



# VIOLENCIA, NACIÓN, AUTODETERMINACIÓN

*Francisco J. LAPORTA*

**P**ara nadie es un secreto que las demandas de «autodeterminación» basadas en consideraciones de «identidad nacional» son a veces presentadas como premisas de un razonamiento que conduce eventualmente a la excusa, la justificación o incluso la dignificación del recurso a la violencia como forma de expresión de esas demandas. Circula, en efecto, entre nosotros una cierta argumentación que tiende a sugerir que el hecho de constituir una nación confiere un derecho de autodeterminación de una fuerza tal que su negación justifica, o al menos excusa, la violencia política. Siempre me ha sorprendido, sin embargo, que el modo usual de enfrentar este razonamiento haya sido negar la conclusión dejando intactas las premisas. De hecho se ha desarrollado entre nosotros una notable sensibilidad contra la violencia política, una forma de disidencia que nadie o casi nadie está hoy dispuesto a considerar legítima o justificada; pero creo advertir que, bien por razones de prudencia política, bien por razones de convicción se tiende a mantener una posición mucho más ambigua con relación a la naturaleza de los ideales «nacionales» y del «derecho de autodeterminación de los pueblos». Estas dos cosas, al parecer, no se quieren someter a un escrutinio crítico tan contundente. Sin embargo, ambas siguen operando, al menos externamente, como premisas de aquel razonamiento.

Lo que me propongo hacer a lo largo de estas páginas es ensayar la estrategia contraria. Creo que es la única manera consistente y sólida de articular una argumentación contra la violencia presente.

Y para hacerlo voy a comenzar por conceder a la violencia política ciertas posibilidades. Voy a mantener que el recurso a la violencia como forma de disidencia política está moralmente justificado si se cumplen estas condiciones:

1. Ha de asentarse en consideraciones morales de gran importancia, es decir, ha de ser vehículo de protección de exigencias éticas relevantes, como lo pueden ser los derechos básicos o los bienes primarios de los individuos.

2. No existen vías institucionales de protección de esas exigencias, derechos o bienes, o, en el caso de que existan, se encuentran ocluidas de una forma tal que apelar a sus normas es perfectamente inútil.

3. Ha de darse una conexión razonable entre la amenaza a los bienes y derechos básicos, la respuesta violenta y el objeto, o sujeto pasivo, de la agresión violenta.

4. La «carga de la prueba» corresponde a quien recurre a la violencia.

No creo que valga la pena detenerse a analizar las múltiples cuestiones que puede suscitar un punto de vista como éste, puesto que su núcleo básico, que la violencia ha de fundamentarse en consideraciones morales, bastará para iniciar nuestra discusión. La pretensión de estas páginas es que ni las consideraciones de «identidad nacional» ni el presunto «derecho de autodeterminación de los pueblos» configuran ningún tipo de argumentos o razones morales y que, por tanto, no pueden servir como premisas de las que inferir una justificación o una excusa a la violencia política.

Mantengo, en efecto, que la pretendida «identidad nacional» de individuos o colectivos no es en absoluto equiparable a una personalidad o identidad moral, la amenaza a la cual justificaría el recurso a la violencia. Y ello por lo que respecta a las dos clases de «naciones» que se presume habitualmente que «existen». Es decir, tanto por lo que respecta a las «naciones» creadas o construidas a partir de una organización jurídica y política dada de antemano, como por lo que atañe a aquellas otras «naciones» que no descansan en una organización normativa anterior, sino que son, para expresarlo con una frase feliz, como una especie de «alma» a la búsqueda de un «cuerpo» (de un cuerpo político, se entiende). En ambos casos me parece que nos topamos con un conglomerado muy denso y muy opaco de creencias y lealtades cuyo objeto no acaba de aparecer claramente por ninguna parte, y que seguramente es producto de una socialización provocada, pero que, como trataré de demostrar, no conforman en absoluto un conjunto de razones morales, ni fuertes ni débiles.

Lamento tener que comenzar trayendo a colación un problema muy clásico: el problema de la naturaleza de los «todos» sociales. Es uno de esos problemas que parece destinado a estar siempre abierto. De hecho vuelve a ser hoy día objeto de vivos debates. Pero las soluciones que se ofrecen para él se encuadran todas entre dos ideas límite que, precisamente por su exageración, son también de una gran eficacia expresiva. Desde uno de los extremos se afirma que el grupo social no es más que la *suma*, el agregado, la mera yuxtaposición de los individuos que lo componen. Desde el otro extremo se pretende que el grupo tiene una entidad, una sustancia propia más allá de los individuos que lo componen, como cuando se dice, por ejemplo, que los cónyuges forman «una sola carne» con un sentido que pretende ir más allá de la pura metáfora. No es necesario decir que los que se sitúan hacia el primer extremo tienden a ignorar al grupo y los que se sitúan hacia el segundo extremo tienden a ignorar al individuo. Los defensores de la idea de «Nación» se sitúan más cerca del segundo extremo y los «nacionalistas» plenamente en él. Pero el problema es que tampoco los otros tienen razón. Es obvio que los grupos sociales no son meros agregados o sumas de individuos. Si se quisiera insistir en el uso de imágenes matemáticas es evidente que los grupos son más bien «conjuntos», es decir, colectivos cuyos integrantes pueden ser identificados por algunas características comunes. Y tampoco esa imagen sería del todo adecuada porque hay conjuntos, como el de los viajeros de un tren, a los que difícilmente llamaríamos «grupo social». Lo que da «identidad» al grupo social es algún tipo de integración cohesiva que hace que sus componentes se perciban de algún modo a sí mismos como miembros del grupo. Y el «cemento de cohesión» que resulta más manifiesto suele ser el entramado de normas que gobierna las interacciones de los individuos-miembros. Un grupo es, en principio, un conjunto de individuos cuyas conductas están gobernadas por normas comunes. Luego, como veremos, puede haber más cosas, pero en principio éste parece ser el punto de partida más adecuado. Y por lo que respecta a lo que llamaré una «sociedad política independiente» se trata de un grupo social, generalmente amplio, asentado sobre un territorio y cuyos individuos son destinatarios de un cuerpo cierto de normas que llamamos «derecho». Como todas las normas, las normas jurídicas necesitan también de un emisor o emisores y de un receptor o receptores, por eso toda sociedad política puede ser vista como un supuesto de «dominación»: en ella hay un cuerpo de individuos que por unos u otros procedimientos se las ingenian para emitir las normas jurídicas y el resto son los que las disfrutan o las sufren, los que, en fin, están sometidos a ellas.

Todas estas obviedades y tópicos vienen a cuento porque, a mi juicio, cuando se va a hablar de «nación» o «nacionalismo» es muy recomendable tener sumamente claros los puntos de partida. Porque la llamada «nación-Estado» no es más que la edificación sobre

esa plataforma de un incremento de la cohesión social del grupo mediante la apelación a la historia, las tradiciones, la lengua, los valores compartidos o presuntamente compartidos, la «cultura» y el folklore, las creencias religiosas e incluso hasta la misma raza. No falta tampoco, por lo general, una copiosa presencia de simbología y fanfarria y la afirmación de un destino común más o menos «manifiesto». Todo ello, naturalmente, para generar una cohesión *política* más intensa que la meramente organizacional que hemos visto. Y la llamada «nación-alma» es el producto de la apelación a todas esas cosas para intensificar de tal modo la cohesión social y política que parezca lógico desembocar en una plataforma jurídica de sociedad política independiente.

Esa intensificación de la cohesión puede ser el producto de una larga sedimentación anónima o puede ser también inducida deliberadamente mediante la propaganda y la excitación emocional. El «nacionalismo» es una mentalidad y una actitud que se ocupa de conservar, incrementar y hacer más presente el conjunto de apelaciones a la cohesión que constituyen el florilegio nacional. Desde luego esto no significa que aquello a que apela el nacionalismo sea una pura invención; a veces lo es en buena medida pero muchas otras veces se da, en efecto, en el grupo social una cultura y tradición común, una lengua, unas creencias compartidas, etc... y ello facilita el sentimiento de inserción del individuo en el grupo. Hasta el punto de que un proceso inconsciente de autoidentificación, del que luego hablaré, llega a producir una actitud acrítica, o resistente a la crítica, en relación con muchos de los ingredientes que utiliza el nacionalismo. Y algunos de esos ingredientes son triviales o inexistentes: la raza, por ejemplo, es algo prácticamente inexistente. Los individuos de distintas «razas» se diferencian entre sí sólo por caracteres físicos perfectamente irrelevantes. La lengua, con ser importante, no tiene ninguna relación necesaria con la idea de «nación». Muchas lenguas son multinacionales y la mayoría de las naciones son plurilingües. En cualquier caso ninguno de esos ingredientes tiene por qué disfrutar de una especie de inmunidad frente a la crítica. No se alcanza por qué las pautas sociales, las tradiciones y los valores del grupo han de tener una respetabilidad de origen simplemente por ser tradicionales, vigentes o «nuestras». Las tradiciones son simplemente pautas autorreflexivas que se alimentan a sí mismas en la medida en que se cree en ellas. Y hay tradiciones detestables, por nuestras y antiguas que sean: el «machismo», por ejemplo. Y aspectos del folklore francamente repugnantes y crueles. Por no hablar de las creencias religiosas, muchas de las cuales han comportado una mezcla de superstición, represión y dominación social evidente. No se advierte, por tanto, qué beneficio podemos obtener de seguir creyendo en ellas.

Supongo, sin embargo, que conservar *críticamente* las pautas culturales y las tradiciones es positivo y enriquecedor, pero el naciona-

lismo no trata de custodiarlas críticamente, sino de exacerbar la adhesión acrítica a ellas para hacerlas vehículo no negociable de su mensaje político. Esa es la razón por la cual, como la historia española de los últimos 40 años ha demostrado, el nacionalismo no es nunca amigo de la diversidad: necesita galvanizar al grupo y actúa como una plancha que todo lo uniformiza para amoldarlo a la medida de unos presuntos rasgos grupales. No alcanzo por ello a comprender que la permanente excitación nacional se conciba como un instrumento de protección de la diversidad. Su designio cultural es por naturaleza monolítico y acaba siempre en una caricatura beata de la realidad cultural. Del nacionalismo sólo puede esperarse algo como los «Coros y danzas de la Sección femenina».

Pero lo que nos interesa aquí son rasgos más profundos de la idea de Nación y del nacionalismo que, como veremos, nos llevan a conclusiones muchos más críticas. Su núcleo se encuentra en el proceso de identificación del individuo con el todo. Me parece que el problema de fondo es que la idea de Nación invita a una cierta sobre-identificación de este tipo y el nacionalismo es, decididamente, una programática exacerbación de esa sobre-identificación. Naturalmente todos tenemos una imagen de nosotros mismos en gran parte construida en nuestra relación con nuestro grupo o grupos de referencia. Hay ciertamente una considerable aceptación de valores sociales en nuestra inserción en el grupo y los sociólogos han puesto con frecuencia de manifiesto que nuestra autoestima tiene una gran relación con la ocupación de status y el desempeño de roles en buena medida definidos por el grupo social. Nos consideramos a nosotros mismos en la medida en que incorporamos o accedemos a situaciones estimadas positivamente por las pautas de la sociedad. Nuestra imagen ante nosotros mismos es ciertamente el producto de un reflejo resultado de nuestra socialización. Pues bien, la idea de Nación, y el nacionalismo, también utilizan estas técnicas de inducir la autoestima individual como un reflejo de pautas colectivas. Lo que ocurre es que, mientras que sabemos aproximadamente lo que es ser médico, ser rico, ser varón, ser popular, etc... no sabemos bien lo que significa ser «español» si no es ser simplemente el destinatario de ciertas normas jurídicas mejores o peores. La verdad es que ser español es algo con rasgos empíricos inexistentes. Y como no sabemos qué es ser tal cosa, ni lo podemos explicar, ni mostrar, ni nada, entonces se recurre a la emotividad y al ditirambo. «Ser español —decía un patricio decimonónico— es una de las pocas cosas serias que se puede ser». No dijo por qué era tan serio eso de ser español ni que sentido tenía. Habida cuenta de los cientos de millones de seres humanos que no lo son alguien podría pensar que ser español es una de las muchas cosas irrelevantes que se pueden ser, como ser aficionado al montañismo o cosas similares. Pero esto, claro está, no es tan satisfactorio ni excitante como lo otro. Hay una especie de adhesión acrítica a no se sabe qué en esto de la nación. Pero al cabo, como diría Borges, ser argentino no es más que un acto

de fe. Y ser español, y ser vasco y ser francés. Por mi parte tiendo a creer que esas cosas son socialmente tan «serias» precisamente como consecuencia de esa traslación de la propia identidad al ente colectivo.

La Nación no es *algo* importante con lo que nos identifiquemos sino que es el proceso mismo de identificación. Por eso seguramente no se aguantan bien las bromas al respecto. «No se mofe usted de estas cosas —parecen querer decirnos— porque me disuelvo como individuo». Y, sin embargo, esto no es más que un simple error lógico: la falacia de división. Como le sucedía a aquel vendedor de altramuces: «Los vendedores de altramuces están desapareciendo, luego yo estoy desapareciendo». Y se palpaba el cuerpo para comprobar si desaparecía. Creo que la falacia lógica de división es un instrumento sumamente útil para entender algunos extremos del nacionalismo, porque el nacionalismo suele ser gran aficionado a argumentar con dicha falacia. Como error lógico la falacia consiste en atribuir a cada uno de los individuos que integran un grupo o clase aquello que se predica del grupo o de la clase como tal. Mediante este procedimiento mental se opera una auténtica traslación de identidad cuyo resultado es que los individuos acaban por ser reconocidos a través de los atributos del grupo. El problema del nacionalismo, que está ya en embrión en la idea misma de Nación, es que necesita operar esa traslación para configurar la base de su proyecto político. Todo programa nacionalista tiene necesidad de proyectar sobre los individuos un estereotipo de atributos y conductas que conduzca a éstos a concebirse a sí mismos como individuos en función de los rasgos del estereotipo. Sólo así es capaz de provocar la unidad que demanda la Nación como entidad política supraempírica. Y esa proyección establece una cierta entrega del sujeto a una identidad política colectiva, a un conjunto de determinaciones políticas que le identifican desde fuera. El individuo, al sentirse copartícipe de una fuerza espiritual común y anónima, cree en efecto, que ha hallado o consolidado su identidad perdida o amenazada. Su insignificancia empírica como individuo se torna entonces en la satisfactoria plenitud de saberse envuelto en un «destino». Y es esto lo que le imposibilita cuestionar críticamente la naturaleza de la idea política nacional.

Pero la más problemático y grave del nacionalismo es que su fuerza proyectiva no suele detenerse nunca en los límites de la política. Su dinámica interna penetra devastadoramente en el ámbito de la moral y, con lamentable frecuencia, en el de la religión misma. Desde el punto de vista moral la nación se convierte en una instancia ética viva y su destino en su proyecto moral superior. Este núcleo vivo de valores y pautas morales se superpone al individuo prestándole también su identidad ética. Acaba por ser un sujeto moral sólo si adecúa su conducta a esas pautas y comparte esos valores, y pierde su calidad ética cuando se aparta críticamente de ellos. Este

es un proceso que puede llegar a adquirir una profundidad total, hasta el punto de enajenar plenamente al individuo su autonomía moral. El límite de ese proceso, su exageración absoluta, es el terrorismo nacionalista. Y precisamente por esa propia exageración nos pone de manifiesto acerbamente los rasgos del fenómeno. El terrorismo nacionalista es, a veces, muy mal analizado. Las declaraciones sobre el encanallamiento y la abyección de los terroristas están bien como expresiones de repulsa pero son quizás menos penetrantes como indagación de la naturaleza profunda del fenómeno. Porque el terrorista podría saber muy bien que asesinar o torturar es moralmente condenable, saber y sentir que él es, por tanto, moralmente culpable; sin embargo asesinar, o secuestrar, es algo que en su moralidad «tiene que ser hecho». El terrorista así no sólo entregaría su vida, no sólo ofrecería su libertad por el destino nacional, sino que también resignaría su integridad moral, su pureza, su «alma». El proyecto ético superior interpone entre él y el destino de su grupo una acción absolutamente injusta y que, sin embargo, «debe ser hecha». Como lo expresaba Lucáks, del que tomo estas ideas, reproduciendo las palabras de un drama alemán del siglo XIX (*Judith*, de Hebbel): «Y si Dios hubiera puesto el pecado entre mi y la acción que me ha sido impuesta, ¿quién soy yo para sustraerme al pecado?» La hipóstasis moral del individuo en la nación acaba por succionar toda la relevancia que hubiera podido tener la peripecia moral del propio individuo como persona. Su pecado, su culpabilidad moral es irrelevante. La exigencia del destino nacional, concebida como exigencia ética, se superpone a todas esas cosas y las anula y trivializa. Sólo comprendiendo esta devastadora anulación moral podremos comprender los enigmas que acompañan desde siempre a la violencia nacionalista: la complicidad usual de la iglesia nacional, la tendencia social a la exculpación, la simpatía difusa, la utilización del doble código moral para supuestos que a nosotros nos parecen idénticos, etc...

Precisamente el tema del doble código nos introduce en otro de los grandes rasgos típicos del nacionalismo. Me refiero a la fulminante discriminación que opera entre el «insider» y el «outsider», entre el «nacional» y el «extranjero». Antes, al hablar de la falacia lógica de división, decía que actuaba atribuyendo al individuo lo que se predica del grupo. Pero la expresión más militante del uso político de la falacia es la que opera segregando del grupo a quien se resiste a tal atribución. «España es católica. Tú no eres católico, luego tú *no* eres español». «Los vascos quieren la autodeterminación. Tú no quieres la autodeterminación, luego tú *no* eres vasco». Pero esto, claro está, no es un ejercicio puramente lógico para «describir», aunque sea erróneamente, algunos individuos, sino una argumentación dirigida a estigmatizarlos. No coincidir con los atributos del rol nacional es lisa y llanamente un estigma intragrupal que segrega automáticamente a quien le es estampado de la comunidad de intereses y valores. El así estigmatizado es ya un individuo

a vigilar, un peligro potencial para el «todo» que nos identifica, alguien de quien sospechar. No es de los «nuestros». Y esto tiene como consecuencia el que «nuestro» comportamiento hacia él esté libre de las pautas y exigencias de la moralidad del grupo. Al «otro» se le pueden hacer cosas que no se pueden hacer a un «compatriota», y con respecto a él se pueden dejar de hacer cosas que sería inocuo dejar de hacer por un compatriota.

En fin, no voy a seguir recordando cosas de todos sabidas. Con lo dicho creo que es suficiente para responder con conocimiento de causa a la cuestión que nos planteábamos. Para decidir si las razones de identidad nacional justifican el recurso a la violencia no hay, ahora, más que establecer las relaciones posibles del nacionalismo con la moralidad, por ver si las razones nacionales pueden considerarse como, o asimilarse a, razones morales.

Si repasamos siquiera someramente la literatura actual sobre la naturaleza y rasgos del discurso moral y sobre las características que presentan las razones de tipo moral, encontramos en seguida al menos cuatro elementos que se repiten incesantemente. En primer lugar, se parte del supuesto de que la comunicación y la interacción ética sólo puede producirse a partir de un contexto en el que se reconocen a todos y cada uno de los participantes sin excepción su calidad de agentes morales autónomos. Es decir, que se confiere a cada uno de los individuos, considerados como *personas*, una identidad moral en cuya virtud es su libre indagación racional el origen de las pautas de la moralidad. El individuo como persona es el asiento fundamental de la ética, incluida naturalmente la ética social y política. En segundo lugar es característico de la disposición moral el tomar en cuenta los intereses del otro con una consideración similar a los intereses propios, al ponerse «en el lugar» del otro, el «calzar los zapatos» del otro, es decir, aplicar alguna versión de la vieja regla áurea, de forma tal que en el balance de los intereses se llegue a una solución que cualquiera tendría que aceptar cualquiera que fuese el lugar que ocupase en el escenario del conflicto. O lo que es lo mismo, la ética está impregnada de «imparcialidad». En tercer lugar, es característico de las razones morales el que pretendan ser obtenidas argumentativamente en términos de convicción racional porque si se imponen por la fuerza o por la estimulación emocional, es decir, si se fundan en la coacción o en la manipulación pierden automáticamente su mérito como razones morales, del mismo modo que si el individuo se pliega a ellas por miedo o engaño no puede ser considerado como un individuo que actúa por razones morales. Y por último, las razones morales así obtenidas se consideran razones últimas, superiores en fuerza y exigencia a cualquiera otro tipo de razones para la acción.

Pues bien, me parece que la idea de nación y el nacionalismo son muy difíciles de encajar en este panorama. Alimentan dentro de sí,

para empezar, una tendencia evidente a primar la importancia moral del colectivo sobre la calidad de los individuos autónomos como agentes morales. Su objetivo fundamental no es el itinerario ético de los individuos sino el de la nación en cuanto tal. Después, tienden a producir entre sus integrantes una acusada incompetencia para tomar en cuenta los intereses de los «outsiders» como si fueran los propios, dando así pruebas de una marcada inclinación a no fomentar la imparcialidad. Lo que se demanda en principio de un buen patriota es, precisamente, que sea profundamente parcial y que anteponga los intereses de los nacionales, de la Nación, a toda otra consideración. En tercer lugar el nacionalismo, por su propia naturaleza y puntos de partida, tiende a la argumentación emocional frente a la convicción racional, y por consiguiente, tiende a producir mucho más la confrontación de posiciones que la interlocución en términos de razones. El déficit de apoyo empírico que suelen tener sus puntos de partida procura suplirse con cierta insistencia en corrientes emocionales colectivas que producen una densa polución en el ámbito del intercambio racional, con lo que la plausibilidad de las propuestas y de las pautas se abandona a mecanismos de pura adhesión o rechazo. En estas condiciones la argumentación moral es imposible. Y, por último, el nacionalismo sólo concibe como razones «últimas» aquellas que, en términos políticos, sociales o culturales justifiquen el fortalecimiento o la permanencia de la entidad nacional. Esto, obviamente, significa que no siempre las razones morales son concebidas con la fuerza suficiente como para suponerse a las demás, o, en otro caso, que las razones nacionales son, como hemos visto, artificialmente equiparadas a razones morales, con lo que la moralidad que no se pliegue a ellas queda desplazada.

Todas estas consideraciones me parece que obligan a llegar a una conclusión clara: Si la violencia se justifica en razones morales relevantes, entonces el nacionalismo no es una justificación de la violencia, porque el nacionalismo no conforma un conjunto de razones morales sino *una argumentación que se ubica tendencialmente al margen de la moral.*

Pero aún si aceptamos esto cabría seguir indagando en el problema. Podría mantenerse que las razones nacionales no justifican, en efecto, la violencia porque no son razones morales, pero sí justifican en cambio las demandas de autodeterminación como serias razones políticas. De hecho, desde el famoso trabajo de Renan, lo que al parecer caracterizaría más cabalmente a una nación es la voluntad colectiva de construir una sociedad política independiente, es decir, de autodeterminarse. Lo que sucede, sin embargo, es que la famosa teoría del «plebiscito cotidiano», aún despojada de su deliberado tono metafórico, no parece tampoco concluyente. Podemos, desde luego, encontrarnos con un grupo social que *quiere*, desea, tiene «voluntad» (otra metáfora), anhela... autodeterminarse.

Pero para cualquiera resulta evidente que no es lo mismo que la gente *quiera* algo y que la gente tenga derecho a ese algo, sea individual, sea colectivamente. La tesis de la voluntad me parece, por ello, que pone la carreta delante de los bueyes.

Más correcto es, sin duda, reconocer que la gente tiene derecho a autodeterminarse y que cuando *quiere ejercer* ese derecho es cuando aparece la expectativa de la Nación. Lo que, por cierto, significa que no es la *preexistencia* de la Nación lo que genera el derecho a autodeterminarse, sino que, por el contrario, es el derecho en cuestión lo que puede iniciar el proceso nacional. Esta posición, además, puede gozar de un fundamento sólido porque se apoya o tiende a apoyarse en un concepto con un muy venerable pedigree ético: el concepto Kantiano de autodeterminación que, éste sí, es un buen candidato como base del discurso moral. De hecho algún autor importante, como Kedourie, lo ha señalado como raíz remota del nacionalismo.

Lo que sucede, sin embargo, es que la idea de autodeterminación, que es razonablemente clara aunque no está exenta de problemas cuando se predica de los individuos, comienza a oscurecerse alarmantemente cuando se predica de colectivos y pretende obtener una plasmación política y jurídica expresa. El llamado «derecho de autodeterminación de los pueblos», reconocido por las Naciones Unidas e incorporado al sistema jurídico español, presenta, cuando se le observa sin prejuicios, algunos problemas lógicos, políticos y éticos que, a mi juicio, hacen prácticamente ilusorio el depositar en él grandes esperanzas.

Desde el punto de vista lógico nos topamos inmediatamente en él con problemas insolubles de indeterminación (Makinson). No disponemos de una identificación razonablemente clara y precisa de la categoría general de los presuntos titulares de ese derecho, es decir, de los «pueblos». Se trata de la cuestión de qué son los «pueblos» y cómo pueden ser distinguidos de otros tipos de colectividades, la cuestión peliaguda de si es posible ofrecer alguna caracterización general de lo que ha de entenderse por «pueblo» que sirva para distinguirlo de otros tipos de colectivos a los que no parece razonable atribuir también el derecho de autodeterminación. Si de lo que se trata es de trasladar el derecho de autodeterminación desde los individuos a las colectividades entonces, en principio, todas las colectividades tienen tal derecho, a no ser que identifiquemos claramente aquellas que sí lo tienen y aquellas que no lo tienen y digamos convincentemente cual es la razón para que las primeras lo tengan y las segundas no lo tengan. ¿Por qué el «pueblo» español sí y el «pueblo» vasco no? ¿Por qué el «pueblo vasco» sí y el «pueblo» navarro no?. ¿Por qué el «pueblo» navarro sí, y el de Treviño no?. ¿Por qué el de Treviño sí y el de una de sus aldeas no?. Y así sucesivamente. Para detenerse en algún punto de esa cadena hemos de establecer algún criterio para descubrir con precisión aquellos rasgos

que definan a una colectividad como un «pueblo» y algunas razones convincentes para adscribir a eso que hemos definido como «pueblo» el derecho de autodeterminación y negárselo a las demás colectividades. Y no vale, naturalmente, colar de rondón en la definición de «pueblo» algunos criterios normativos o valorativos porque entonces el argumento sería circular y el derecho de autodeterminación de los pueblos una tautología vacía.

Confieso que no tengo ninguna esperanza de que pueda llegar a concretarse algún criterio definitorio de este tipo. Y una prueba circunstancial de que no es posible hacerlo lo ofrecen las mismas Naciones Unidas, en cuyo sistema normativo, al lado del principio de autodeterminación encontramos otra norma, ésta de la Declaración sobre la Concesión de Independencia a los Países y Pueblos Coloniales de 1960, cuyo artículo 6 dice así: «Todo intento encaminado a quebrantar total o parcialmente la unidad nacional y la integridad territorial de un país es incompatible con los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas». Pero esta convivencia de normas es ilusoria porque, como se ha señalado (Markinson), produce un «bloqueo sistemático» de las dos declaraciones. Si concedemos vigencia al derecho de autodeterminación privamos de alcance a este artículo. Si concedemos vigencia a este artículo anulamos de hecho el derecho de autodeterminación. El «bloqueo semántico» produce que sea lógicamente imposible dar algún significado a los términos usados de forma que ambos textos sean consistentes y tengan a la vez algún parecido con su uso político común. La salida de las Naciones Unidas ha consistido en admitir como «autodeterminación» todo tipo de medidas de descentralización, autonomización o federalización. Confieso que es una solución que a mí me parece aceptable pero temo que no deje satisfechos a todos.

Desde un punto de vista más estrictamente político el derecho de autodeterminación no suscita menores problemas. Hay, por ejemplo, un tema muy serio que se escamotea con frecuencia en los discursos de los llamados «movimientos de liberación» y en la práctica nacionalista. Y es que no se menciona en las argumentaciones una posible distinción que puede ser de cierta importancia a la hora de valorar las soluciones políticas de estos procesos. Me refiero a la posible distinción entre «independencia de un país» y «autodeterminación de un pueblo». Por «independencia de un país» se entiende la condición de no estar sometido a las leyes de otro país extraño. Por «autodeterminación de un pueblo» se entiende la condición democrática de que las leyes sean elaboradas con la participación de los integrantes de ese pueblo. Chile es un país independiente pero el pueblo chileno no se autodetermina excesivamente. Pues bien, ignorar esta distinción es una auténtica especialidad del nacionalismo. Todo sistema político y jurídico es un sistema de dominación y, por tanto, la pregunta política más pertinente es

seguramente ¿quién va a mandar y cómo va a mandar? El nacionalismo, sin embargo, no se ocupa de este tema. Por eso se da con frecuencia la paradoja de que, excitadas por la idea nacionalista, formaciones políticas cuyos programas tendrían que ser radicalmente opuestos *parezcan*, sin embargo, sustentar las mismas ideas. Esas ideas se refieren, naturalmente, a la independencia del país, pero dejan sin tocar el problema político fundamental. Por eso los procesos de «autodeterminación», cuando son puros procesos de «independencia», han acabado con frecuencia en una cruel dictadura política. La idea de «autodeterminación de un pueblo» entendida estrictamente no tendría que desembocar del mismo modo, pero tropieza siempre con la dificultad lógica anterior. Una dificultad que el nacionalismo «resuelve» a su modo: procediendo a operar una sustanciación emocional del concepto de «pueblo». Pero cuando el «pueblo» es una entidad política emocional todos los partidos, cualquiera que sea su implantación empírica, pueden hablar en nombre del pueblo. El «derecho de autodeterminación», entendido estrictamente, tampoco puede ser puesto en práctica legítimamente desde esa perspectiva. Si lo queremos entender en sentido plenamente democrático, el derecho de autodeterminación exige un mecanismo de representación adecuado para identificar y expresar eficazmente los múltiples matices y variedades de las aspiraciones y tendencias que viven en un «pueblo». El nacionalismo tiende a sustituir la representación real por la representación «virtual» y por tanto *el nacionalismo tiende a desactivar el significado estricto de la noción de «autodeterminación de los pueblos».*

Desde el punto de vista moral, por último, la noción de autodeterminación de los pueblos plantea problemas de consistencia ética siempre que en el escenario donde se producen las demandas de autodeterminación estén también presentes, que por lo general lo están, otros portadores de derechos; en particular, individuos y minorías. Una de esas inconsistencias proviene a veces de que el derecho de autodeterminación se suele reconocer a colectivos para que sea ejercido en el territorio con el que más continua y profundamente han estado asociados, y se da con frecuencia el caso de que comunidades distintas tengan un derecho similar sobre el mismo territorio. Entonces la carnicería está asegurada. Una segunda inconsistencia es que por la misma vaguedad de la fórmula del derecho de autodeterminación no está nada claro el lugar que dentro de él ocupan los derechos de las minorías y una penosa y larga historia nos muestra empíricamente que las minorías no suelen ser algo con lo que se cuente en los procesos de autodeterminación. Y, por fin, una tercera inconsistencia moral nos sale al paso cuando, como suele suceder, al derecho a la autodeterminación se adhieren otros derechos, como el derecho de fomentar y preservar la identidad cultural de la comunidad, reconocido al lado de aquel en los textos internacionales. Como se ha señalado (Makinson), tropezamos aquí con la desagradable evidencia de que algunos rasgos profundamente ins-

critos en las tradiciones culturales de los pueblos violan flagrantemente derechos fundamentales de los individuos. Se comprueba todos los días que cuando la conducta de algunos individuos es diferente de las pautas comunales en materia de indumentaria, comida o bebida, observancia religiosa, conducta sexual o aficiones de ocio, es decir, cuando es diferente en modos básicos de entender la vida, tales individuos suelen ser considerados una amenaza, una degeneración de la identidad cultural, «malos ejemplos» que minan las tradiciones, «elementos indeseables» que deben, por tanto, ser proscritos. De esa presunta identidad cultural que hay que preservar arrancan muchas veces violaciones de derechos fundamentales, intolerancia religiosa, discriminación sexual, profundas amputaciones de la libertad individual.

En conclusión no me parece desatinado pensar que si sopesamos todos los pros y los contras, los méritos y los deméritos del derecho de autodeterminación de los pueblos, quizás llegaremos a la convicción de que produce más conflictos que soluciones, más violaciones de derechos básicos que liberación humana. Se trata de una noción lógicamente indeterminable, políticamente equívoca y moralmente insensible. Deberíamos intentar desprendernos de ella. Ni ella sola, ni unida a la de Nación, de connotaciones morales aún más dudosas, pueden pretender ofrecer a nadie razones vinculantes para la acción, y mucho menos razones justificatorias del recurso privado o colectivo a la violencia. De su propia ambigüedad sólo puede brotar la confusión.

---

De todos estos autores he tomado ideas e inspiraciones muy libremente, pero ninguno de ellos es responsable del fruto de mis preferencias:

Lord Acton. *Ensayos sobre la libertad y el poder*. I.E.P., Madrid, 1959.

Benn S. I. and Peters R. S. *Social principles and the Democratic State*, George Allen and Unwin, London, 1959.

Blas Guerrero, Andrés, *Nacionalismo e Ideologías Políticas Contemporáneas*, Espasa Calpe, Madrid, 1984.

Gellner, Ernest, *Naciones y Nacionalismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Honore, Antony M. *What is a Group?* en *ARchiv für Rechts und Sozialphilosophie*, vol. LXI/2, págs. 161 y ss., 1975.

Kedourie, Elie, *Nacionalismo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

Lukacs, G., *Táctica y Ética*, en V. Zapatero (ed.) *Socialismo y Ética: Textos para un debate*, Ed. Pluma. Ed. Debate, Madrid, 1980.

---

*Violencia, nación,  
autodeterminación*

Makinson, David, *Rights of Peoples: point of view of a logician*, en *Rights of Peoples*. James Crawford (ed.) Oxford University Press, 1987.

Renan, Ernst, *¿Qué es una Nación? Cartas a Strauss*. Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Taylor, Charles, *Atomism*, en *Ch. Taylor Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, 1985.

Las preocupaciones del vendedor de altramuces aparecen en un libro delicioso: Tomás Moro Simpson, *Dios, el Mamboretá y la Mosca*.