

# Secesiones, fronteras y democracias

Félix Ovejero Lucas  
22 abril, 2016

---

«La expresión [autodeterminación] está cargada de dinamita. Suscitará esperanzas que nunca podrán hacerse realidad». Robert Lansing, *The Peace Negotiations. A Personal Narrative* (1921)<sup>1</sup>

«Nadie tiene derecho a impedir la secesión de Cataluña si así lo quieren una mayoría de catalanes». Entre las mercancías políticas de los últimos años, una de las de mayor éxito es la que vincula la secesión a la democracia. El sintagma «derecho a decidir», un verdadero extravío desde el punto de vida conceptual, desprovisto de cualquier anclaje jurídico con la legalidad internacional, se ha mostrado muy eficaz precisamente porque evocaba de manera inmediata al ideal de autogobierno, de democracia. La apelación a la democracia era la única manera de comercializar un producto que, en realidad, se trataba, simple y llanamente, del clásico derecho a la autodeterminación, a la secesión, por ser más claros. Quienes lo facturaron no tuvieron problemas en reconocer que «el derecho a decidir es una chorrada que nos inventamos para no decir lo que es: derecho a la autodeterminación»<sup>2</sup>. Los independentistas no tiraron por lo derecho porque no ignoraban que apelar a ese derecho requería convencernos previamente de que Cataluña era una colonia, una tesis que nadie en su sano juicio podía admitir. Sólo si a los catalanes nos eran negados derechos fundamentales podía comenzar a hablarse de derecho a la autodeterminación. Mientras eso no

sucediera, la secesión no es que fuera ajena al ideal democrático: es que era una amenaza a ese ideal, al menos, mientras la democracia mantenga alguna relación con el ejercicio del autogobierno colectivo en la búsqueda de leyes justas. El repaso de las distintas estrategias de justificación de las secesiones nos ayudará a verlo.

## Las secesiones no son lo que eran

La *secessio plebis* de la que nos hablaba Tito Livio en su *Historia de Roma desde su fundación* (2.23.1-24.8) se correspondía, salvados los abismos, con lo que nosotros llamamos «huelga general», una expresión cristalizada de la lucha de clases. Los plebeyos se rebelaban, reclamando derechos o instituciones (*tribuni plebis*: tribunos en el Senado; *concilia plebis*: asambleas propias) que los acercarán a la plena condición de ciudadanos o, más sencillamente, la desaparición de leyes manifiestamente injustas que les privaban de libertades, incluso hasta convertirlos en esclavos por impago de deudas. Abandonaban sus tareas, se marchaban de sus lugares de trabajo, paralizando Roma y, fuera de la ciudad, constituían una nueva comunidad razonablemente democrática. A partir de ese momento, las asambleas de la plebe (*plebis scitum*) y sus decisiones prevalecían sobre la voluntad de los legisladores.

Un proceder, que andando la historia, en el momento inaugural de la Revolución Francesa, en junio de 1789, remedarán los representantes del tercer Estado cuando, al impedirles el acceso a la sala del Hôtel des Menus Plaisirs, donde se celebraban las sesiones de los Estados Generales, se trasladaron a la sala del Jeu de Paume de Versalles, y, según la famosa proclama, resolvieron «no separarse jamás, y reunirse siempre que las circunstancias lo exijan hasta que la constitución sea aprobada y consolidada sobre unas bases sólidas». Y, de manera parecida, en otro junio, este de 1924, se comportarán algunos diputados italianos, cuando, ante la violación de los procedimientos parlamentarios por parte del Gobierno de Mussolini y su incapacidad para explicar la desaparición del parlamentario socialista Giacomo Matteotti, abandonaron el Parlamento para reunirse por separado. Los diputados, incluso, recuperaron el nombre de *Secessione dell'Aventino*, en inequívoca referencia a una de las últimas secesiones clásicas, conocida con ese nombre, la de 287 a. C., cuando los plebeyos rompieron con el Senado y, abandonando Roma, se instalaron en el Monte Aventino.

Las diferencias, en circunstancias sociales e institucionales, entre las situaciones mencionadas son muchas y conviene la prudencia al arracimarlas bajo la común etiqueta de «secesiones». Sin embargo, con todas las cautelas del mundo, sí cabe reconocer ciertas coincidencias. Hay una muy general, tan general que casi está en el ADN de la política y hasta de la vida civilizada: cuando se violan los derechos pactados, se rompen los compromisos. Es el principio que sostenía la licitud del tiranicidio, justificado por clásicos griegos y latinos, como Plutarco o Cicerón, teorizado y disculpado por la escolástica española con su característica minuciosidad<sup>3</sup>, y que encuentra versiones más modernas –que no más elaboradas– en el derecho de resistencia, incluido explícitamente en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de la Revolución Francesa e, implícitamente, en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, así como en el derecho a la revolución, formulado tempranamente por Locke, inevitable compañero de la teoría del contrato

social: los legisladores, cuando atentaban contra los intereses o los derechos de los ciudadanos estaban, *de facto*, realizando una declaración de guerra y, en ese mismo momento, los acuerdos sociales podían darse por terminados<sup>4</sup>.

## Hay una regla general que está en el ADN de la política: cuando se violan los derechos pactados, se rompen los compromisos

Los casos anteriores tienen pocas cosas en común, pero sí hay una y es importante: una inicial ruptura de los compromisos sociales, una violación de los derechos o de elementales reglas del juego democrático, que justifica una posterior disolución de los acuerdos. Aquellos que han sido perjudicados se ven liberados de someterse a leyes que ya han dejado de ser las leyes de todos. De distinta manera, una parte de la comunidad política, ante las injusticias, opta por votar sus propias reglas, por sustraerse a una ley que ya no son sus leyes, que no los reconocen como ciudadanos y los excluyen del autogobierno colectivo, si se me permite cierta licencia retrospectiva en el uso de los conceptos políticos. En el caso particular de las clásicas secesiones, incluso se da un paso más allá respecto a tiranidios y revoluciones: la opción de marcharse y «decidir aparte», la ruptura de la comunidad política.

Ahora bien, lo que no se producía en ningún caso era la ruptura del territorio político. Se marchaban a una colina de Roma, a una sala de palacio o de un parlamento, pero atrás quedaba, intacto, lo que era de todos. También de los que se marchaban. Por eso, cuando la injusticia era reparada y los derechos reconocidos, se incorporaban a las decisiones colectivas en una comunidad política ahora restaurada. Querían ser ciudadanos iguales entre iguales. En ningún caso se concebía que los otros abandonasen la condición de conciudadanos, fueran privados en el territorio de todos de sus derechos, ni, por supuesto, que unos cuantos pudieran decidir que los demás perdieran la calidad de ciudadanos en una parte del territorio común. Antes al contrario, la secesión nacía para combatir esa posibilidad, arrancaba de sólidas aspiraciones igualitarias, para impedir que unos cuantos se otorgasen la capacidad de decisión sobre la vida de los otros. Suponía una defensa de la democracia de todos. Nacía como respuesta a una injusticia y se acababa con ésta.

### La secesión como ruptura de la comunidad política

En eso consisten las secesiones modernas: un conjunto de individuos crea un nuevo Estado mediante la apropiación de una parte de la población y del territorio de un Estado preexistente. En una parte de un territorio que era de todos, y que ahora se reservan para sí, deciden excluir a los otros de la condición de ciudadanos, sin que ni siquiera se les dé ocasión de decir esta boca es mía. En ese sentido, el derecho unilateral a levantar una frontera es el derecho de una minoría a privar de la condición de conciudadanos a una mayoría, en un doble sentido: *ex ante*, porque nada pueden decir, y *ex post*, porque ya no serán ciudadanos en un territorio donde antes sí lo eran. Los que se separan se llevan el territorio y a sus habitantes, convertidos en ciudadanos de un nuevo Estado. O de uno que ya preexiste: en España, en seis meses, entre 1873 y 1874, cuando veinte localidades se declararon independientes, Cartagena pidió directamente el ingreso en Estados Unidos. Entre otras

cosas, eso quiere decir que se arrogan el derecho a sustraerse de las obligaciones políticas vinculadas al Estado común, entre ellas, la de redistribuir. En breve: una secesión equivale a romper una unidad de decisión y de justicia. Esa es la radical novedad de las modernas secesiones: quienes se rebelan se constituyen unilateralmente en unidades de soberanía, deciden irse con un territorio y unas gentes. Irse o expulsar, porque, en lo esencial, no hay una diferencia de concepto entre la independencia de Cataluña, de una minoría que decide unilateralmente constituirse en soberana, y la expulsión de Extremadura de España, decidida por una mayoría, por todos los españoles, menos los extremeños.

Para lo que aquí interesa, la perspectiva normativa, carece de relevancia la distinción entre «derecho a autodeterminación» y «secesión». Por supuesto, una cosa es disponer de un derecho a vivir aparte, a romper la comunidad política, y otra el hecho empírico de optar por ejercerlo, con el resultado concreto de la secesión. Podría suceder, y ha sucedido, que unos cuantos se crean con el derecho a desmontar una comunidad de ciudadanos y, luego, opten por no hacerlo, como también podría suceder que unos ciudadanos tuvieran el derecho a votar que otros se vean privados de derechos –por ejemplo, el voto de los negros– y no lo ejercieran. En todo caso, en el plano normativo, y dada la naturaleza de lo que se decide, la posibilidad de ejercer el derecho es ya el resultado: la soberanía no se vota, sino que está decidida en el hecho mismo de la posibilidad de votar; la desigualdad de derechos estaría contenida en el hecho mismo de que unos puedan decidir a su arbitrio limitar los derechos de los otros. En el caso de la autodeterminación, la unidad que se autodetermina es, por el hecho de poder hacerlo, una comunidad política que se sustrae a las decisiones de la comunidad política original en un acto inicial que en ningún caso es, ni puede ser, democrático. Para autodeterminarse, hay que establecer un perímetro que, obviamente, no puede votarse. En el mismo instante en que ese perímetro se establece, se ha decidido la soberanía. Sin votarse, porque no puede votarse quién puede votar.

### **La secesión liberal: teoría plebiscitaria<sup>5</sup>**

Entendida como acaba de verse, la teoría más coherente de la secesión parecería ser, en principio, la liberal-conservadora: se trata de un derecho y, como tal, no requiere justificación o argumentos para su ejercicio. En la tradición liberal, los derechos se interpretan como cartas ganadoras, que vencen a cualquier otra consideración, entre ellas, la voluntad de las mayorías. Basta con invocarlos para que los demás estén obligados a respetarlos, sin necesidad de mayores explicaciones, siempre, obviamente, que concurren las circunstancias para su ejercicio, que la reclamación se corresponda con el derecho. En el caso de la secesión-autodeterminación, la presentación de Ludwig von Mises es nítidamente clara: «El derecho a la autodeterminación, con respecto a la cuestión de la pertenencia a un Estado, se entiende, por lo tanto, cuando los habitantes de un territorio determinado (ya sea un solo pueblo, un barrio entero, o una serie de distritos adyacentes) hacen saber, mediante un plebiscito libremente llevado a cabo, que ya no desean permanecer conectados con el Estado al que pertenecen, sino que desean formar un Estado independiente o formar parte de algún otro Estado, y sus deseos deben ser respetados y aplicados»<sup>6</sup>.

Las distintas versiones de esta fundamentación se han dado en empaquetar bajo el rótulo de «teorías

plebiscitarias». Su formulación más ingenua es la más clara: si quiero separarme, me voy. Nadie tiene derecho a imponerme su voluntad y, aún menos, a obligarme a acompañarlo de por vida si yo no quiero. En el trasfondo, una apelación a poderosos principios como los de libertad o autogobierno: cada cual debe ser libre de hacer con su vida lo que prefiera, de juntarse con quien le parezca y de marcharse con lo legítimamente suyo. Así, a partir de la idea de que cada uno tiene derecho a autodeterminarse, lo que incluye la libertad para asociarse con quien le apetece, y de que las comunidades territoriales legítimamente propietarias de sus territorios tienen derecho a disponer de ellas, se concluye que la comunidad de propietarios/habitantes puede determinar el estatus de ese territorio por mayoría<sup>7</sup>. Cada cual con lo suyo va y viene donde le guste y a los otros -y, aún menos, a los no propietarios- les está permitido quejarse<sup>8</sup>. Basta entonces con que una mayoría durante un cierto tiempo concentrada en un territorio decida marcharse -y llevarse «su» territorio- para que cualquier otra consideración quede en suspenso. Será, o así se contará, un ejercicio de autogobierno. De nuevo, el más eficaz, Ludwig von Mises: «El derecho de la autodeterminación del que hablamos no es el derecho a la autodeterminación de las naciones, sino más bien el derecho a la autodeterminación de los habitantes de cualquier territorio que tengan el tamaño suficiente para formar una unidad administrativa independiente. Si de alguna manera pudiera concederse este derecho a la autodeterminación de cada persona individual, tendría que hacerse»<sup>9</sup>. Lo que pueda opinar el resto de los ciudadanos no importa.

Estamos en el núcleo del pensamiento liberal. Por defecto, en el clásico dilema democracia frente a libertad o, si se quiere, voluntad general frente a voluntad individual, el liberalismo pone el énfasis en una idea de libertad individual que contrapone a las decisiones colectivas. Asume la prioridad normativa de una idea de libertad que desconfía de la democracia, por no decir de cualquier empeño colectivo. Una idea que clásicamente acuñó Isaiah Berlin: «Soy libre en la medida que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este aspecto, la libertad política es, simplemente, el espacio en que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros»<sup>10</sup>. Mi libertad disminuye cuando los otros interfieren en mi vida y eso también sucede cuando los otros, todos, con sus votos, imponen su voluntad. Nadie, distinto de yo mismo, tiene derecho a terciar en mi vida<sup>11</sup>: en eso consiste el autogobierno. Bueno, una particular idea de autogobierno, porque, como admite el propio Berlin, «la libertad, considerada en ese sentido (como libertad negativa), no tiene conexión lógica alguna con la democracia o autogobierno»<sup>12</sup>. Si apuesto en serio por la libertad, he de estar en condiciones de poder sustraerme a las decisiones colectivas.

No ha de extrañar, con esta trastienda, que los problemas de la justificación plebiscitaria/liberal se sitúen, en primer lugar, en el terreno de la democracia. Por lo pronto, la afirmación «si una mayoría quiere marcharse, no hay más que hablar», requiere, para ser inteligible, precisar el censo de referencia de esa «mayoría», el *demos*, y este conjunto, como se anticipaba, no hay modo de decidirlo democráticamente. La apuesta por la autodeterminación o el autogobierno, que individualmente resulta al menos inteligible, se complica bastante cuando, a priori, se ha establecido una población enmarcada en un territorio que, obviamente, no se ha votado ni, sin regresión infinita, puede votarse. Siempre, antes de votar, ha de decidirse quién puede votar, ha de trazarse una

frontera. Si la votación presume las fronteras, no cabe votar las fronteras. Sencillamente, las fronteras no pueden votarse, ni las del Estado original ni las del nuevo.

El otro problema de la afirmación «si una mayoría quiere marcharse, no hay más que hablar» apunta al corazón mismo de la democracia, al menos para aquellos que sostienen que las democracias mantienen un vínculo conceptual con las decisiones (leyes) más justas: si me puedo marchar sin dar explicaciones, no hay obligaciones políticas, decisiones colectivas ni, aún menos, justicia distributiva, redistribución entre ciudadanos derivada de leyes decididas entre todos. Si acaso, hay caridad: yo doy porque quiero, a quien quiero y hasta donde quiero. El Estado carece de fuerza imperativa para reclamarme nada. La posibilidad de desvincularse de un Estado es la posibilidad de desvincularse de un conjunto de obligaciones con nuestros conciudadanos. No importa que las leyes, después de considerar y atender los intereses, las opiniones y los votos de todos, de ejercitar realmente el autogobierno, recojan la voluntad de los más; los otros, los menos, no estarían comprometidos por esas decisiones, aunque hubieran participado en su adopción. No hay compromiso con decisiones adoptadas por la mayoría ni, aún menos, con la deliberación, con el afán de argumentación imparcial, en tanto se prescinde de la necesidad de avalar con razones las preferencias: basta con el deseo de marcharse. La voluntad, sin razones, officiaría como una «razón» aceptable. No se contempla ni la justificación ni la justicia. En realidad, lo que necesitaría justificación es el Estado y sus intromisiones. Y, por supuesto, la democracia, incompatible con mi autogobierno<sup>13</sup>.



Visto lo visto, la teoría liberal/plebiscitaria tiene poco que ver con el autogobierno, al menos mientras equiparemos autogobierno con democracia. En realidad, esta teoría resulta incompatible con la política entendida en su más elemental sentido, como una institucionalización de decisiones colectivas que permiten establecer leyes, idealmente justas. Parece asumir una suerte de justicia

prejurídica, anterior a la ley, «natural». Basta con pensar en esa «propiedad» de la que puede disponerse para constituir un nuevo Estado y cuya legitimidad no se sabe dónde se sostiene. Y es que la legitimidad de la propiedad es inseparable del Estado preexistente, de un espacio jurídico político que dibuja los límites de la propiedad: qué es de cada cual, cómo se adquiere y qué se puede hacer o no hacer con ello. Ese espacio se levanta sobre un territorio político común, indivisible, donde todo es de todos sin que nadie sea dueño de parte alguna. Uno no se va con «lo suyo» porque no hay «suyo» sin unas leyes que determinamos entre todos. Ni uno ni muchos. Y lo mismo vale para el «derecho de asociación»: una cosa es el derecho a unirse, dentro o fuera de espacios de decisión política, y otra que unos cuantos dispongan de los espacios de decisión de todos, entre otras cosas, para excluir a otros conciudadanos de esos espacios de decisión. Precisamente, si podemos reservar el derecho de admisión en nuestra casa, en nuestro coche o en nuestro club es porque lo permiten unas leyes que funcionan en un territorio que recaen sobre todos y de las que nadie queda excluido, ni en su gestación ni en su alcance. La propiedad privada es inseparable del comunismo del territorio político.

En todo caso, aunque por reducción al absurdo pueda conducir al colapso de la política, resulta innegable la coherencia de la estrategia plebiscitaria dentro del guion liberal: hay un derecho, previo a cualquier otra consideración, a hacer cada cual lo que quiere con su vida y, por tanto, ninguna necesidad de justificar nada ante los conciudadanos. El derecho a la secesión, versión ampliada a un colectivo de ese (singular) derecho al autogobierno, prescindiría de la necesidad de más argumentos. Hasta podría decirse que la teoría plebiscitaria no justifica la secesión porque no cree que haya necesidad ninguna. No reclama razones ni condiciones: simplemente, «porque me da la gana». Las demás teorías exigen ciertos requisitos y, sólo cuando se cumplen, consideran legítima la secesión. O eso parece en una primera impresión.

### **La teoría adscriptiva: la comunidad de identidad**

Para los nacionalistas más clásicos, la decisión de separarse no está al alcance de cualquiera. Sólo unos cuantos tienen derecho a romper el territorio político y la comunidad de ciudadanos, a constituir unidades políticas soberanas: los miembros de las naciones<sup>14</sup>. El simple hecho de compartir una identidad proporcionaría un derecho a decidir aparte, a la soberanía. Bueno, no todos dispondrían de ese derecho: sólo aquellos que participan de la misma «identidad nacional». Porque el derecho a la secesión no se contempla para otros grupos humanos dotados de identidades comunes incluso más inequívocas, con precisables mundos de experiencias, como ciegos, rubios, mujeres, homosexuales, isleños, masones, *trekkies*, amish, gitanos, telegrafistas, proletarios, franciscanos, quinquis, vaqueiros, maragatos, *Latin Kings*, banqueros, católicos, ancianos, costeños, pescadores o socios de Club Mediterráneo.

Situada en estos terrenos, más temprano que tarde, la teoría adscriptiva ha de hacer frente a dos problemas que, como se verá, convierte en uno solo: definir qué es una nación e inferir derechos o valores desde premisas empíricas, referidas a hechos. El segundo, desde luego, es el más peliagudo: la lógica no contempla el pasteleo. La justificación de la secesión a partir del «hecho nacional», tal y como acaba de presentarse, resulta normativamente insatisfactoria. Es un ejemplo de manual de la

falacia naturalista: de paso ilegítimo de hechos (identidades) a valores (derecho a secesión). Mientras a la premisa «este conjunto de individuos participan de una particular identidad compartida (nacional)» no se le añadan otras, como «sólo quienes constituyen un nuevo Estado pueden cultivar su identidad nacional» y «hay un derecho (o es bueno) preservar la identidad nacional», no habrá modo de concluir la bondad, la deseabilidad o el derecho a la soberanía de ese conjunto de individuos, de la nación.

No estamos ante pejiueras analíticas. El reto de pasar del *hecho* nacional al *derecho* a la soberanía es algo más que un problema lógico. Las distintas maneras –en realidad, dos variantes de una misma estrategia– de dar ese salto, y su fracaso, no hacen más que confirmar que tampoco ahora estamos ante genuinas argumentaciones normativas, ante fundamentaciones de un derecho, sino ante apuestas conceptuales con avales no muy diferentes a –y tan endeble como– los de las teorías plebiscitarias. Apuestas conceptuales y, sobre todo, políticas: a sabiendas o no, la teoría adscriptiva es la que han asumido los nacionalismos políticos en sus reivindicaciones soberanistas. El académico sintagma «naciones sin Estado» es el prelude de un lamento que se muda en exigencia: «Una nación, un Estado».

El modo más común de hacer frente al salto lógico consiste en resolver –de la peor manera– el otro problema: la definición de nación. Se muestra inmediatamente en esa variante de «solución» que, en el fondo, es una suerte de acomodo de la clásica –y falaz– «demostración» ontológica de la existencia de Dios por Anselmo de Canterbury, según la cual el propio concepto de Dios implica su existencia: si Dios participa, por definición, de todos los atributos, también debe incluir el atributo de la existencia y, por tanto, existe. *Mutatis mutandis*, con la nación (de los nacionalistas) sucede algo parecido en un suerte de maniobra ontológico-moral: es un conjunto de individuos con una serie de rasgos entre los que siempre asoma, por una esquina o por otra, una voluntad de autogobierno que, en virtud de una singular idea de legitimidad democrática, justificaría la secesión. La nación de los nacionalistas no consiste en a) un conjunto de individuos con unas trazas culturales compartidas, una identidad, ni en b) un conjunto de individuos con trazas culturales compartidas con conciencia de esas trazas. Por supuesto, esas características están en su idea de nación, pero hay algo más, lo fundamental, c) un conjunto de individuos que tienen voluntad de autogobierno, que creen que a) y b) les otorga un particular derecho a la soberanía. Vista así, la definición de nación «implicaría» el derecho a la secesión. Esa sería su peculiaridad respecto a los otros grupos de identidad, incluidos algunos a los que nadie discute la condición de naciones étnicas, como gitanos o apaches, por más que carezcan de voluntad de autogobierno y, en algunos casos, hasta de conciencia de su indiscutible identidad.

Así las cosas, la «solución» a la falacia naturalista es la falacia de la ambigüedad: cambiar el sentido de las palabras en mitad del razonamiento. Mejor dicho, lo que cambia es ese atributo (la voluntad de autogobierno) que singulariza a las naciones, de modo que nación unas veces opera como un concepto empírico/descriptivo (como conjunto de individuos que quieren vivir aparte) y otras como un concepto normativo (como unidad legítima de soberanía). Lo deseado (por los miembros de la nación), simplemente por deseado, se convierte en deseable. Estaríamos ante la versión más clásica, la denunciada por George Edward Moore, de la falacia naturalista en su crítica a John Stuart Mill allá



por 1902. Una trampa del lenguaje, que diría el otro: del hecho de que X es visto se sigue que X es visible, puesto que «visible» significa inequívocamente «susceptible de ser visto», pero del hecho de que X es deseado no se sigue que es deseable, porque «deseable» significa, a la vez, «susceptible de ser deseado» y «que debe ser (o que merece ser) deseado»<sup>15</sup>.

La otra variante para resolver el salto lógico pasa por incorporar a la argumentación, más o menos explícitamente, el supuesto de que las naciones requieren un trato distinto al de otros grupos dotados de pautas culturales compartidas y para los que nadie reclama –ni tampoco ellos mismos– la condición de unidades soberanas de decisión, un trato que justificaría un Estado propio. Por su propia naturaleza, la identidad nacional merecería, por así decir, un trato especial. No resulta fácil dilucidar en qué consiste esa singular naturaleza. No estoy seguro de que algunos de los grupos antes inventariados puntúen más bajo en los requisitos «objetivos» incluidos en las caracterizaciones habituales de las *naciones con derecho a Estado*, por ejemplo, por acudir a una de las más reconocidas: carácter común y cultura común; adopción por parte de los miembros de la cultura común; mutuo reconocimiento entre los miembros; autoidentificación como miembros; naturalidad de la participación como algo dado; rasgos fácilmente reconocibles incluso en grupos implícitos<sup>16</sup>. Hay, eso sí, un matiz: aunque montañeses, pescadores y demás compartan rasgos «objetivos», incluidos inequívocos mundos de experiencias, en ningún caso aparece una cláusula equivalente a «y creen que son una nación» o «expresan un deseo de autogobierno» o «voluntad de ser». Esa diferencia, esa apelación a ciertos estados mentales, cuyo contenido se da por bueno, por legítimo, será el punto de partida para otorgar a las naciones la condición de unidades de decisión, de sujetos de soberanía. Mientras las otras naciones o grupos de identidad pueden sentirse reconocidas –o realizarse, si nos ponemos hegelianos– sin soberanía, la nación de los nacionalistas requiere reconocer un estado mental que, por su peculiar naturaleza, comporta reconocer la soberanía. Atender a la peculiar identidad de las naciones requeriría atender también a una voluntad de autogobierno que, por serlo, se juzgaría legítima.

Si se repara, en realidad, no estamos tan lejos –Willard V. O. Quine diría que en el mismo lugar– que antes: la premisa que aquí aparece como adicional («la voluntad de [autogobierno] de la nación requiere ser atendida»), antes se incluía, junto con otro rasgo («objetivos»), en una definición a la que, mediante la traslación descrita, se dota de realidad ontológico-moral: se daba por buena esa voluntad, convirtiéndola en soberanía, bajo el supuesto de que, por su naturaleza, por expresar deseos, la voluntad debe ser atendida. Vale la pena detenerse en la particular naturaleza de esas premisas que apelan a la voluntad, muy distinta de aquellas otras que apuntan a rasgos identificables, comprobables, como la lengua. Nos ayudarán a ilustrar los problemas con más claridad.

En las caracterizaciones, explícitas o implícitas, de la nación de los nacionalistas se incluyen requisitos de naturaleza ontológica diferente: estados del mundo (cultura, lengua, etc.) y estados mentales (creencias, deseos) sobre esos estados del mundo. Estos últimos (*creencia* en su propia diferencia, *deseo* de autogobierno) resultan fundamentales para «justificar» la soberanía, para transitar entre hechos y derechos, para apuntalar la inferencia «puesto que se desea el autogobierno,

resulta legítimo el autogobierno (aparte)». En ese sentido, se otorgará al contenido de los estados mentales un valor de verdad que, si acaso, le corresponde a los estados mentales: un puro sinsentido<sup>17</sup>. Del mismo modo que el hecho de que yo me crea superior o diferente no convierte en verdadera mi creencia, no me hace superior o diferente, el hecho de que yo crea que (por ser diferente) tengo derecho a vivir aparte no otorga derecho a vivir aparte<sup>18</sup>.

## La nación de los nacionalistas requiere reconocer un estado mental que comporta reconocer la soberanía

De nuevo lo antes visto: la simple preferencia oficia como argumento, sin que llegue nunca a aparecer la pregunta de si las creencias son verdaderas o de si las preferencias están justificadas. Pero son preguntas que tienen mucho sentido, especialmente en los negocios colectivos. Obviamente, la verdad de las creencias no hace a las creencias verdaderas: muchos ricos están convencidos de la injusticia del Estado y sus impuestos; las mujeres de muchas sociedades tradicionales están seguras de no padecer discriminación. De eso va, en su mejor versión, el debate democrático: de deslindar las demandas justificadas de las mezquinas o delirantes. Sólo si se descarta la posibilidad de razonar o justificar en los asuntos éticos o políticos, las preferencias, por tales, son santas y buenas, como sucede con los gustos gastronómicos. Sólo en esos casos las preferencias desnudas tienen calidad de argumento, mejor dicho, sirven como justificación, que es cosa distinta. Todas valen igual, incluso las incompatibles. Valen pero, eso sí, no avalan. Como las órdenes, son una «razón» en sí mismas: porque sí, porque yo lo mando; porque sí, porque yo lo quiero.

Por supuesto que hay conjuntos de individuos dotados de identidad y, también, conjuntos de individuos dotados de identidad con conciencia de ello. Incluso hay conjuntos de individuos dotados de identidad, con conciencia de ello, y que, por ello, se creen legitimados para gobernarse aparte. Como también hay conjuntos de individuos con conciencia de identidad que, en realidad, carecen de la identidad que se asignan, como los racistas, convencidos de formar parte de una raza superior. Hay gentes con todo tipo de creencias, extravagantes o no. En algunos casos, eso importa poco, si se reduce a pasar el rato en Internet con otros pirados. Otra cosa es cuando esas creencias aspiran a regir la vida compartida en la política. Entonces la cosa no acaba aquí y lo primero es examinar si las creencias son correctas, verdaderas, e inmediatamente después discutir ese singular arte de birlibirloque que permite que las creencias empíricas, falsas o verdaderas, constituyan fundamento de derecho. También hay individuos que se creen Napoleón y, por ello, con derecho a regir los destinos de Europa: el mismo Napoleón. Pero ni al genuino ni a los otros su creencia en tener derecho les otorgaba derecho. Ese concepto de nación que lo empaqueta todo, los hechos y los derechos, las más de las veces no cumple otra función que la de agitación política.

Hay otras perspectivas desde donde se observa ese ilícito trasiego entre lo positivo y lo normativo. Uno de ellas se refiere a esa singular fórmula de «naciones sin Estado». Una vez se asume que, por definición, las naciones constituyen unidades legítimas de soberanía es casi obligado concluir que las

naciones que no disponen de Estado son una suerte de naciones (conceptualmente) incompletas. Su inserción en un Estado «ajeno», por lo mismo, constituiría una patología. La nación «auténtica» chocaría con la forma de instituciones políticas «extrañas». Sólo cuando la nación encuentre su propio cauce institucional, y dé curso, mediante un Estado, a su aspiración al autogobierno, podrá sobrevivir, realizarse como nación. Situados en este terreno, la nación deja de ser un concepto analítico para convertirse en una herramienta política. De los nacionalistas, por ejemplo, de Prat de la Riba: «El Estado español es el Estado que gobierna tanto nuestra patria como otras patrias españolas. El Estado es una entidad artificial, que se hace y deshace por la voluntad de los hombres, mientras que la Patria es una comunidad natural, necesaria, anterior y superior a la voluntad de los hombres que no pueden deshacerla ni cambiarla. Definida la patria con sus caracteres fundamentales, se define Cataluña demostrando que tiene todos los atributos que conforman la Patria o Nación». Sentado esto, el programa es inmediato: «La aspiración de un pueblo a tener política propia, a tener su propio Estado, es la fórmula política del nacionalismo. La aspiración a que todos los territorios de la misma nacionalidad se acoplen bajo la dirección de un Estado único es la política o tendencia pan-nacionalista. Pan-germanismo, pan-helenismo, pan-eslavismo, son los nombres con que se ha bautizado la aspiración a hacer entrar dentro del redil del Estado alemán, del Estado griego, del Estado ruso, todos los territorios de cultura germánica, helénica o eslava. A cada nación, un Estado: esta es la fórmula sintética del nacionalismo político, este es el hecho jurídico que debe corresponderse con el hecho social de la nacionalidad»<sup>19</sup>. Todo muy claro, sin duda, siempre que no olvidemos que transitamos los territorios de la lucha política, donde no operan las reglas de la ciencia o el análisis<sup>20</sup>.

Por supuesto, reconocer que el uso de nación descrito –el de los nacionalistas– es cualquier cosa menos pulcro, no puede llevarnos a ignorar la existencia de comunidades culturales o de identidad concentradas territorialmente, aunque no siempre dentro de un único Estado: inuit, amish, mapuches, herreños, apaches, kurdos, quechuas, miembros de la Orden de Malta y hasta los socios del Club Mediterráneo. Si tasamos con los parámetros antes inventariados, aunque flaqueando en alguna calificación, todas las comunidades citadas constituyen naciones, por más que algunas de ellas no tengan conciencia de compartir lo que realmente comparten: ser diferentes de los otros<sup>21</sup>. Curiosamente, quizá el Club Med sea el que mejor se ajuste a las exigencias citadas, en particular a la que más problemas crea, la disposicional «tener conciencia de ser/crear que son X». Son ricos, lo saben y lo exhiben. Eso sí, la soberanía no asoma por ningún lado.

### **Sin fundamentación normativa**

La teoría adscriptiva no parece andar tan lejos de la teoría plebiscitaria. En un caso y en otro, al final, lo único que cuenta es la voluntad desnuda, sin razones, sin justificación. Cambia el sujeto: en un caso son los individuos (si acaso, sometidos a la exigencia de que el número sea suficiente para asegurar la viabilidad tanto del nuevo Estado como del viejo) y, en el otro, las naciones, las comunidades culturales. En rigor, ninguna justificación normativa: el hecho de la (supuesta) voluntad de autogobierno es ya el derecho a la secesión, a la soberanía. La teoría adscriptiva, a través de una

tortuosa teoría de la nación, inyecta, por así decir, en el sujeto, en la (definición de) nación, una voluntad (de querer ser) que luego «recupera» como derecho, mientras que la teoría plebiscitaria, por lo directo, apela al principio de autonomía, de que cada cual tiene derecho a hacer lo que quiera con su vida.

En rigor, ninguna de las dos teorías proporciona una genuina fundamentación normativa. No creen que sea necesario invocar alguna circunstancia o principio moral –como pueda ser el trato injusto– para avalar la decisión de romper la comunidad política. Cada uno o cada nación puede hacer lo que quiera sin argumentar nada. La carga de la prueba, si acaso, sería tarea de los defensores de la comunidad política preexistente. La anomalía moral sería la nación de ciudadanos que no es resultado de un contrato entre individuos libres ni hace de la identidad el requisito necesario de la soberanía: habría injusticia mientras no se contemple que los individuos o las naciones pueden desmontar los Estados por su simple voluntad<sup>22</sup>.

En principio, podría parecer que, en el primer caso, cuando se trata de individuos, no habría nada que objetar, que rige una razonable prioridad moral de la libertad de cada cual para hacer de su capa un sayo. Después de todo, autonomía, autogobierno, libertad son principios morales inevitablemente presentes en la justificación de casi todas las acciones e instituciones humanas. De eso no cabe duda. Donde aparece la duda es si la realización de esos valores es independiente de –o hasta previa a– una trama institucional, de un Estado instalado en un territorio político, que hace posible el ejercicio de la autonomía, el autogobierno y la libertad. La idea de una libertad preinstitucional, prepolítica, no se sabe muy bien en qué pudiera consistir. Antes al contrario, la condición de posibilidad de la libertad es la existencia de instituciones políticas, que, entre otras cosas, a través de las leyes, impiden el despotismo de los más fuertes, que los poderes arbitrarios rijan la vida de las gentes. Unas instituciones políticas inseparables de un territorio político en el que ejercer la democracia e imponer las leyes.

Las teorías examinadas, más allá de una vaga apelación a que las naciones o los individuos *estén concentradas territorialmente*, pasan con cierta ligereza por un concepto central de los Estados democráticos: el territorio político, un territorio común, donde se levanta el espacio jurídico político compartido. Como ya se anticipó, el territorio político es un proindiviso, no la suma de parcelas de propietarios. No estamos ante una sociedad anónima, donde cada uno acude con lo suyo y, llegada la hora, si quiere se marcha y se lo lleva o lo vende. No es un contrato entre partes. Al revés, la posibilidad de la sociedad anónima, y su parcelación, sólo es posible por la existencia previa del territorio político. Ese territorio es el lugar donde se materializan el autogobierno y la libertad, asuntos que poco tienen que ver con la libertad «para marcharse». Porque para marcharse de un Estado no hay, o no debería haber, problemas, siempre que se hayan cumplido las obligaciones con los conciudadanos. Nadie impidió al actor Gérard Depardieu renunciar a su ciudadanía francesa para irse a Rusia y los amish han atravesado el planeta, instalándose en mil sitios diferentes, desde que comenzaron su andadura en el centro de Europa hace casi doscientos años. Pero la secesión es otra cosa: unos se marchan con lo que no es suyo, sino de todos, y además, en esa misma decisión, limitan los derechos a sus conciudadanos, tanto de los que se quedan en el territorio del Estado

original, que dejan de ser ciudadanos en el nuevo Estado, como de los que arrastran con ellos, privados de su condición de ciudadanos en el Estado original.

El reto del territorio resulta insoslayable. Aparecía en las teorías plebiscitarias, bajo la fórmula de «propiedades legítimas» (de los individuos) que daban pie al nuevo territorio político, y en las teorías adscriptivas, bajo la cobertura de una nación cultural que se extendía en ámbito espacial y donde, al final, se impone la voluntad de -los individuos de- la nación «que quiere ser nación» (también a los otros individuos que están por allí, pero carecen de voluntad nacional). El problema no es, en realidad, de autogobierno; al revés, el autogobierno se obstruye cuando la voluntad de unos cuantos basta para romper las comunidades políticas. El autogobierno colectivo, la política, inevitablemente, se realiza en un perímetro que enmarca una unidad de justicia y de decisión, un espacio de igualdad, un Estado. Se trata de un programa -levantar sobre un territorio espacios jurídicos y políticos de realización de la libertad, la justicia y la democracia- que encontró su expresión más condensada en una Revolución Francesa que proclamará el 10 de mayo de 1793, «l'unité et l'indivisibilité de la République» y, tres meses más tarde, el 10 de agosto, organizará la *Fête de l'Unité et de l'indivisibilité* en una solemne ceremonia dirigida por el pintor de la revolución, Jacques-Louis David. Conviene no olvidar que, ya en los días de mayor fervor democrático de la revolución, el lema clásico se completará del siguiente modo: «Unité, Indivisibilité de la République, Liberté, Égalité, Fraternité». Unos principios que los revolucionarios juzgarán inseparables: todas las voces de todos han de poder escucharse en las decisiones y todos los intereses han de ser ponderados en esas decisiones. Los Estados, como unidad de decisión y unidad de justicia, levantados sobre un territorio político, no podrán romperse mientras aquellos principios se respeten, precisamente para honrar tales principios, para garantizarlos. Si un principio se deja de respetar, los otros caen a la vez. Para verlo, mejor examinar la tercera teoría.

### **La teoría de la reparación: la democracia de la república**

La teoría de la reparación (o de la causa justa) otorga prioridad a una democracia inseparable de una comunidad de ciudadanos instalada en un territorio. En continuidad con la idea clásica de secesión, reclama una potente justificación para romper el compromiso con las leyes y las decisiones del Estado primitivo: la falta de democracia, una injusticia indiscutible. Más exactamente, la secesión sólo resulta aceptable cuando a) se ha ocupado un territorio soberano, o b) se violan sistemática y persistentemente los derechos de ciudadanos en un territorio. La separación sería un mal menor para aliviar otro peor: el daño a los derechos, entre ellos el de participación. La única amenaza legítima sería: «si mis derechos no son atendidos o mi voz es acallada, me marchó (y conformo en una parte del territorio una nueva comunidad política)». Mientras tales circunstancias no concurren, no hay secesión aceptable. Si mi voz, mis razones y mis votos han sido considerados, no cabe decir «me voy (con el territorio) porque me da la gana y no debo explicación alguna». Por el contrario, cuando mi voz es escuchada, cuando mis intereses, mis opiniones y mis votos cuentan en su ponderado peso al tomar decisiones sobre la vida compartida, no resulta lícito es amenazar con «si no me gusta lo que se decide, me marchó (con una parte del territorio común)». Esa amenaza equivale a sustituir las buenas razones, la deliberación, la búsqueda de las leyes justas, por el chantaje y la fuerza, atentar

contra el único sentido inteligible del autogobierno colectivo. La amenaza de romper la unidad como «argumento» supone quebrar el vínculo entre democracia y leyes justas, sostenido en que las decisiones recogen las opiniones, los votos y los intereses de todos.

Las consideraciones anteriores describen, en lo esencial, la llamada teoría –o justificación– de la secesión como remedio o reparación (de injusticias), teoría que está en el trasfondo normativo del derecho internacional cuando se ocupa de esos asuntos<sup>23</sup>. La autodeterminación o la secesión no se descartan, pero, en principio, la carga de la prueba recae en demostrar la existencia de injusticias, de ausencia de respeto a los derechos y de ausencia de participación democrática. Mientras eso no suceda, precisamente por respeto a la democracia y los derechos, las fronteras están justificadas. Resulta innegable que esta estrategia se corresponde con argumentos bastante razonables y entronca con potentes avales en la filosofía política y, si se quiere, con intuiciones compartidas, como aquella que, líneas arriba, calificábamos como el ADN de la política: si se violan los derechos, se rompen los compromisos; no podemos sentirnos obligados por decisiones que ignoran nuestra voz o nuestros derechos.

Visto así, mientras se respeten los derechos, las fronteras de los territorios políticos existentes, *prima facie*, se consideran legítimas<sup>24</sup>. Algo que dista de ser conservador. Y es que, se mire por donde se mire, levantar una frontera supone establecer un límite al alcance de los derechos y la democracia, enmarcar un perímetro a la aplicación de principios con una inexorable vocación de universalidad derivada de su compromiso con la igualdad. Los del otro lado, por el simple hecho de nacer o estar al otro lado, una pura circunstancia azarosa, no elegida, comporta importantes consecuencias en el acceso a derechos y recursos, además de la exclusión de nuestro círculo político o normativo: no tenemos obligación de redistribuir, de atender a su voz o sus derechos en condiciones de plena igualdad, como conciudadanos. Repartimos y decidimos con los nuestros; a los otros, si acaso, y quien quiera, caridad.

A la vista de esas circunstancias, para cualquier teoría que se tome en serio la democracia o el elemental principio según el cual no están justificadas las desigualdades que no deriven de elecciones responsables de las personas, ese principio que permite condenar las discriminaciones por sexo o raza, las fronteras constituyen un problema: suponen cercenar el ámbito de aplicación de principios de alcance general. En ese sentido, en virtud de esas mismas consideraciones, el ideal regulador, el principio de actuación, sería el opuesto de aquellas teorías para las que la secesión estaba, por defecto, justificada. Al revés, *ceteris paribus*, estaría justificada toda eliminación de fronteras en aras de ampliar la comunidad de ciudadanos libres e iguales, la extensión del ámbito de aplicación de la democracia y de la justicia, la ampliación institucionalizada de nuestro círculo moral.



Vale la pena subrayar que, en la medida en que se ancla en una potente idea de justicia, hasta el punto de mirar con desconfianza a unas fronteras que trazan límites a la aplicación de principios normativos de alcance general y que juzga aceptables tan solo como males menores, la teoría de la reparación no se ve afectada por las apelaciones a «voluntades democráticas», al menos mientras no dispongan de avales normativos potentes, como la privación de derechos de las minorías. Si no tomamos en serio que no hay un derecho incondicional a levantar fronteras, resulta moralmente irrelevante que muchos quieran la secesión (teorías plebiscitarias) o que existan comunidades culturales con voluntad de autogobierno (teorías adscriptivas). Estas circunstancias, si acaso, importarán sólo si se acompañan de razones independientes, que apelan a principios de justicia, porque, por ejemplo, se discrimine a los miembros del colectivo cultural o se los excluya de derechos democráticos. Lo importante es la injusticia.

Es más, sin injusticias, y dado que la prioridad moral apunta en contra de una secesión que traza perímetros de exclusión entre ciudadanos y limita el alcance de la justicia, la apelación al número o la identidad, sin otros respaldos normativos, debería mirarse con desconfianza: estaría en el origen de la defensa de privilegios o de limitaciones de derechos. Una apreciación que no se ve desmentida por las conocidas invocaciones a unos supuestos «derechos históricos» o singularidades culturales para justificar tratos fiscales especiales. La secesión, sin injusticia, supondría una violación de elementales compromisos con la igualdad de los ciudadanos, entre ellos el primero: unos decidirían los derechos políticos de otros. La justificación de la unidad, como una garantía de institucionalización de la democracia en su vínculo con la justicia, se sostiene en el mismo principio que justifica, excepcionalmente, la secesión cuando se produce una injusticia o una limitación de derechos. En los dos casos estaría privándose de derechos a unos por decisión de otros.

Desde esta perspectiva, no habría diferencia relevante entre la secesión y el racismo o el sexismo. En todos esos casos, un conjunto de ciudadanos se arrogarían la potestad de limitar derechos de sus conciudadanos: a votar, para empezar, en virtud de ciertas características biológicas o culturales. Un programa difícil de digerir para aquellos que entienden que la democracia no es sólo un procedimiento de selección sino, sobre todo, un compromiso con valores y virtudes cívicas. Así las cosas, no es de extrañar que las llamadas «democracias militantes», que juzgan innegociables algunos valores fundamentales, tengan pocas contemplaciones con los proyectos secesionistas. Es el caso paradigmático de Alemania, cuya Ley Fundamental recoge en diversos artículos (9, 18, 21) la prohibición de «las asociaciones que se dirigen contra el orden constitucional», desprovee de derechos a quienes combaten «el orden constitucional liberal y democrático» y declara inconstitucionales a «los partidos que, según sus fines o según el comportamiento de sus adeptos, tiendan a trastornar o a poner en peligro la existencia de la República Federal de Alemania». La digestión resultaría más llevadera para una democracia liberal-procedimental, comprometida con la neutralidad moral de las instituciones y en la que cualquier idea, incluidas las más desatinadas, tiene cabida. Si acaso, se trataría de desmontar tales ideas, una labor propia del negociado de disputas ideológicas y políticas.

Algunos críticos de la teoría de la reparación han aducido que el hecho de que ésta no considere argumento moralmente atendible la simple existencia de preferencias secesionistas puede acabar por alentar la radicalización de los secesionistas. El comportamiento violento, al propiciar respuestas injustas y hasta opresivas por parte del Estado original, sería un modo de asegurarse la legitimidad que la propia teoría de la reparación reclama para la secesión<sup>25</sup>. Se trata de una objeción de discutible validez política<sup>26</sup>, pero, en todo caso, inservible como argumento moral a favor de unas causas secesionistas que, por lo demás, no se entiende qué interés tendrían en buscar una legitimidad que no reclaman. En realidad, lo que se produciría es que, a la mala causa, se le añaden los malos procedimientos, esto es, una mayor deslegitimación del secesionismo. Si la preferencia inicial se juzga indeseable, contraria al principio de igualdad, y además se defiende de mala manera, la respuesta será cosa de los tribunales y la policía. Se hizo con ETA o con el Ku Klux Klan. En todo caso, lo que no aparece por ningún lado es la justificación normativa: no estaba al principio y lo estará aún menos, más tarde, con la violencia. En el fondo, estaríamos ante la expresión más descarnada del chantaje que la teoría de la reparación denunciaba como una patología antidemocrática del secesionismo: si no me das lo que quiero, que es irme, te mato. Si acaso, el argumento valdría para nacionalistas hegelianos, convencidos de que la historia avanza por su peor lado cuando se encamina hacia la secesión. Para las mentes sensatas, no infectadas de teodicea alguna, lo único seguro es que una vez que se desencadena la violencia de todos, la legitimidad pierde todo vínculo con la victoria.

\* \* \*

A la vista de lo expuesto hasta aquí, nadie que se tome en serio una democracia que sea algo más que una simple agregación acrítica de preferencias puede defender un proyecto secesionista que exige romper una unidad de decisión y de justicia. Antes al contrario, la secesión sólo estará



justificada, precisamente en nombre de esos principios, cuando ni hay justicia ni hay democracia. En ese sentido, la teoría de la reparación parece la fundamentación más acorde con los principios democráticos: la única secesión justificada es aquella que apela a los mismos principios que sostienen a la democracia. Mientras exista democracia, no hay lugar para la secesión justificada: antes al contrario, apostar por la secesión es mirar la condición de posibilidad de la democracia.

En esas circunstancias, los problemas de justificar las fronteras no son sino una variante de una paradoja, de una inconsistencia pragmática, que afecta al núcleo mismo de los Estados democráticos y, más en general, de las aspiraciones revolucionarias heredadas de la Ilustración: la universalidad de los principios inspiradores, de los ideales igualitarios y de justicia, se ve traicionada por las instituciones llamadas a realizarlos, unos Estados que se levantan sobre fronteras inevitablemente arbitrarias, que no responden, ni pueden responder, a justificación normativa y que, sin embargo, condicionan el futuro de las personas, sus derechos, sus recursos y oportunidades. El ideal ciudadano, que inspiró revoluciones contra los privilegios señoriales y, en general, contra cualquier desigualdad de origen (color de la piel, sexo, etc.) desvinculada de la responsabilidad, se ha intentado realizar mediante herramienta con un radio de acción limitado que comienza por negar el acceso a derechos y recursos a aquellos que han tenido el mal azar de venir al mundo en el lado malo de la frontera.

Es una paradoja constitutiva, sin solución teórica, pero que sí sugiere líneas prácticas de actuación: es bueno minimizar las fronteras, en aras de ampliar los ámbitos de justicia y democracia, y malo lo contrario, levantar fronteras, sobre todo donde no han existido y a fin de romper Estados democráticos. Si no hay razones de principio para rechazar a los extranjeros como conciudadanos, menos puede haberlos para convertir a los conciudadanos en extranjeros. Por supuesto, hay otras consideraciones, además de la igualdad y hasta de la justicia: hay consideraciones prudenciales. Pero, en todo caso, esas consideraciones, difícilmente encuentran avales normativos en los principios que han inspirado las revoluciones democráticas. La resignación no es un argumento moral.

**Félix Ovejero** es profesor de Ética y Economía en la Universidad de Barcelona. Sus últimos libros son *Proceso abierto. El socialismo después del socialismo* (Barcelona, Tusquets, 2005), *Contra Cromagnon. Nacionalismo, ciudadanía, democracia* (Mataró, Montesinos, 2006), *Incluso un pueblo de demonios. Democracia, liberalismo, republicanismo* (Buenos Aires/Madrid, Katz, 2008), *La trama estéril. Izquierda y nacionalismo* (Mataró, Montesinos, 2011), *¿Idiotas o ciudadanos? El 15-M y la teoría de la democracia* (Barcelona, Montesinos, 2013) y *El compromiso del creador. Ética de la estética* (Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2014).

---

<sup>1</sup>. «[T]he phrase [self-determination] is simply loaded with dynamite. It will raise hopes which can never be realized».

<sup>2</sup>. Agustí Colomines, exdirector de la Fundació Catdem, lo afirmó explícitamente: «Esto del derecho a decidir es una chorrada que nos inventamos para no decir lo que es: derecho a la autodeterminación, y punto pelota».

- <sup>3</sup>. Francisco de Vitoria justificó el robo en situaciones de hambruna o no pagar tributos injustos. Juan de Mariana, la insubordinación y el tiranicidio. El padre Mariana, en *Del Rey y de la Institución real* (1599) y Francisco Suárez, en su *Discurso de leyes* (1612), defendían la desobediencia y el derrocamiento de las autoridades que no cumplían sus obligaciones o se excedían en el uso de sus funciones.
- <sup>4</sup>. John Locke, *Segundo Tratado sobre el gobierno civil* (1690), trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 1994, pp. 41-43. Precisamente la ruptura del pacto complica los intentos de constitucionalizar ese derecho, situar dentro de las leyes lo que equivale a romperlas. Véase Félix Ovejero, «¿Derecho de resistencia o revolución?», en Roberto Gargarella (coord.), *El derecho a resistir el derecho*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.
- <sup>5</sup>. Aunque hay otras presentaciones de las teorías, aquí utilizaremos la más consolidada: plebiscitarias, adscriptivas y de reparación. Por ejemplo, es la utilizada en una de las más recientes revisiones del asunto por parte del autor que, a mi parecer, mejor se ha ocupado del asunto, Allen Buchanan, en su entrada «Secession» en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- <sup>6</sup>. *Liberalismo. La tradición clásica*, trad. de Juan Marcos de la Fuente, Madrid, Unión Editorial, 2011, p.129.
- <sup>7</sup>. Harry Beran, «A Democratic Theory of Political Self-Determination for a New World Order», en Percy B. Lehning, *Theories of Secession*, Nueva York, Routledge, 1998.
- <sup>8</sup>. Aleksandar Pavkovic, «Secession, Majority Rule, and Equal Rights: A Few Questions», *Macquarie Law Journal*, vol. 3 (2003), p. 76.
- <sup>9</sup>. *Ibidem*, p. 137.
- <sup>10</sup>. «Dos conceptos de libertad» (1958), incluido en Isaiah Berlin, *Sobre la libertad*, trad. de Ángel Rivero, Madrid, Alianza, 2004, p. 208.
- <sup>11</sup>. La formulación más rotunda –y ya clásica– de este problema es el «teorema de la imposibilidad del liberal paretiano», que demuestra que no hay modo de obtener una (función de) elección democrática que cumpla la *condición liberal de libertad negativa*, según la cual cada individuo es *socialmente decisivo* en lo que le atañe, esto es, no debe ser interferido por los demás acerca de cómo quiere vivir. Con un ejemplo: si dos situaciones son idénticas, salvo que en una llevo corbata y en otra no, la regla liberal debe señalar la que yo prefiera. El teorema demuestra que, en condiciones de soberanía individual, sin restricciones a las preferencias de los individuos, la condición liberal (la libertad negativa) es inconsistente con la «voluntad general» o, más exactamente, con el requisito paretiano que exige que si todo el mundo prefiere x a y, la (función de) elección social debe anteponer x a y. Véase Amartya Sen, «The Impossibility of a Paretian Liberal».
- <sup>12</sup>. Berlin, *op. cit.*, p. 216.
- <sup>13</sup>. En ese sentido, es obligado reconocer la coherencia antidemocrática, libertaria y secesionista de la escuela austríaca, de los Friedrich Hayek y Ludwig von Mises.
- <sup>14</sup>. Margaret Moore, «On National Self-Determination», *Political Studies*, vol. 45, núm. 5 (1997), pp. 900-913; Yael Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- <sup>15</sup>. George Edward Moore, *Principia Ethica* (1903), Thomas Baldwin (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 66. No está de más recordar que bastantes años más tarde otros autores (Mary Warnock, Alan Ryan) sostendrán que Moore malinterpretó a Mill.

16. Avishai Margalit y Joseph Raz, «National self-determination». Los autores añaden unos requisitos «democráticos»: que sea por mayoría cualificada; que no genere una nueva minoría en el territorio separado; que el ejercicio del derecho sea ejercicio como protección frente al abuso; que respete los derechos de los habitantes y no dañe a terceros. Hay un aspecto llamativo en esas exigencias. La minoría (cuya generación se rechaza en el territorio separado) está implícitamente asumida en el sistema de toma de decisión (por mayoría cualificada). El único modo en que esta propuesta podría funcionar es con poblaciones/naciones homogéneas culturalmente que deciden por unanimidad. Podría funcionar es un decir: como «funcionó» en 1991 la Krajina serbia dentro de una Croacia que, a su vez, se separaba de Yugoslavia. «Funcionar» como funcionaron los Balcanes.

17. La complicación es mayor en el caso de ese otro supuesto nacionalista, según el cual los nacionales «creemos que tenemos una identidad compartida»: una creencia sobre las creencias de los demás. En este caso ni siquiera está claro que compartamos la creencia, al menos mientras no dotemos de algún contenido a la «identidad» que creemos compartir.

18. La única excepción, si acaso, serían aquellas creencias a las cuales se tiene un acceso epistémico privilegiado, del tipo «me duele la cabeza» o «estoy enamorado». En el caso de las creencias colectivas, como la creencia «este trozo de papel vale cinco euros», al final ha de haber «algo ahí fuera» sobre lo que colgar la creencia. Por eso los nacionalistas, si son serios, necesitan apelar a algo más que voluntades y creencias: necesitan afirmar que sus naciones son verdaderas naciones, con identidad propia. De otro modo tendrían que admitir que sus proyectos políticos se sostienen en ficciones, recreaciones.

19. Enric Prat de la Riba, *La nacionalitat catalana*.

20. Aparece por aquí un desplazamiento muy común en los estudiosos del nacionalismo, que conduce a adoptar el punto de vista –el uso de nación– del propio grupo o, más exactamente, de quienes se denominan a sí mismos nacionalistas: hay un conjunto de individuos (nacionalistas) que dicen/quieren que otro conjunto de individuos (más numeroso) es/sea una nación; por tanto, este otro conjunto constituye una nación. Es una de las tesis centrales de magnífico trabajo de Luis Rodríguez Abascal, *Las fronteras del nacionalismo*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

21. Ni mostrar «voluntad de autogobierno». Se ven aquí los tres planos superpuestos de la nación: a) conjunto de individuos dotados de identidad; b) conjunto de individuos dotados de identidad con conciencia de ello; c) conjunto de individuos dotados de identidad con conciencia de ello y con voluntad de autogobierno (sostenida, según ellos, en b)).

22. Los nacionalistas repiten que no hay naciones de ciudadanos porque todo Estado acaba alentando una identidad nacional y, por ende, no habría modo de escapar al nacionalismo identitario. La conjetura ha alcanzado algún grado de vertebración con la teoría del nacionalismo banal, de Michael Billig (*Nacionalismo banal*, trad. de Ricardo García Pérez, Madrid, Capitán Swing, 2014). Lo inexplicable es que el nacionalismo quiera apropiarse de una teoría que, más allá de la trivialidad de constatar que cualquier comunidad recala en convenciones, en equilibrios de Nash, invierte el orden de justificación normativa del nacionalismo, según el cual la nación reclama el Estado. En el fondo, Billig está diciéndonos que el Estado se inventa la nación y, en ese sentido, no andaría tan lejos de uno de los mayores estudiosos y críticos del nacionalismo, Ernest Gellner.

23. Allen Buchanan y David Golove, «Philosophy of International Law», en Jules L. Coleman, Kenneth Einar Himma y Scott J. Shapiro (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University Press, 2005. Allen Buchanan es el clásico de la teoría en *Secesión*, Barcelona, Ariel, 2013. De un modo más tibio, Michel Seymour, «Secession as a Remedial Right», *Inquiry*, vol. 50, núm. 4 (2007), pp.395-423; A. Patten, «Democratic Secession from a Multinational State».

24. Sería mejor decir «alegítimas», no necesitadas de justificación. Las fronteras son resultado de circunstancias geográficas, matrimonios reales, conquistas y violencias; pero, una vez consolidadas en situaciones de democracia y

respecto a los derechos, y habida cuenta de que tampoco hay unas condiciones de democracia para trazarlas, porque no cabe votarlas, se tomarían como un dato, como el fin de una secuencia histórica. En todo caso, lo que no cabe es confundir esta apelación al ruido y la furia con una justificación o una fundamentación. De ahí lo de «alegítimas». Por lo demás, la estrategia naturalizadora ayuda mucho frente a la obsesión propia de la filosofía trascendental por «fundamentar» lo que simplemente «es». Del mismo modo que nadie intenta fundamentar la visión –si acaso, explicarla–, nadie debería intentar fundamentar la inducción. Ni, por cierto, el conocimiento científico: no se sabe muy bien en qué pudiera consistir una fundamentación sobre una base indudable, ajena, externa a la ciencia.

<sup>25</sup>. Josep Costa, «On Theories of Secession: Minorities, Majorities and the Multinational State», *CRISPP*, vol. 6, núm. 2 (2003), pp. 63-90.

<sup>26</sup>. Y filiación inquietante, pues no estamos tan lejos de aquel «cuanto peor, mejor» de Carl Schmitt releído por Toni Negri que nutrió a las Brigadas Rojas: si el Estado de Derecho, ante la violencia, se desenmascara y muestra su real condición represiva, adelante con el terror.