid: Trotta.

---- (2011a): “Nacionalismo y democracia. La imposible correspondencia”, *Claves de Razón Práctica* 218.

---- (2011b): “¿Tiene la secesión una relevancia moral?”, *El País* 19 de diciembre.

---- (2012a): “Romper el tabú”, *El País* 5 de junio.

---- (2012b): “El derecho a decidir como idea borrosa”, *El País* 29 de octubre.

---- (2013): “¡Son las instituciones!” *El País* 14 de abril.

Ruiz-Huerta, A. (2009): *Los ángulos ciegos: una perspectiva crítica de la transición española (1976-1979)*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Rusiñol, P. (2010): “Los jóvenes suspenden a la monarquía”, *Público* 14 de marzo.

Sabine, G.H. (1952): “The Two Democratic Traditions”, *The Philosophical Review* 64 (4).

---- (1986): *Historia de la teoría política*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica (16ª ed.).

Saiz, A. (1999): *La apertura constitucional al Derecho internacional y europeo de los Derechos Humanos. El artículo 10.2 de la Constitución española*, Madrid: Consejo General del Poder Judicial.

Salmon, M.J. (1972): “Le droit des peuples a disposer d’eux-mêmes. Aspects juridiques et politiques”, en VVAA *Le nationalisme. Facteur belligène (Colloque des 4, 5, 6 mai 1971)*, Bruxelles: Établissements Émile Bruylant.

---- (1993): “International Aspects of the Right to Self-determination: Towards a Democratic Legitimacy of the Principle?”, en Ch. Tomuschat (ed.) *Modern Law of Self-determination*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Sampson, R.V. (1965): *The Psychology of Power*, New York: Pantheon Books.

Sánchez Agesta, L. (1986): *Principios de teoría política*, Madrid: Edersa (7ª ed.).

Sánchez Martínez, M.O. (1997): *La huelga ante el derecho: conflictos, valores y normas*, Madrid: Dykinson.

Sandel, M. (1982): *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona: Gedisa.

Santos, B. de Sousa (2013a) “Hay alternativa”, *Público* 1 de mayo.

---- (2013b): “Los deberes de los ciudadanos”, *Público* 19 de septiembre.

Sartori, G. (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid: Taurus.

Sartorius, J. (2010): “La Ley de Amnistía no ampara al franquismo”, *El País* 15 de marzo.

Savater, F. (1984): *Contra las patrias*, Barcelona: Tusquets.

---- (1986): *Perdonadme, ortodoxos*, Madrid: Alianza.

---- (1990a): “Falacias de la legitimación histórica”, *Claves de Razón Práctica* 8.

---- (1990b): “La tolerancia, institución pública y virtud privada”, *Claves de Razón Práctica* 5.

---- (1998): “¿Humanos o colectivos?”, *El País* 4 de octubre.

---- (2001): “Vivere libero”, *El País* 6 de diciembre.

---- (2005): “Contra el pueblo vasco”, *El País* 13 de enero.

Scartezzini, R. (1996): “Las razones de la universalidad y las de la diferencia”, en S. Giner y R. Scartezzini (eds.) *Universalidad y diferencia*, Madrid: Alianza.

Scelle, G. (1934): *Précis de droit des gens. Principes et systématique (vol. II)*, Paris: Libraire du Recueil Sirey.

Schmidtz, D. (1990): “Justifying the State”, *Ethics* 101 (1).

Schmitt, C. (1982): *Teoría de la Constitución*, Madrid: Alianza.

---- (2009): *Teología política*, Madrid: Trotta.

Schwarzmantel, J. (1994): “Nacionalismo y democracia”, *Revista Internacional de Filosofía Política* 3.

Searle, J.R. (1979): “The Logical Status of Fictional Discourse”, en *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press.

---- (1980): *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Madrid: Cátedra.

---- (1997): *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós.

Seton-Watson, H. (1977): *Nation and States: An Inquiry into the Origin of Nations and the Politics of Nationalism*, London: Taylor & Francis.

Share, D. y Mainwaring, S. (1986): “Transiciones vía transacción: la democratización en Brasil y en España”, *Revista de Estudios Políticos* 49.

Shaw, M.N. (1996): “The Heritage of States: The Principle of *Uti Possidetis Iuris* Today”, *The British Yearbook of International Law* 67 (1).

Shorten, A. (2008): “Nation and State”, en C. McKinnon (ed.) *Issues in Political Theory*, Oxford: Oxford University Press.

Shotter, J. (2001): *Realidades conversacionales. La construcción de la vida a través del lenguaje*, Buenos Aires: Amorrortu.

Sieyès, E.J. (1990a): “Proemio a la Constitución. Reconocimiento y exposición razonada de los derechos del hombre y del ciudadano (1789)”, en *Escritos y discursos de la Revolución*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

---- (1990b): “Opinión del abate Sieyès sobre la cuestión del veto real en la sesión del 7 de septiembre de 1789”, en *Escritos y discursos de la Revolución*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

---- (1990c): “Opinión de Sieyès sobre varios artículos de los títulos IV y V del Proyecto de Constitución. Pronunciado en la convención del 2 de Thermidor del año III de la República”, en *Escritos y discursos de la Revolución*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

---- (1991): “¿Qué es el tercer estado?”, en *El tercer estado y otros escritos de 1789*, Madrid: Espasa-Calpe.

Smith, A.D. (1976): *Las teorías del nacionalismo*, Barcelona: Península.

---- (1995): “Gastronomy or Geology? The Role of Nationalism in the Reconstruction of Nations”, *Nations and Nationalism* 1 (1).

---- (2004): *Nacionalismo. Teoría, ideología, historia*, Madrid: Alianza.

Sófocles (1997): *Antígona*, Madrid: Ediciones Clásicas.

Solé Tura, J. (1985): *Nacionalidades y nacionalismos en España. Autonomías, federalismo y autodeterminación*, Madrid: Alianza.

---- (2001): “Patriotismo constitucional”, *El País* 24 de noviembre.

Solozábal, J.J. (1980): “Nación, nacionalidades y autonomías en la Constitución de 1978. Algunos problemas de la organización territorial del Estado”, *Sistema* 38-39.

---- (1991): “Algunas cuestiones básicas de la teoría de los derechos fundamentales”, *Revista de Estudios Políticos* 71.

---- (1992-1993): “El marco constitucional del debate sobre el Estado autonómico español”, *Documentación Administrativa* 232-233.

---- (1993): “El Estado autonómico como Estado nacional. (Adaptabilidad y rendimiento integrador de la forma política española)”, *Sistema* 116.

---- (2000a): “Derechos históricos, Constitución y soberanía”, *Claves de Razón Práctica* 107.

---- (2000b): “Desgarros imaginarios”, *El País* 11 de octubre.

---- (2003a): “Nación y Constitución”, en F. Quesada (ed.) *Plurinacionalismo y ciudadanía*, Madrid: Biblioteca Nueva.

---- (2003b): “Algunos problemas constitucionales del Plan de Ibarretxe”, *Cuadernos de Alzate* 28.

---- (2003c): “La viabilidad jurídico-política del Plan de Ibarretxe”, en VVAA *Estudios sobre la Propuesta Política para la Convivencia del Lehendakari Ibarretxe*, Oñati: IVAP.

---- (2009): “El Estatuto ante el Tribunal Constitucional”, *El País* 14 de octubre.

---- (2011): “La Sentencia sobre el Estatuto de Cataluña: una visión de conjunto”, *Revista de Estudios Políticos* 151.

---- (2012): “La autodeterminación y los derechos”, *El País* 8 de noviembre.

Sosa Wagner, F. (2013): “España amenazada”, *Claves de Razón Práctica* 230.

Suárez Llanos, M.L. (2001): *La teoría “comunitarista” y la filosofía política: presupuestos y aspectos críticos*, Madrid: Dykinson.

Summers, J.J. (2005): “The Right of Self-determination and Nationalism in International Law”, *International Journal on Minority and Group Rights* 12.

Stalin, J. (1977): *El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona: Anagrama.

Steinbeck, J. (1974): *Las uvas de la ira*, Barcelona: Planeta.

Sternberger, D. (1972): “Böll, der Staat und die Gnade”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 2 de febrero.

---- (2001): *Patriotismo constitucional*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Sunstein, C.R. (1991): “Constitutionalism and Secession”, *The University of Chicago Law Review* 58 (2).

Taibo, C. (2001): *Guerra en Kosova. Un estudio sobre la ingeniería del odio*, Madrid: Los Libros de la Catarata.

---- (2008): “Kosovo y las esencias”, *Público* 16 de febrero.

Täjfel, H. (1978): *Differentiation between social groups: studies in the social psychology of intergroup relations*. European Monographs in Social Psychology 14, London: Academic Press.

Tamir, Y. (1993a): *Liberal Nationalism*, Princeton: Princeton University Press.

---- (1993b): "The Right to National Self-determination as an Individual Right", *History of European Ideas* 16 (4-6).

---- (1999): "Against Collective Rights", en C. Joppke y S. Lukes (eds.) *Multicultural Questions*, Oxford: Oxford University Press.

Taylor, Ch. (1985): "What's Wrong with Negative Liberty?", en *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.

---- (1990): "El atomismo", en J. Betegón y J.R. de Páramo (dirs.) *Derecho y moral*, Barcelona: Ariel.

---- (1996a): *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós.

---- (1996b): "Identidad y reconocimiento", *Revista Internacional de Filosofía Política* 7.

Thomas, W.I. y Swaine Thomas, D. (1928): *The Child in America*, New York: Knopf.

Thornberry, P. (1993): "The Democratic or Internal Aspect of Self-determination with Some Remarks on Federalism", en Ch. Tomuschat (ed.) *Modern Law of Self-determination*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.

---- (1994): "The Principle of Self-determination", en A.V. Lowe y C. Warbrick (eds.) *The United Nations and the Principles of International Law: Essays in Memory of Michael Akehurst*, London: Routledge.

Tierney, S. (2012): *Constitutional Referendums. The Theory and Practice of Republican Deliberation*, Oxford: Oxford University Press.

Tomuschat, Ch. (1993): "Self-determination in a Post-colonial World", en Ch. Tomuschat (ed.) *Modern Law of Self-determination*, Dordrecht: Martinus Nijhoff.

Tönnies, F. (1979): *Comunidad y asociación*, Barcelona: Península.

Triggs, G. (1988): “The Rights of *Peoples* and Individual Rights: Conflict or Harmony?”, en J. Crawford (ed.) *The Rights of Peoples*, Oxford: Clarendon Press.

Tuñón de Lara, M. (1967): *Historia y realidad del poder. (El poder y las élites en el primer tercio de la España del siglo XX)*, Madrid: Cuadernos para el Diálogo.

Turner, J.C. (1984): “Social Identification and Psychological Group Formation”, en H. Tájfel (ed.) *The Social Dimension* (tomo 2), Cambridge: Cambridge University Press.

Unamuno, M. de (1906): “La Patria y el Ejército”, *Nuestro tiempo* VI, 67.

Uriarte, E. (2002): “Nación española y nacionalismo español”, *Revista de Occidente* 248.

---- (2003): *España, patriotismo y nación*, Madrid: Espasa Calpe.

Van Dyke, V. (1982): “Collective Entities and Moral Rights: Problems in Liberal-Democratic Thought”, *The Journal of Politics* 44 (1).

Varela, J. (1983): *La teoría del Estado en los orígenes del constitucionalismo hispánico (Las Cortes de Cádiz)*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Vargas Llosa, M. (2013): “El derecho a decidir”, *El País* 22 de septiembre.

Velasco, J.C. (2001): “Los contextos del patriotismo constitucional”, *Cuadernos de Alzate* 24.

---- (2002): “Patriotismo constitucional y republicanismo”, *Claves de Razón Práctica* 125.

---- (2003): “Identidad colectiva y patriotismo constitucional”, en *Para leer a Habermas*, Madrid: Alianza.

Vernengo, R.J. (1990): “Los derechos morales como razones morales justificatorias”, *Doxa* 7.

Vernet i Llobet, J. (2003): “El debate parlamentario sobre el 12 de octubre”, *Fiesta Nacional de España*, *Ayer* 51.

Vicens, J.A. (2008): “Sobre el *pueblo* como sujeto de derechos”, en J. Casañas (ed.) *La autodeterminación de los pueblos*, Barcelona: Icaria.

Viciano, R. (1991): “El derecho de autodeterminación en nuestra reciente vida constitucional: análisis y problemática”, *Revista de Derecho Político* 34.

Vidal-Folch, X. (2012): “La independencia no existe”, *El País* 25 de septiembre.

Vilar, P. (1980): *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona: Crítica.

---- (1985): “A los organizadores del coloquio de Bilbao”, en Colectivo Herria 2000 Eliza (ed.) *Autodeterminación de los pueblos: un reto para Euskadi y Europa (tomo I)*, Bilbao: Herria 2000 Eliza.

Villanueva, J. (1991): *Diccionario crítico de la autodeterminación. Pensamiento europeo (1750-1919)*, Donostia: Tercera Prensa.

---- (1998): “Derechos Históricos y Constitución”, *Hika* 95.

---- (2002): “El patriotismo constitucional de la España del siglo XXI según el PP”, *Hika* 129. [Disponible en: <<http://www.pensamientocritico.org/javiervi.htm>>].

Villoro, L. (1995): “Sobre derechos humanos y derechos de los pueblos”, *Isonomía* 3.

---- (1997): “Del Estado homogéneo al Estado plural (el aspecto político: la crisis del Estado-nación)”. [Disponible en: <<http://bibliojuridica.org/libros/1/98/6.pdf>>].

---- (1998): *Estado plural, pluralidad de culturas*, México D.F.: UNAM/Paidós.

Vegas, X. (2012): “I ara què?”, *Público* 26 de noviembre.

Waldron, J. (1992): “Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative”, *University of Michigan Journal of Law Reform* 25 (3).

---- (1993): “Theoretical Foundations of Liberalism”, en *Liberal Rights. Collected Papers 1981-1991*, Cambridge: Cambridge University Press.

Wall, S. (2007): “Collective Rights and Individual Autonomy”, *Ethics* 117 (2).

Walzer, M. (1990): “Nation and Universe”, *The Tanner Lectures on Human Values XI*, Salt Lake City: University of Utah Press.

---- (1993): *Las esferas de la justicia*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

---- (2001): “Comentario”, en A. Gutmann (ed.) *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Ensayo de Charles Taylor, México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1964): *Economía y sociedad*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica (2ª ed.).

---- (1984): *El político y el científico*, Madrid: Alianza.

---- (1994): “The Nation”, en J. Hutchinson y A.D. Smith *Nationalism*, Oxford: Oxford University Press.

Weinstock, D. (2001): “Constitutionalizing the Right to Secede”, *The Journal of Political Philosophy* 9 (2).

Wellman, Ch.H. (1995): “A Defense of Secession and Political Self-Determination”, *Philosophy & Public Affairs* 24 (2).

---- (2001): “Toward a Liberal Theory of Political Obligation”, *Ethics* 111 (4).

---- (2003): “The Truth in the Nationalist Principle”, *American Philosophical Quarterly* 40 (4).

Windscheid, B. (1930): *Diritto delle pandette* (tomo I), Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.

Yepes Stork, R. (1990): “Después de *Tras la Virtud*. (Entrevista con Alisdair MacIntyre)”, *Uruguay Educa*. [Disponible en: <http://uruguayeduca.edu.uy/Userfiles/P0001/File/Despu%C3%A9s%20de%20Tras%20a%20virtud%20Entrevista.pdf>].

Yerushalmi, Y.H. (2002): *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, Barcelona: Anthropos.

Young, I.M. (2000): *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid: Cátedra.

Zaccaria, G. (2003): “Tolerancia y política de reconocimiento”, *Persona y Derecho* 49.

Zagrebelsky, G. (1995): *El derecho dúctil: ley, derechos, justicia*, Madrid: Trotta.

Zernatto, G. (1944): “Nation: The History of a Word”, *The Review of Politics* 6 (3).

Zolo, D. (1999): “La strategia della cittadinanza”, en D. Zolo (ed.) *La cittadinanza: appartenenza, identità, diritti*, Roma-Bari: Laterza (2^a ed.).

13. MENCIÓN “DOCTOR INTERNACIONAL”

13.1 Abstract

The aim of this work is threefold. Firstly, it intends to formulate a technical concept of self-determination with a sound philosophical foundation. Secondly, and assuming the fact that our world is divided into states whose legitimacy is based on democracy and the nationalist principle as a starting point, there will be an attempt to justify minority nations within democratic states in their claims to self-determination. For doing that, Political Philosophy, in particular democracy, liberalism and nationalism, will be used because these theories firmly support self-determination of peoples. Thirdly, and given that, it means to argue for the constitutionalisation of the right of national self-determination within democratic states with territorial conflicts; here the Spanish case will be used as an example.

Regarding conceptual matters, in this work self-determination is understood as a right –not as a principle or a political aspiration– which comprises an internal aspect –a nation’s ability to put into effect a government of its choosing– and an external dimension –a nation’s right to be recognised as a self-determining unit in relationships with other similar groups–. Moreover, it is a collective right because of its bearers, its content, and its form of exercise. Peoples or nations are the subjects entitled to self-determination; national autonomy and the protection of national identity, which are participatory goods, represent the content of this right; finally, self-determination is exercised by representatives of the nation, who must express its collective will and interests. Furthermore, self-determination can be included in the third generation of human rights. The collective nature of its bearers does not pose an insurmountable obstacle providing that two requirements are met: first, that all nations are entitled to this right (universality); second, that any person is able to opt in and out of that group. The latter condition is fulfilled by using the subjective paradigm of nation-building. All these issues will be studied in the first part of the thesis.

The second part deals with the philosophical foundation of the right of self-determination, focusing on democratic and liberal theories. Self-determination and democracy are linked by the concept of autonomy, which has a dual dimension:

individual and collective. Both aspects are mutually related: individual autonomy requires the autonomy of the society, and vice versa. Self-determination, even secession, is perfectly consistent with liberalism, whether the legitimacy of the political community is based on consent or on liberal tenets. However, the conception of liberalism should not be excessively individualistic.

After describing the theoretical foundations of the right of self-determination, the national model enshrined in the Spanish Constitution of 1978 is analysed in the third part of the thesis. Explicit mention will be made of the scholars who were used to justify that territorial model. Sometimes, even the original work was misinterpreted, so the Spanish national unit was supported without renouncing the author's prestige. National discourses are examined in order to establish national typology due to the concept of nation employed: the nation is an imagined community, a metaphoric reality which nationalists build with the help of language (performative nationalism). As the Spanish Constitution forbids self-determination of peripheral nations, they only have two possibilities to exercise this right: the resort to factual channels or constitutional reform. The current political situation renders the former option more viable. However, legal certainty advises constitutional reform, which involves the constitutionalisation of self-determination.

13.2 Conclusions

I. The right of self-determination comprises a people's ability to put into effect a government of its choosing (its internal aspect), and a right to be recognised as a self-determining unit in relationships with other similar groups (its external aspect). Both the internal and the external dimensions are necessary in order to talk of self-determination. The internal element is normally identified with democracy, whereas the external is frequently reduced to secession. Moreover, both dimensions are regulated separately: constitutional law is concerned with the internal aspect, while the external aspect is a matter for public international law. That is why democratic states which lack a constitutional clause on self-determination, or even forbid the exercise of such a right, (nearly all of them) do not deserve any criticism. In this work both views are rejected. First of all, because the exercise of external self-determination can adopt alternative forms to secession. Even so, secession should not be ruled out immediately. Secondly, a

proper constitutional recognition of self-determination must consist of both aspects of this right: internal and external. Otherwise, the state cannot be said to observe the principle of national self-determination.

II. Unlike the principle of nationalities, its predecessor, self-determination of peoples is a genuine right, and not merely a political principle. It is a right because international law states it, particularly both International Covenants on Civil and Political Rights (ICCPR) and on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR) of 1966, as well as General Assembly's Resolutions 1514 (XV) and 2625 (XXV). Nonetheless, as those documents do not delineate a concept of self-determination which is clear enough with no ambiguities, there is an academic debate on the real scope of them. In particular, dissent focuses on three basic points: who is entitled to this right, what is its content, and how can the tension between the right of national self-determination and the principle of state territorial integrity be solved.

Regarding entitlement, United Nations' documents establish that all peoples have this right, although only a small number of scholars hold this view. Most authors advocate a more restricted approach which is tantamount to denying that right to minority nations within plurinational democratic states. In this sense, as well as nation-states, those peoples which suffer gross human rights violations are entitled to self-determination.

With respect to the content, scholars argue over the admissibility of secession. The secession of nations from democratic states is scarcely favoured among academics. Basically, disagreement on either the holders or the content of self-determination is due to the different value placed on the principle of state territorial integrity on the basis of divergent interpretations of United Nations' documents. Resolutions 1514 (XV) and 2625 (XXV) set up territorial integrity as a limit against the exercise of national self-determination; only when a state violates the fundamental rights of the minority the general presumption about territorial integrity can be excepted. However, both ICCPR and ICESCR do not mention this restriction. These Covenants are authentic international treaties which cannot be construed or modified by the United Nations General Assembly, and no international custom has been created on this matter beyond any doubt, since states' and United Nations' practice is self-contradictory: that is why the establishment of additional limits to the literal wording of the Covenants seems unconvincing. Consequently, both the universal entitlement of self-determination and

any nation's *prima facie* ability to secede from its parent state, even though that state complies with human rights and democratic standards, can be put forward.

III. Self-determination is a collective right because of its bearers, its content, and the form it is exercised.

The bearer of self-determination is the nation or the people. Both concepts, nation and people, are used as synonymous in this work, and they must not be confused with state. The origin of the nation can be traced in the Modernity, when personal ties which bound people to their monarch had vanished, being necessary to find a new form of power legitimacy which, at the same time, helped to unite the political community: the nation. Two main strategies can be used in order to provide the political body with that unity. The objective paradigm of nation building highlights the objective features which confer its peculiar character on the nation and make it to be distinct from others regardless of the will of nationals to be members. The subjective paradigm, on the other hand, gives emphasis on the will of the members of the nation, who decide to live together with no consideration of those objective elements. In this work a subjective definition of nation is employed because it concurs with the conception of self-determination previously suggested. The will to live together is grounded on a belief which fellow nationals share: that they all form a nation. In a second moment, that shared belief will give rise to the external recognition of the national reality. Nevertheless, the concept of belief does not authorise scholars to criticise the nation on the basis of its scientific inconsistency because the ontology of nations is not scientific, but fictitious or metaphoric. This happens to all social groups. The nation is an imagined political community. As language represents the instrument which allows this exercise of collective imagination, the nation is a performative reality. The dualism of paradigms of nation building can be better understood now: the type of nation, objective or subjective, is established by analysing the discourses used for building the nation.

IV. Self-determination is also a collective right due to its content: national autonomy and the protection of national identity. They both are participatory goods, a special kind of collective goods in which production and consumption are one process and the group is required in both of them. Moreover, it is necessary to take part in the production of an autonomous society, for instance, to enjoy the benefits of living in it. Because of its collective nature, self-determination is exercised by representatives of the

nation. Representatives must express the real collective will of the nation and protect its collective interests, so democratic institutions are needed to legitimise representation.

V. Individuals are contextual subjects, that is, social products who learn how to be a person within the specific community where they are born. Individual autonomy deserves protection and can only be achieved in an autonomous society. Likewise, belonging to a particular national culture contributes to the forging of individual identity. Both the implementation of individual autonomy and the promotion and respect of personal identity justify the allocation of rights to groups in which individuals participate, particularly the entitlement of nations to self-determination. It is essential to protect minority cultures by conferring them collective rights for three main reasons: firstly, because being part of a specific nation determines individual life plans to a great extent; secondly, because states are not neutral on cultural matters, but they favour one nation over the rest; and thirdly, because most people find that changing from one culture to another is incredibly costly.

VI. Human rights represent moral rights which are closely connected with values and interests of fundamental importance for people within a particular moral system, and which purport to obtain legal recognition. In this sense, self-determination can be considered a human right. More specifically, self-determination should be included in the third generation of human rights, a category which has been often accused of being devoid of legal force. Criticism focuses mainly on the lack of legal guarantees, the non-universal character of its bearers, and the collective nature of this type of human rights. However, the former three allegations can be refuted. Firstly, a right with no guarantee of enforcing it is tantamount to a legal vacuum, and as such, must be filled: the legal makers have failed to observe their duty of providing the necessary mechanisms to ensure that rights are effectively implemented. Secondly, according to section 1 common to both 1966 Covenants on Human Rights an entire category of subjects, all peoples, is the bearer of self-determination; such a right, then, cannot be said to be particularistic. Thirdly, regarding the collective character of self-determination, it can be argued that peoples are entitled to rights providing that two requirements are met: rights are allocated to all peoples, and any person who wishes to opt in and out is allowed to do it. The subjective definition of nation satisfies the second condition. Finally, both a theory of legal *guarantism* and a generational and evolutionary conception of rights fully endorse the inclusion of self-determination among human rights.

VII. The right of self-determination is founded on the principles of democracy, liberalism, and nationalism. Regarding the first one, the concept of autonomy links self-determination and democracy. Autonomy is comprised of two dimensions: individual and collective. Each of these aspects encompasses the other: individuals learn how to be autonomous in a society of this type, whereas a society needs autonomous individuals in order to be autonomous. The right of self-determination is an expression of that collective autonomy. Therefore, democratic education acquires a fundamental relevance, especially in societies striving for forms of direct participation, closer to democratic ideals. Nevertheless, a person learns how to be autonomous by being it, that is, by taking an active role in public affairs. On the other hand, autonomy means to give oneself one's own rules. The community, as well as setting its own rules and institutions, has to establish its limits. In this sense and for the purposes of this work, it is the nation's duty to demarcate its area of jurisdiction because democratic principles do not answer the question of what is the nation. Again, this leads us to the subjective paradigm of nation building.

But even those who argue that national self-determination *cannot* be justified on democratic grounds should conclude that a democratic state is obliged to respond to the desire of self-determination expressed by the population of one of the nations existing within its boundaries. The state must enter into negotiations with the representatives of the nation in order to achieve a new political status which satisfies the minority. This obligation derives from the democratic principle, which states that legitimacy of power is based on the consent of the governed. That is the lesson which can be drawn from the Canadian Supreme Court's opinion on the secession of Quebec (Reference re Secession of Quebec [1998] 2 S.C.R. 217). However, in this case self-determination cannot be said to be a right.

VIII. Liberal theory also warrants the right of self-determination. Liberalism normally grounds political community on either consent or liberal principles. Pursuant to the theory of consent, relationships among adults, who are assumed to be rational individuals with capacity to decide and be responsible for their actions, are voluntary and only limited by the harm they could cause to others. Voluntariness applies not only to the entrance to the relationship, but also to the exit: no contract, once established, is irrevocable. Yet a unilateral cancellation of a contract demands compensation. The former claims apply to the social contract too. Citizens should be able to withdraw their

consent to the state at any time. As actual consent has never been given, tacit or hypothetical consent is presumed; revocation of consent, however, has to adopt an explicit formulation. The projection of these considerations over the unity of the state and its borders leads us to conclude that putting into question territorial demarcations and national belonging is perfectly plausible from a liberal perspective. For doing this, liberalism should jettison a good deal of individualism, so it accepts that a group revokes consent. The group needs to meet certain requirements: it has to attain the sufficient size, and be comprised of citizens who are territorially concentrated and invariably identify themselves as members of a nation. For other scholars political obligation is founded on liberal principles. As one of these principles, autonomy, nurtures self-determination, the lack of recognition of self-determination is illiberal. Lastly, borders have been arbitrarily set, therefore they may be altered.

Nonetheless, most liberals do not argue for the endorsement of self-determination in liberal democratic states. Liberalism is faced with a serious dilemma when it comes to accept two particular issues: collective rights and secession. For collective rights, a moderately individualistic conception of liberalism which admits the fact that liberal states are not neutral on cultural issues –they are committed to one particular project of nation building to the detriment of the rest– should allocate rights to national minorities as a matter of justice and fairness. Two reasons justify it: first, culture is essential for individuals since it helps the development of personal autonomy, well-being and self-esteem; second, changing from one culture to another involves enormous costs for most people. Regarding the second thorny issue for liberals, this work conceptualises secession as a *prima facie* right rather than a remedial right. Choice theories accurately reflect liberal principles, but due to an excess of individualism, they are unable to offer a correct explanation of the state machinery. That is why nationalist theories are adopted in this thesis. Nationalism is here understood as a normative theory which gives certain kind of moral value to national belonging and strives for national self-determination.

This leads us to the nationalist foundation of the right of self-determination. A nation is a political community which renders the exercise of political power objective. When nations are defined using elective criteria rather than adscriptive ones they are compatible with liberal principles. Morality of nations is grounded on the cultural argument, which stresses how important culture is for autonomy, personal identity and

individual well-being, combined with instrumental reasons which link nationality to democracy and liberal justice.

IX. According to the theory of performative nationalism, the Spanish national idea can be found in the discourses of national assertion. Therefore, an analysis of the Spanish nation should be focused on the Constitution of 1978 and the preceding parliamentary debates. Sections 1.2 and 2 of the Constitution assume enormous significance, since they establish the indissoluble unity of the Spanish nation, and consequently reject the multinational character of the state. The rest of political communities are called ‘nationalities’, and they enjoy merely a cultural personality rather than a political one. Thus, only the Spanish nation is entitled to self-determination, a right which is forbidden to nationalities. The current wording of section 2 resulted from an extra-parliamentary imposition; the political parties in favour of consensus developed an *ad hoc* theory afterwards to legitimise what appeared to be a logic inconsistency: the coexistence of several nations, which are sovereign by definition, within the same territorial area. Two authors were mainly used: Meinecke (distorted) and Ortega (in original version). Thereby, the Spanish nation was understood as the only sovereign community because it had a state, whereas peripheral nations or nationalities were said to be lacking in sovereignty then and forever due to the fact of being stateless. In this sense, Spain is a (political) nation of (cultural) nations. According to this characterisation, the distinction between the Spanish nation and nationalities is based on the presence of absence of a state, that is, on their different ontological status; nonetheless, those who call the Spanish nation a ‘political nation’ and nationalities ‘cultural nations’ are in fact describing them with the typical features which normally go with these categories when the national discourses (voluntary or essentialist), rather than the possession of a state, represent the point of caesura between them. This constitutes a theoretical distortion which must be condemned. Moreover, the model of a nation of nations did not only succeed in the Parliament, but it was so widely spread by a group of notable scholars that nowadays it is a popular academic concept.

X. More recently, Habermas’ constitutional patriotism was used to support the Spanish national unity. Like Meinecke’s work, the German original version was misinterpreted. Habermas intended to base national identity on the principles of liberty and democracy as they were enshrined in the Constitution of a *Rechtsstaat*, which implied a selective appropriation of tradition. In Spain, however, constitutional

patriotism was identified with the patriotism derived from the Constitution of 1978, paradigmatically embodied in section 2, even though liberty and democracy are absent from that patriotism. Both PSOE and PP, the foremost parties, while competing to monopolise the concept, shared the same misconstruction.

Spanish interpretation of constitutional patriotism can be criticised on the basis of the differences from German constitutional patriotism. In Spain, historical memory has not been recovered yet; greater emphasis is placed on delimiting the nation rather than on establishing constitutional values because the context of constitutional patriotism is still a matter under dispute; the exegesis of the Constitution exudes a deep essentialism, confers a subordinate place on people's will, and caricatures peripheral nationalism in order to delegitimise it. At the same time, the existence of state nationalism is denied: it is called 'patriotism', a term opposed to 'nationalism'. Such dichotomy serves the same end as that of political nation *versus* cultural nation.

XI. Given that the Spanish constitutional framework is so restrictive on self-determination, peripheral nationalists have the following options in order to exercise a right to self-determination: constitutional reform, *foral* reintegration, direct implementation of international law, and the resort to 'factual channels'. The reform of the Spanish constitution is formally possible, but almost materially impracticable, the determinist assumptions on which *foral* rights are based clashes with the concept of self-determination presented here, and international law, which lacks its own force, depends on the particular states (alleged offenders) to be effectively implemented, so any infringement of this order is innocuous. That is the reason why, from a pragmatic point of view, factual channels seem the most suitable means to exercise self-determination. What is more, history offers some examples of successful processes of self-determination which adopted the form of a *fait accompli*. Nevertheless, legal certainty advises the constitutionalisation of the right of self-determination within democratic states with territorial conflicts, like Spain. Thereby nations which wish to self-determine can do it, even if the state objects. It is interesting to point out that while the specific conditions of the exercise of self-determination should be subsequently negotiated between the state and the minority nation, the decision-making on whether self-determination is going to be implemented only concerns the nation in question. Such is the consequence of regarding self-determination as a right.