

Reflexión y crítica

Los nacionales, los rojos y los separatistas

Nationals, Reds and Separatists

Mercè Rius

Resumen

Se sostiene en este artículo que el nacionalismo es principalmente ideología estatal. A lo largo de la historia, el concepto de nación estuvo vinculado al de soberanía popular. Hoy ambos han perdido su vigencia teórica, aunque todavía sirven a la lucha política. En cuanto al propio modelo del Estado, entre los filósofos son más sus críticos que sus defensores. Al abordar desde esa perspectiva las actuales reivindicaciones de independencia de algunas de las llamadas naciones sin Estado, y frente a ciertas propuestas liberaldemócratas, se concluye que el derecho a decidir debe anteponerse al derecho de autodeterminación.

Abstract

This paper argues that nationalism appertains specially to the ideology of the State. All throughout history the concept of nation relied on that of popular sovereignty. Now both concepts have lost their theoretical validity, even though they are still used in the political struggle. Regarding the model of the State, it has more critics than advocates. From this point of view, when thinking about the current independence claims from the so-called stateless nations and in opposition to certain liberals proposals, the conclusion is reached that the right to decide should be preferred to the right to self-determination.

Palabras clave: Derecho a decidir, identidad nacional, identificación, justicia residual, libertad impolítica.

Key words: Identifying, Impolitical Freedom, National Identity, Residual Justice, Right to Decide.

¿Por qué lo llaman Nación cuando quieren decir Estado? No me parece que las eventuales respuestas a esa pregunta puedan contribuir en nada al quehacer de los políticos, como no cortó las alas a Aquiles la aporía zenoniana que demostraba por el absurdo, en vez de la imposibilidad del movimiento, la de la propia razón al querer

explicarlo¹. Asimismo, el poder va a lo suyo, se acredita ejerciéndose –igual que, el movimiento, andando (según se cuenta, por lo demás, de Zenón)–; y ello con total indiferencia hacia los argumentos que pretendan respaldarlo o refrenarlo. Hasta diríase que a menudo la estupidéz lo favorece. No solo porque esta le opone menos resistencia, sino porque a ella misma la cortedad de miras la vuelve –políticamente– poderosa. Sobre todo cuando se trata de mantener el orden establecido.

En cuanto al provecho que la filosofía pueda obtener de semejante reflexión, aun sin descartarlo enteramente, vaya por delante la advertencia de que el polisémico término *nación* resulta, a estas alturas, obsoleto. De ahí que la persistente crítica al «nacionalismo» se exponga a quedarse en mero ejercicio escolar, del que el filósofo algo avezado –o al menos quien esto escribe– suele salir con una profunda insatisfacción. Mucho ha llovido, incluso lluvia radioactiva, desde que Fichte redactara sus espléndidos *Discursos a la nación alemana*: «Mantengámonos en guardia frente a esa sorpresa que consiste en darse cuenta de que el servir puede ser dulce [...]»². Tal exhortación pertenece al duodécimo, titulado «Sobre los medios de mantenernos firmes hasta la consecución de nuestro objetivo fundamental». Evidentemente, la idea es que el llamamiento a la nación sirva a dicho objetivo, el de dotar de estructuras de Estado a una Alemania cuya unidad –aún no política, de siempre cultural– se da precisamente en el sujeto al que se está interpellando. Luego, una vez constituido el Estado, la reivindicación nacionalista perdería su sentido, excepto si «nación» pasara, de ser el nombre del poder constituyente, a valer como instrumento ideológico del poder constituido. Lo tacho de *ideológico*, en sentido marxista, por tratarse de una representación invertida de los hechos. Si primero se argumentaba –y no solo en el caso de Alemania– que no debía haber nación sin Estado, se concluyó después que no debía haber Estado sin nación. Si primero la nación pudo antojarse una realidad transitoria, abocada a su feliz metamorfosis en entidad estatal, después se la estimó una realidad que trascendía los límites históricos, fechados, de la constitución del Estado como tal. ¿A qué extrañarse, pues, de que Hegel pensara la Historia según el misterio de la Santísima Trinidad?

¹ Cf. RIUS, Mercè: *D'Ors, filósofo*. Publicacions Universitat de València, Valencia, 2014, pp. 223-286.

² FICHTE, Johann Gottlieb: *Discursos a la nación alemana*. Tecnos, Madrid, 1988, p. 208.

Del contubernio entre lo nacional y lo estatal se percató enseguida Nietzsche, quien no se abstuvo de manifestar públicamente su temprano disgusto por la instauración del II Reich. Años más tarde, puso en boca de Zaratustra una memorable invectiva al respecto:

«En algún lugar existen todavía pueblos y rebaños, pero no entre nosotros, hermanos míos: aquí hay Estados.

¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abrid los oídos, pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos.

Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente; y esta es la mentira que se desliza de su boca: “Yo, el Estado, soy el pueblo”³.

No se menciona ahí a la nación sino al pueblo (*Volk*), con el propósito de desligarlo de la institución estatal, toda vez que Hegel había edificado la razón de Estado sobre el espíritu del pueblo (*Volksgeist*), alimentando así al moderno *nacionalismo de Estado*; es decir, la legitimación de las formas jurídicas por algo anterior pensable como vida comunitaria: «el yo que es un nosotros y el nosotros que es un yo». No obstante, el comunismo de Marx («-ismo» de *lo común*) atacó al nacionalismo y la razón de Estado como elementos de la ideología burguesa. En cambio, el desprecio hacia ambos de Nietzsche, enemigo acérrimo del socialismo, obedecía a su anhelo de la «gran política», que llevaba, para él, un nombre propio: Europa; sin duda, imaginaba una unión europea bien distinta de la actual Europa de los Estados. En suma, aunque el rotundo fracaso político del marxismo a fines del siglo pasado hubiera podido devolver a los filósofos un interés positivo hacia el modelo estatal, no cabía ya ignorar la sostenida aversión al mismo procedente de los flancos teóricos más dispares.

Desde luego, no hacía falta profesar el marxismo (o el anarquismo) para prever la decadencia del Estado en el siglo XX. A decir verdad, el movimiento revolucionario confiaba –además de en la Historia (cuyo final sentenció Kojève)⁴– en la toma inicial del aparato de Estado como traspaso de poder, que iría a parar en manos del proletariado. Y esto significaba atenerse al concepto clásico de soberanía estatal⁵. Por el contrario, un ultraestatalista como Schmitt inculcó el poder soberano al *estado de excepción* para capitalizar en

³ NIETZSCHE, Friedrich: *Así habló Zaratustra*. Alianza, Madrid, 1978, p. 82.

⁴ Cf. KOJÈVE, Alexandre: *Introducción a la lectura de Hegel*. Trotta, Madrid, 2013. Serie de conferencias impartidas entre 1933 y 1939.

⁵ Esta dependencia respecto al Estado, en cuanto base a *negar* (insoslayable «hecho», al cabo) por los movimientos revolucionarios, asoma aún hoy en algunos

beneficio del Estado –o sea, del orden establecido– la «anomia» generalizada que constataba a su alrededor y que, a su juicio, erosionaba ya entonces dicha soberanía⁶. Así pretendía conferir valor jurídico a la suspensión de la legalidad constitucional por el gobierno de turno (en su momento, el hitleriano). Desde un talante político diametralmente opuesto, Benjamin afirmó que la dura experiencia del estado de excepción, convertido en regla bajo el nazismo, podía preparar el salto dialéctico hacia una nueva forma de excepcionalidad –revolucionaria– ya del todo ajena a la falsa legitimación jurídica del Estado⁷.

Más adelante, Foucault llamó la atención sobre la correlativa falsedad de ese poder omniabarcador al que aspiraron desde el principio los teóricos del Estado moderno, con Hobbes en vanguardia. Dado que tal aspiración no pudo sino condicionar las estrategias teóricas, en cuanto se negase la soberanía quedaría en entredicho la eficacia de la ley, cuya universalidad se tenía por fundamento de la igualdad en el Estado de derecho (Kant). Pues bien, contradiciendo al principio hobbesiano de la naturaleza monolítica del poder, Foucault señala la dispersión del mismo (la «microfísica» del poder), de modo tal que los actos de gobierno (*gouvernementalité*) no se siguen de un poder soberano ni responden al imperio de la ley⁸. En nuestras sociedades avanzadas, el garante del orden es, en vivo y en directo, la policía. La soberanía estatal –remacha actualmente Agamben– se asemeja al Dios cristiano que, respetuoso con la libertad de sus criaturas, las deja a merced de los lacayos-ejecutores, eso sí, haciendo de espantajo que estos blanden a su gusto⁹. En fin, aun no siendo foucaultiana de estricta observancia, una se ve impelida a recordarlo ante la perspectiva de que entre en vigor en España una ley que per-

filósofos desencantados del marxismo que abogan por un cierto concepto de *desobediencia civil*, como Étienne Balibar.

⁶ Cf. SCHMITT, Carl: *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Alianza, Madrid, 1999.

⁷ Cf. BENJAMIN, Walter: *Sobre el concepto de historia*, en *Obras* libro I, v. 2. Abada, Madrid, 2008, p. 309. Es la octava Tesis.

⁸ Como es sabido, la reflexión foucaultiana sobre el poder comprende una genealogía de la subjetividad. Para el tema de la *gouvernementalité*, cf. FOUCAULT, Michel: *Seguridad, territorio, población*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

⁹ Cf. AGAMBEN, Giorgio: *El reino y la gloria. Por una genealogía teológica de la economía y del gobierno (Homo sacer, II, 2)*. Pre-Textos, Valencia, 2008.

mitiría la práctica de escuchas telefónicas por decisión inicial de la policía, ratificada solo posteriormente por los jueces¹⁰.

Claro está, sin embargo, que no todos los filósofos de lo político han sido o son ciudadanos de los Estados que desencadenaron las grandes conflagraciones bélicas de la primera mitad del siglo XX. Por fortuna, el jacobinismo centralizador de las potencias europeas continentales no arraigó –pese a Hobbes– en la cultura política anglosajona. Sus pensadores, y muy especialmente los norteamericanos, llevan a cabo aún hoy –el marxismo pasó por allí con más pena que gloria– una defensa teórica del Estado, pero que no se apoya en la ideología de la nación, sino en una variante liberal de la democracia. Como es sabido, los liberaldemócratas tienden a ver con buenos ojos la gestión (*governance*) del poder que actualmente circula sin ley, enredado en las redes de las nuevas tecnologías de la comunicación¹¹. En estas depositan también su esperanza los activistas «antisistema». Solo que, para ellos, la *governance* (como para Benjamin el estado de excepción) puede dar, gracias a las redes sociales, un vuelco dialéctico que, anulando completamente la soberanía política del Estado, allane el camino a la verdadera democracia. Por supuesto, el liberalismo norteamericano (que algunos teóricos de la vieja Europa abrazaron tras la caída del Muro, con un entusiasmo en aparente descenso ahora mismo) prefiere una democracia custodiada por la institución estatal, si bien remite la soberanía política a la inalienable libertad de los ciudadanos, que el Estado no puede vulnerar, en consecuencia, sin atentar contra sí mismo. De ahí que una de sus principales competencias sea la de garantizar los derechos individuales.

Lo anterior no quita que –por pura lógica, si atendemos a Foucault–, en las últimas semanas cuando esto escribo, la policía estadounidense haya disparado con resultado de muerte a más de un ciudadano desarmado; aunque no a causa del nacionalismo, sino del racismo¹². En lo concerniente a política exterior, apenas ofrecen tampoco sus dirigentes razones estatistas, sino de orden democrático.

¹⁰ Al saltar la noticia, en alguna tertulia mediática se comentó que una ley de esta especie representaba una suspensión de las garantías constitucionales. El fin no justifica los medios. Por lo demás, ese fin loable que es el de atajar la corrupción va adquiriendo ya el aspecto de un ritual de entretenimiento de la ciudadanía, a la que se le ofrece la posibilidad de reconocer a grandes culpables entre los famosos, mientras que no hay forma humana de aislar la corrupción del sistema financiero (en tanto que este se mantenga, por supuesto).

¹¹ Auspiciadoras de a indetectable corrupción financiera.

¹² No son lo mismo, aunque puedan y suelen coincidir.

Estados Unidos se ha erigido en guardián mundial de la democracia. Luego sus iniciativas al respecto se desmarcan de la guerra de agresión. A decir verdad, si la legitimidad política de los conflictos bélicos entre Estados (de haberla, como alegaba Schmitt) reside en la mutua declaración de hostilidades, EEUU ni siquiera entabla guerras propiamente dichas. Con la democracia por bandera, no se sabe aún qué título merecen sus incursiones, y alargadas permanencias, en distintas zonas del planeta.

Quizá fue ese sesgo democrático lo que confundió a algunos lectores de Rawls, el autor más aplaudido, criticado y estudiado en las últimas décadas, por lo menos antes de la irrupción en la escena política real de los movimientos de «indignados». Al parecer, dichos lectores nunca consideraron que la *Teoría de la Justicia* debiera entenderse en clave estatal hasta que el autor publicó *El derecho de gentes*. Este libro tardío y desvaído fue, pues, una revelación perogrullesca, dado que a nadie puede escapar que las modernas filosofías del contrato social, en cuya tradición se inscribe Rawls, tuvieron por exclusivo objeto al Estado, para fundamentarlo (Hobbes), reformarlo (Locke) o crear uno nuevo (Rousseau)¹³. Y el estatismo del cosmopolita Kant –máximo referente del neocontractualismo rawlsiano– no les quedó a la zaga. Además, en la *Teoría de la Justicia*, el autor ya aclaraba brevemente, sin superfluas dilaciones, que su modelo de orden jurídico estaba pensado desde Estados Unidos, para un tipo de sociedad como la norteamericana. Uso el sustantivo «tipo» en alusión a la racionalidad práctica aristotélica, frente a la *Idea* de Estado, que Hegel aseveraba universal, pero que todo el mundo supo enseguida que reflejaba al prusiano. Así pues, al explicitar la propia posición teórica en su obra capital, Rawls dio ejemplo de una actitud que brilla por su ausencia entre los politólogos contemporáneos. Si algún beneficio cupiera sacar hoy en día de la reflexión filosófica sobre el nacionalismo sería precisamente este: la exigible toma de conciencia de los propios puntos ciegos. Sin duda, fue la ceguera para los propios prejuicios lo que –en dicha ocasión como en tantas otras– abonó el terreno de las sorpresas inquietantes. De no ser así, la adhesión de algunos, o de muchos, a la *Teoría de la Justicia* hubiera resultado cabal, no mero seguidismo; pues hubieran logrado retener la con-

¹³ Sabido es que Rousseau no lo entendía así (excepto para Córcega), pero también que sus ideas inspiraron a los fundadores de los Estados Unidos de América.

textualización expresada por el propio autor o, en su defecto, puede que incluso hubieran sabido leerla entre líneas.

Mientras que Rawls no se propuso fundamentar el Estado en general, sino legitimar –«moralización» jurídica inclusive– el orden sociopolítico de Norteamérica (o similares), los hegelianos europeos proceden justo al revés. Se trata de una situación curiosa, ya que entre ellos se cuentan los detractores del Estado; pese a lo cual les llamo hegelianos al observar que, quizá ambicionando una victoria pírrica sobre Hegel, se disponen a presentarle batalla en su propio campo. Y entonces, por un lado, desean que se borre de la faz de la Tierra el modelo estatal –su Idea misma, en terminología hegeliana–¹⁴; por otro, sin embargo, les escandalizan las tentativas de secesión en Europa. Como si la Idea se viera reforzada por el hecho de que «participe» de ella un mayor número de entes empíricos. Mientras que Rawls se ocupaba de Estados Unidos sin cuestionar la existencia del Estado como tal, los antiestatalistas no cesan de vituperarla; para mayor seguridad, aun sin quererlo, de los Estados existentes, de los ya –bien que mal, en general por las armas– constituidos¹⁵.

A lo mejor, el despiste frente a la rawlsiana teoría de la justicia obedeció a lo que d'Ors gustaba de reiterar: *C'est le ton qui fait la chanson*. Habitados los pensadores europeos a escuchar ecos nacionalistas en todo discurso, oral o escrito, acerca del Estado, el tono marcadamente liberal les hizo pasar por alto incluso el pasaje dedicado a Humboldt, quizá como algo fuera de lugar, un exotismo¹⁶. Desde luego, Rawls no ajustaba ahí cuentas con el nacionalismo. En todo el libro, sus esfuerzos se dirigían a paliar el individualismo insolidario, y si con alguna doctrina más o menos metafísica se batía, era con el darwinismo sociológico que, este sí, campaba por sus respetos en la sociedad norteamericana, a juzgar por las palabras del autor. ¿Quiere decirse, pues, que en EEUU se desconoce el nacionalismo? La respuesta no puede ser negativa para ninguno de los Estados que

¹⁴ De ascendencia platónica, la Idea hegeliana es Real.

¹⁵ «El Estado se enmascara tan bien con el nacionalismo que sus ciudadanos olvidan finalmente la cara que pone [...] El Estado –el “propio”– es para todos como la piel, que solo se nota cuando agentes exógenos la irritan. No se lo quitan ni siquiera los raros teóricos antiestatalistas, que solo saben pensar en el día después del Estado como una especie de Juicio Final, redentor pero insondable» (RIUS, Mercè: *Diguem-ne el nom sense por: independència*. Llibres de l'Índex, Barcelona, 2013, p. 38).

¹⁶ RAWLS, J.: *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, p. 578. Me refiero a Wilhelm von Humboldt.

hay en el mundo; aunque el término se use especialmente para los europeos en recuerdo de las guerras que han azotado y siguen azotando aún su territorio (como la genocida de los Balcanes a fines del pasado siglo); y aunque se elija para los de otras latitudes el término aún peor de «fundamentalismo», por ejemplo.

El nacionalismo es la ideología con que el Estado extiende sus tentáculos hasta los espacios de la vida en sociedad aparentemente más ajenos a un «ente de razón», según definió Rousseau a la institución estatal. Así se creyó durante cierto tiempo que la rivalidad deportiva podía sublimar en un terreno de juego las tendencias que, demasiadas veces, empujan al animal humano al campo de batalla –o al lanzamiento de *drones*–. Y para conmemorar la unidad «internacional» en la superación física (*mens sana in corpore sano*) se recuperó la venerable tradición de los Juegos Olímpicos, en que los participantes no solo desfilan bajo la bandera de *su* Estado –enarbolada, en ocasiones privilegiadas, por algún futuro monarca–, sino que las hostilidades políticas se expresan en boicoteos cuando no en amenazas de atentados terroristas¹⁷. Pues bien, los atletas estadounidenses son de los que más a menudo acompañan con sus lagrimitas en el podio los sones del himno «nacional»; o viceversa, el himno a las lagrimitas, pero el efecto no falla. Casi todo el mundo lo interpreta como «orgullo nacional» de buena ley.

No obstante, al nacionalismo en su sentido primigenio (de *natio*: nacimiento) lo habían dejado muy atrás aquellos colonos que formalizaron el pacto social del nuevo Estado. Y si ellos procedían mayormente de las naciones británicas, encima la población que deportaron del continente negro, así como las sucesivas oleadas de inmigrantes de todas partes del globo, ratificaron la imposibilidad de apelar a unos ancestros comunes. Es ya un tópico que, para los estadounidenses, la Historia comenzó –¿o más bien acabó?– con su lucha por la independencia y la legitimación jurídica de la misma¹⁸. Difícilmente podría compararse la reverente memoria de los artífices de la Constitución norteamericana con lo que figuren en España los míticos don Pelayo o el Cid Campeador. A la postre, en la cultura europea, el concepto mismo de nación posee un significado histórico. De ahí que, en los últimos meses, a algún que otro político se le haya

¹⁷ Otro tal ocurre, en el fútbol, con las preceptivas selecciones *nacionales*, que los incautos pueden tomar por un freno –moral, cómo no– al sucio lucro de los clubes y los fichajes millonarios.

¹⁸ Solo después del exterminio de los aborígenes, las apolíticas tribus indias (naturaleza sin historia), y el confinamiento de sus supervivientes.

ocurrido manifestar que la españolidad remonta a los celtíberos, si no más atrás aún. En cambio, la gran Nación americana como federación de Estados no se constituyó amparándose en el pasado, sino mirando hacia el futuro. Carentes de una *identidad* «propia y común», formaron el nuevo Estado aquellas gentes que se *identificaron*, ante todo, con un proyecto, y más tarde, con su exitoso *style of life*, tan pegadizo en el imaginario colectivo internacional¹⁹.

Nótese que, según se ha entendido tradicionalmente, la identidad (singular o común) les viene dada a los individuos sin que puedan negarla, aunque puedan renegar de ella, con lo cual solo consiguen autoengañarse. Por el contrario, la identificación no puede sino realizarse desde la libertad. Digo que «no puede sino» por dos razones: porque no se concibe en el ser humano una entera ausencia de identificaciones, y porque toda identificación es libre. Incluso lo es la asunción de la presunta identidad *propia*, por más que esta sofoque enseguida, a base de inexpugnables convicciones, la libertad con que el individuo se la *apropió*²⁰. Visto así, el nacionalismo estadounidense solo cumple mejor con la «moral» (como deseaba Rawls) en la medida de su adaptabilidad a una nueva época, que inauguró Estados Unidos precisamente; sobre todo al erigirse en modelo universal a través de su política imperialista. Quizá por tal razón, entre nosotros, el líder de un flamante partido empeñado (*engagé*) en subvertir los mecanismos del Estado recurre sin empacho, una y otra vez, a la invocación de la Patria y el patriotismo. Diríase, en efecto, que los norteamericanos –referente ineludible del liderazgo mundial– se sienten más patriotas que nacionalistas. Bien mirado, «patria» viene de «padre», y ellos tienen por noveles ancestros a los Padres de la Constitución. Aun así, y eludiendo la perspectiva feminista (lo que ya es mucha elusión para una sociedad pionera al respecto), al observar el gesto simbólico de la mano en el corazón mientras suena el patriótico himno se repite una a sí misma –atenta a los juegos de lenguaje– que nunca ha oído decir de nadie que muriera por la Nación, pero sí muchos y muchas por la desnaturalizada Patria. Una barrunta, en suma, que aquella *identificación* inaugural de los hijos de los Mayflowers se ha convertido en identitaria, esto es, en una *identidad* tan indecentemente propia como la que más.

¹⁹ Pasaron, de todos modos, por la Guerra de Secesión, que reflejaba, según los historiadores, dos «formas de vida» diferentes.

²⁰ En este punto, me atengo a la ontología sartreana. Cf. RIUS, Mercè: *Quatre essais sur Sartre*. L'Harmattan, París, 2010, pp. 61-262.

*

Hoy por hoy, la Patria es criatura del enlace entre Nación y Estado²¹. De ahí su androginia gramatical (padre en femenino). De ahí que no haya más *sujeto político* que el Estado y, con todo, se use mejor la expresión *soberanía nacional*. Como se sabe, frente a su vaguedad anterior, el término «nación» determinó su uso –más que no su significado– con relación al Estado moderno y en lucha contra el absolutismo monárquico. Este se basaba en la idea de que el monarca garantizaba la unidad estatal; ya no por su capacidad intelectual (Tomás de Aquino), sino porque detentaba la soberanía, es decir, el poder único e indivisible. Tal afirmó Hobbes –y antes Bodino– para quitar influencia política a la Iglesia. No en vano, llamó Hobbes al Estado así concebido «el Dios mortal» (y siglos después fulminó Nietzsche a «el nuevo ídolo»). Pues bien, si la unidad política no se lograba entonces, en el *Leviatán*, hasta que los signatarios del pacto cedían íntegramente su poder al soberano, el moderno concepto de nación denota una unidad política –para Rousseau, «popular»– que es condición de posibilidad del orden jurídico. Al Estado, con mayor motivo a quienes lo gobiernan, el poder ya no le viene de Dios –según dijera Agustín de Hipona–, sino del pueblo o *comunidad nacional*. Se pretende, pues, sustituir el fundamento teológico por el moral²²; con ello se seculariza la vieja doctrina de la «delegación del poder» (en su fuente, el poder de Dios al pueblo), que sostuvieron autores como Marsilio, Ockham o Suárez. En cuanto a si lo secularizado entraña aún religiosidad, sin duda el nacionalismo ha podido (¿puede aún?) verse como una religión de Estado. Pero, en lo teórico, lo decisivo no es el sentimiento religioso, sino la huella de la teología, de la que procede la idea de soberanía: divinamente absoluta²³.

Cuando se aboga por una «soberanía compartida» se está defendiendo un oxímoron. Y además atentando –me temo que inopinadamente– contra la unidad del Estado, que requiere de un encaje de bolillos entre la soberanía nacional y la estatalización del poder,

²¹ Adviértase, pues, lo absurda que resulta (cuando no deliberadamente falaz) la tentativa de combatir «el nacionalismo» con «el patriotismo constitucional».

²² Al usar la moral como argumento, la moralización de la política conduce a la politización de la moral.

²³ Por esto Schmitt insistió en la «teología política», y algunos pensadores posteriores también. Cf. RIUS, Mercè: «La fe en la libertad», en GAMPER, D. (ed.): *La fe en la ciudad secular*. Trotta, Madrid, 2014, pp. 71-94.

máxime en democracia²⁴. Volvamos, para ilustrarlo, al federalismo de EEUU, según interpreta los avatares de su constitución el historiador Hampsher-Monk, a partir de las tesis de Madison: «Todo poder se puede considerar dividido tanto en términos de sus fuentes como de su ejercicio». La separación de poderes se refiere al ejercicio. ¿Pero qué hay de las fuentes?: «El gobierno del Estado deriva todos *sus* poderes del pueblo y no del gobierno federal». Sin embargo, Hampsher-Monk concluye que «el argumento según el cual, de todas formas, los poderes particulares son compartidos entre los dos niveles es poco convincente. Los gobiernos de los Estados no participan, en el curso normal de los acontecimientos, en el funcionamiento del gobierno federal»²⁵.

Solo he mencionado el federalismo norteamericano por las referidas dificultades en conjugarlo con la entidad política de la nación como presunto vehículo y garantía de la democracia; pero sobre todo porque los términos del conflicto ponen de relieve la suprema legitimidad de *lo nacional*. Ciertamente que, en España, semejante título aún despierta el infausto recuerdo del «Alzamiento Nacional» y la autodenominación de quienes lo protagonizaron como «los nacionales»; apelativo que, dadas las circunstancias, usaron en sentido opuesto al democrático. Así los fascistas españoles se valieron de una metonimia: la parte por el todo²⁶. Ellos encarnaban ese todo, mientras que «rojos» y «separatistas» (como su nombre indica, excluidos del Estado de hecho) se quedaron en *resto* desperdigado por el territorio «nacional». Algunos, en forma de restos mortales soterrados en las cunetas. Otros, como infelices zombis a la deriva²⁷.

En vista de que la moderna teoría política redujo la ambigüedad del vocablo «nación» más en lo tocante a su uso que a su significado o contenido conceptual, justo al principio lo taché de polisémico, y

²⁴ No digo que sea este el *verdadero* concepto de soberanía, sino su significado tradicional o histórico.

²⁵ HAMPsher-MONK, Iain: *Historia del pensamiento político moderno*. Ariel, Barcelona, 1996, pp. 282-283. El apartado se titula «La separación de los poderes nacionales y estatales». Además: «La innovación que surgió en la Convención fue un gobierno nacional cuyas instituciones no deberían su elección a los gobiernos de los Estados, sino al pueblo, y que ejercía sus sanciones sobre los individuos y no sobre los Estados. Por consiguiente, se trataba verdaderamente de un gobierno nacional». *Ibidem*.

²⁶ Sin duda, en términos estrictamente democráticos, cabe hablar de mayorías y minorías, pero nunca de todo y partes.

²⁷ Y los que no se confundieron en ese resto, las individualidades, fueron ejecutados tras juicios sumarísimos.

quizá debí decir equívoco. Su equivocidad obedece a los reiterados intentos de hallarle una definición. Reiterados por fracasados. Las variopintas propuestas resultantes se amalgaman hasta disuadir del esfuerzo. Aun así, a pesar de los pesares, ello no empaña –por poner un ejemplo de otro signo– la autoridad internacional (¿y cómo iba a empañarla, siendo inter-nacional?) de un ilustre organismo que adoptó el equívoco nombre: la Organización de las Naciones Unidas. Los miembros de la ONU, claro está, son Estados. Pero todo ocurre como si estos cedieran a algo mejor que ellos mismos, algo que guardan en su interior, y que ha de salir a la luz en los momentos críticos para la paz mundial o los derechos humanos. Solo en cuanto naciones se sienten entonces llamados, capaces. Como Estados, jamás, que por algo disfrutan los principales del derecho a veto²⁸.

En resumen, no es la nación –con toda su ambigüedad– lo que tiene mala prensa, sino el nacionalismo. Basta con una desinencia aún más ambigua que la propia raíz del término para que lo blanco se vuelva negro. A los filósofos no les cabe ninguna duda del porqué: los «-ismos» coartan la libertad del pensar. Razón no les falta, aunque de poco sirva tratándose de política. Además, tampoco los filósofos deberían generalizar, ya que existen diferencias abismales entre tantísimos «-ismos» conocidos y por conocer: obsérvese que el presente artículo está plagado de ellos, la mayoría como simple fórmula expresiva. ¿Acaso habrá que valorar igual el terrorismo, el pacifismo, el feminismo, el ateísmo, el cristianismo, el federalismo o el excursionismo? No. O, mejor dicho, depende. Pues la estructura binaria del lenguaje humano apoya la tesis schmittiana de que lo político se define por la ecuación amigo/enemigo. En otras palabras, el «-ismo» suele ser el sambenito que se cuelga al adversario político: a la «oposición», al «contrario». De esta suerte, la mejor de las causas se vuelve odiosa²⁹. Y sin necesidad de aclarar lo que se le objeta.

De esta suerte, los responsables del Estado defenderán su unidad nacional acusando de nacionalistas a la masa de ciudadanos que reivindiquen la independencia para formar un Estado aparte. A decir verdad, el certero insulto se lanzará contra sus dirigentes. Por experiencia propia saben los acusadores que el nacionalismo no brota de la convivencia. Siendo ideología, cala en la sociedad por difusión

²⁸ Recuerdo, de mi infancia, unas muñecas con largas y anchas faldas que no les ocultaban las piernas, sino un torso simétrico igual pero de otro color. Dos en una, bastaba con darles la vuelta para sorprenderse a sí misma.

²⁹ Constituye un sofisticado ejemplo de ello el distingo de los intelectuales laicos entre «laicidad» y «laicismo».

desde arriba; con la inestimable ayuda, hoy en día, de los invasivos medios de comunicación. Ahora bien, ¿puede aplicarse este modelo al independentismo cuando no existe el Estado que lo facultaría, y el único existente se vuelca en estigmatizar –prohibir o castigar– sus aspiraciones? Quizá se pueda resolver el interrogante por vía indirecta. Cito a Musil:

«Su Señoría había estudiado derecho constitucional y se había fijado en una definición bastante propagada por todo el mundo, según la cual un pueblo tiene derecho a llamarse nación si tiene una forma propia de gobierno; de aquí se deducía para él que las naciones kakanienses eran, a los más, nacionalidades»³⁰.

Se ve que «nacionalidades» es un apodo de solera para las europeas «naciones sin Estado», que actualmente vuelven a reclamar su independencia, algunas después de siglos³¹. ¿Por qué este baile de nombres? Me remito, para buscarle una explicación, a la tesis que vengo sosteniendo: el nacionalismo es obra estatal. Luego solo merece el nombre de «nación» (con o sin Estado) aquel territorio que, si ya no las posee, poseyó en algún momento fechable sus propias estructuras jurídicas de gobierno, habiéndolas perdido seguramente por derrota militar³². En cambio, si no se le reconoce su unidad política en el pasado –porque no la hubo o porque no interesa que la hubiere–, entonces no se habla a su respecto de «nación», sino quizá de «región», o «etnia»... ¿o «comunidad autónoma»?

Durante las últimas décadas del siglo XX, los Estados de derecho de la vieja Europa, en su papel de gestores y aun factores del «bienestar» social, casi lograron autolegitimarse ante sus ciudadanos sin apenas necesidad de recurrir a la ideología nacionalista; esto es, por puro pragmatismo. Hoy dan escalofriantes muestras de su incapacidad para salvaguardar los derechos fundamentales de los individuos (y las familias), como lo son una buena alimentación y una vivienda digna. Escasa credibilidad tienen, por tanto, cuando invocan tales de-

³⁰ MUSIL, Robert: *El hombre sin atributos* I. Seix Barral, Barcelona, 2007, p. 461. Cf. RIUS, Mercè: «El ciudadano sin atributos», en CAMPS, Victoria (ed.): *Democracia sin ciudadanos*. Trotta, Madrid, 2010, pp. 17-36.

³¹ No es el caso de Cataluña, cuyas reivindicaciones se han dado periódicamente desde 1714 hasta la fecha.

³² Mirando hacia el pasado, Hegel concluyó que la racionalidad histórica dependía de las guerras. Por otro lado, desde la perspectiva individual, la *memoria histórica* se purifica de sentimientos dolorosos al paso de las generaciones. Con todo, nadie puede decidir –y menos los vencedores– cuándo llegó ese momento de purificación.

rechos, Constitución en mano, para reprimir los movimientos que se les antojan provocadores –en su jerga– de una «fractura social». Cierto que pueden ampararse en Kant: no habría modo de formalizar la institución estatal si en la Carta Magna se contemplara la posibilidad de que una de las partes –una «región», por ejemplo– se sustrajera al contrato. Pero lo mismo cabría decir si una de las cláusulas estableciera que se pueden *recortar* los derechos fundamentales cuya garantía justifica el propio ser de la Constitución. Así pues, este criterio, en la medida en que vale para todo, no vale para nada. Lo que está en juego ahora mismo, lo que verdaderamente importa, no son las esencias constitucionales, sino las exigencias democráticas. Pues del efectivo divorcio entre ambas dan cumplido testimonio los «recortes» presupuestarios en los Estados de la Unión Europea.

En ese aspecto, resultaría incluso divertido, si no fuera triste, el escuchar los lamentos de algunos federalistas de toda la vida, partidarios tanto de la federación intraestatal como de la interestatal, es decir, de unos Estados Unidos de Europa. Los más dotados entre ellos para la filosofía entienden que la intraestatal nunca llegará a buen puerto sin la europea. Desde luego, no ven indicios de cambio en esa dirección por ninguna parte. Pero lo de ser federalistas de estricta observancia se les ha convertido en indeleble. De ahí su alarma existencial frente a las reivindicaciones de independencia. Como si el mismísimo diablo soplara la arena de la playa. ¿Europa desintegrada? ¡Qué va, algo mucho peor!: tirada por la borda, incinerada y hundida en el Mediterráneo. Demasiado imaginativos, los filósofos. Excepto cuando se trata de la escurridiza democracia. No les cabe en la cabeza que la *razón democrática* nunca la tendrán ellos. Sino las urnas. Mal les pese, y aunque a veces –no siempre– les pese con razón.

En mi sucinta mención de los trabajos preliminares para la Constitución federal de los Estados Unidos de América, interpreté que el recurso al «pueblo» o «nación» (el segundo concepto, predominante en Hampsher-Monk) debía servir de límite al estatismo en favor de la democracia. Sin embargo, quizá no se intentaba preservar tanto la democracia como el liberalismo. Al fin y al cabo, los liberales suelen acusar al inveterado Rousseau de populismo, lo que significa que juzgan poco democráticas ciertas formas de democracia, por ejemplo, la asamblearia. También podría haber, a la recíproca, argumentos democráticos que pusieran de manifiesto el cariz restrictivo de la libertad según la defiende el liberalismo, sobre todo habiéndose aliado con el nacionalismo –o con el patriotismo, tanto monta–.

Darse al nacionalismo es sostener que la nación como unidad política –comunitaria, luego moral– existe con anterioridad (aun cuando meramente lógica o pensable) al propio Estado. El neoliberalismo prefiere trasladar la moralidad a una estructura jurídica que salvaguarde las libertades individuales como derechos reconocidos y garantizados por el Estado. No obstante, últimamente se han puesto de moda algunos pensadores liberales que restituyen al concepto de nación su antiguo valor teórico; sin ambages y, según declaran, por precaución moral, aunque en términos más bien consecuencialistas. Entienden que solo están autorizados a reivindicar su independencia los países reconocidos como naciones históricas, pues les asiste entonces el «derecho de autodeterminación», mientras que se equivocan si esgrimen el «derecho a decidir». Este resulta contraproducente porque abre la posibilidad de que se multipliquen las secesiones infundadas³³.

Una vez más, los politólogos caen en la irrisión. ¿Qué les lleva a suponer que todo el mundo desearía embarcarse en la construcción de Estados? ¿Acaso la experiencia que de los mismos se tiene es tan positiva que la gente no se conforma con vivir en uno, y aún quiere más? ¿No será, por el contrario, que las malas experiencias les hacen soñar en otros nuevos donde las cosas irían algo mejor? Al parecer, así como, por el afán de evitar el nacionalismo de su propia tradición, a ciertos lectores de Rawls se les escapó su estatalismo, así hoy algunos liberales resucitan el nacionalismo teórico porque les asusta adónde pueda llegar el tipo de libertad individual que ellos mismos han encumbrado. De puro subjetivos, ni se les ocurre que el «adónde pueda llegarse» quizá consista en una forma –objetivamente– inédita de organización política. Si los Estados actuales han perdido soberanía en la enmarañada red de poderes rendidos a las finanzas internacionales, ¿qué daño les causaría perderla también hacia dentro? Sin duda, una alteración de los acrisolados mecanismos con que hoy someten a sus ciudadanos a la «política de austeridad» por orden interpuesta de los mercenarios de la Unión Europea. Pero, quién sabe –nadie puede saberlo y más vale, en este campo, no dárselas de sabio–, quizá tales procesos desembocarán en la extinción del propio modelo estatal según lo conocemos. Además, en beneficio añadido, ello rescataría a los politólogos de su Circe, que es la Idea de Estado.

³³ Allan Buchanan aduce este temor. Su argumentación en favor de la moral va por otra senda, pero mantiene el gordiano enfoque del todo y la parte. Por lo demás, sus máximas ofrecen unas garantías del tipo «santa Rita, lo que se da no se quita».

Ni por asomo insinúo que una revolución democrática contra los poderes establecidos lograría instaurar la Justicia sobre la Tierra. Esto es imposible tratándose de política, la cual debe existir, precisamente, por la imposibilidad de que el animal humano salte su propia sombra, se libere de sí mismo. Dicho en palabras mayores, la *razón política* nunca redimirá a la humanidad. Solo que, por fortuna, el hombre no es un animal político.³⁴ Después de todo, la justicia que pueda regir la vida pública se limita a una *justicia residual*, noción que ya introdujo Sócrates al comienzo de la *República* (351c-352d). La refería al mínimo de buena praxis imprescindible para la supervivencia del grupo, al margen de que sus relaciones con otros grupos sean justas o injustas; e incluso –cabe añadir– de la desigualdad socioeconómica en su propio interior. Al enumerar unos cuantos ejemplos de justicia residual, Sócrates alinea sin distinguos el de una ciudad, un campamento y una banda de ladrones u otros malhechores. Todos ellos están pensados, pues, según la ecuación amigo/enemigo: amistad de puertas adentro, enemistad de cara al exterior. No es que Platón defienda tal proceder para su ciudad ideal; es que la quiere afianzar sobre el realismo en la apreciación de los hechos.

En pleno siglo XX, la platónica Weil trae a la memoria aquella antigua noción aun sin citarla. No alude al divino Platón, sino al Cristo:

«Si una nación en su conjunto estuviera lo suficientemente cerca de la perfección para que se le pudiera proponer que imitase la pasión del Cristo, sin duda valdría la pena hacerlo. Dicha nación desaparecería, pero esta desaparición valdría infinitamente más que la más gloriosa supervivencia. Pero no es así. Muy probablemente, casi con seguridad, no puede ser así»³⁵.

Weil extrae tal conclusión al secundar la única alternativa que le queda a su país, la Francia entonces ocupada por la Alemania nazi. Descarta el pacifismo contra sus más acendrados principios. Se conforma, por tanto, con la justicia residual. A tenor de su filosofía, el anhelar la pureza a escala colectiva sería, seguramente, una forma de *hýbris*.

Mucho han cambiado las relaciones entre Francia y Alemania en el seno de la Unión Europea, retoño del viejo continente colonizador

³⁴ Cf. RIUS, Mercè: *Contra filósofos. O ¿en qué se diferencia una mujer de un gato?* Biblioteca Nueva, Madrid, 2014, pp. 291-297.

³⁵ Prosigue: «Solamente al alma, en su más secreta soledad, le puede ser dado orientarse hacia tal perfección». EIL, Simone: *L'enracinement*. Gallimard, París, 1997, p. 204. Hay una traducción al castellano en Trotta.

que aún hoy explota aterradores privilegios. Con todo, no sé de nadie –y me alegro– que inste a Europa a inmolarsse por razones morales³⁶. A lo sumo, la reprimenda consiste en apelar a la democracia contra el estatismo. Ahora bien, a ese respecto, flaco beneficio depara a los teóricos continentales –siendo ahora ellos los colonizados culturalmente– la entrega con que escuchan a voces transatlánticas. Por ejemplo, la antes mencionada apuesta teórica por el derecho de autodeterminación, en vez del derecho a decidir, en el caso de aquellos territorios europeos que persiguen su independencia política, esto es, que quieren convertirse en sujetos políticos de pleno derecho; lo que significa, hoy por hoy, en Estados.

Haciendo gala de la intemperancia moral tan característica de los ideólogos actuales, semejante teoría defiende como un límite a las pretensiones independentistas que el aspirante tenga reconocida su entidad nacional; solo entonces podrá acogerse al derecho de autodeterminación. Ello equivale a la autorización –moral en primera instancia (que después ya se verá)– para que los ciudadanos depositen su libre voto individual en favor o en contra de la independencia. Solo que la presunta norma vuelve la democracia del revés, pues afirma que el derecho de autodeterminación condiciona el derecho a decidir, cuando el orden democrático es justamente el inverso.

Además, mientras que la premisa de la comunidad nacional implica la existencia de una *identidad* histórica compartida por los nacionales, el derecho a decidir no mira hacia el pasado, sino hacia un futuro proyecto con el que se *identificarán* –o no– los votantes. Ni se supone una identidad previa ni tampoco que llegue a alcanzarse dicha identificación. Únicamente se reivindica el derecho a alcanzar el consenso, de uno u otro signo, por sufragio universal. Lo que se reivindica como *conditio sine qua non* son las urnas. Pero los teóricos liberales del derecho de autodeterminación niegan esa posibilidad al tachar de ilegítima una consulta que no presuponga la unidad nacional. Así dan pábulo a la interdicción de la misma por el respectivo gobierno estatal, máxime si este está anclado en la altísima cuestión de la soberanía.

Como antes dije, tal actitud teórica –antidemocrática– podría obedecer a un más que comprensible temor ante la desbocada libertad propia del individualismo, de la que los pensadores liberales son ellos mismos cómplices; hasta el punto de que su individualismo metodológico les lleva a interpretar erróneamente el derecho a decidir, como si significase que los ciudadanos están facultados para decidir a

³⁶ Otra cosa es que se esté ya inmoldando por todo lo contrario.

título individual la independencia del país. Y, cómo no, tamaño error en lo teórico les empuja al correctivo en lo moral. No es que hagan *epoché* de los comicios, cuyas reglas democráticas ya brindan, en principio, la necesaria garantía. Más bien ocurre que el problema a resolver, y que absorbe su atención, se les plantea a otro nivel. El liberalismo espera del Estado la salvaguardia de la libertad individual en forma de derecho. Pero, como resulta paradójico que el Estado tutele las multiplicadas intenciones de escapar a su tutelaje, el pensador liberal acude a la fantasmagórica «nación» para salir del círculo vicioso gracias a un tercer elemento, que no es ni el propio Estado ni la mera suma de voluntades individuales, luego con poder decisorio sobre la conducta de ambas partes³⁷. El pensador liberal se obstina en ignorar su punto ciego: que los derechos responden a la libertad, no la libertad a los derechos³⁸.

Para la filosofía contemporánea, la identidad atenta contra la libertad. No, en cambio, la identificación, acto que el sujeto realiza libremente y que *no imprime carácter*. También es cierto, no obstante, que las identificaciones tienden a precipitar en identidades. Entonces, bajo los efectos del nacionalismo u otros «-ismos» identitarios, el individuo sustituye la *experiencia* de la conducta ajena por lo que *representa*. En lo sucesivo, esa conducta que se experimentaba sin trastorno podrá juzgarse intolerable dado que remite a algo que la funda: una identidad distinta de la «nuestra». Muda ahora su *sentido* e incluso se invierte su *valor*. En fin, todo «-ismo» expresa la doblez de lo representado, doblez en que consiste precisamente la humana facultad de representar (y representarse) en cuanto órgano del pensamiento. No hay así mayor libertad que el esfuerzo por distanciarnos de lo que nos constituye. Pero esta libertad es *impolítica*.

Solicitado el 4 de enero de 2015

Aprobado el 2 de abril de 2016

Mercè Rius
Universidad Autónoma de Barcelona
merce.rius@uab.cat

³⁷ Me pregunto, cuando el Estado se niega a reconocer la entidad nacional de quienes luchan por su independencia, si es posible que estos se la hayan inventado. ¿Quién lo decide en tal caso? Sin duda, la lucha política. No la creencia en entidades metafísicas. Y aún mucho menos una norma moral.

³⁸ El Estado garantiza el ejercicio de las libertades individuales. También se asigna la preservación de la vida (hasta el extremo calificado por Foucault de *biopolítica*). Pero, igual que no puede dar la vida, tampoco la libertad.