EL PROBLEMA DE LA AUTODETERMINACIÓN DE LOS PUEBLOS: PUEBLO, SOBERANÍA Y DEMOCRACIA

Miguel Ayuso

1. Introducción

El contenido del tema que voy a desarrollar se encuentra quintaesenciado en un texto luminoso del maestro Vallet de Goytisolo, que bastaría con glosar y comentar (1).

El punto clave en esta cuestión –explica– radica en el denominado «principio de las nacionalidades», que implica 1) la aceptación del concepto revolucionario de nación, unitarista y excluyente, fundido al del Estado; 2) la atribución como inherente a la nación del concepto bodiniano de soberanía, y 3) la identificación, en plena ortodoxia rousseauniana, con la voluntad general de la suma de los individuos abstractos en que el pueblo es desintegrado.

Ahí aparecen, pues, y unidos por un vínculo conceptual diamantino, los tres elementos a que alude nuestro título: el pueblo (y la nación), la soberanía y la democracia. Esa trabazón, que es dado hallar durante el siglo XIX en el principio de las nacionalidades, se encuentra también en el XX (y el XXI) en el derecho a la autodeterminación de los pueblos.

En lo que sigue, como acabamos de apuntar, vamos a glosar y comentar esa tesis de Vallet, sirviéndonos (entre otros autores y asuntos) de las reflexiones de Danilo Castellano sobre el pueblo, las de Álvaro d'Ors sobre la soberanía y del propio Vallet sobre la democracia moderna.

(1) Juan Vallet de Goytisolo, «Diversas perspectivas de las opciones a favor de los cuerpos intermedios», *Verbo* (Madrid), núm. 193-194 (1981), págs. 343-344. También puede verse en el libro del autor, *Tres ensayos. Cuerpos intermedios, representación política, principio de subsidiariedad*, Madrid, Speiro, 1981.

Fundación Speiro

Es de resaltar que las tres cuestiones que se nos presentan temáticamente entrelazadas también lo están criteriológicamente, en tanto que forman parte de la esencia del núcleo teórico de la modernidad político-jurídica (2). Con una singularidad. Pues, mientras que, respecto del pueblo (o incluso la nación) y la democracia, es preciso contrastar tales realidades con las que podríamos llamar sus concepciones pre-modernas, o con más propiedad (pues no se trata principalmente de cronología) clásicas, la soberanía en cambio parece solamente un término (que remite a un concepto) moderno, por más que –en todo caso– pueda pensarse en algún otro semejante. A tales problemas debe sumarse, en nuestros días, todavía otro: el del cambio de signo epocal de la modernidad a la postmodernidad, con un intrincado y a veces inextricable complejo de relaciones de radicalización (hipermodernidad), resistencia (antimodernidad) o decadencia (modernidad débil), a partir –claro está– de la sucesión temporal (modernidad tardía) que implica en todo caso el prefijo post (3).

Procedamos, pues, a partir de estas advertencias, con las pertinentes aclaraciones terminológicas.

2. El pueblo y la nación

Hay que comenzar por el pueblo. Acerca del que se ha dado, a lo largo de la historia, un debate complejo y articulado. De acuerdo con lo que hemos apuntado, podemos distinguir –en síntesis– entre una concepción clásica y otra moderna (4). La primera puede personificarse en Cicerón. La segunda nos va a obligar a repasar a algunos autores más.

(2) Cfr. Danilo Castellano, «¿Es divisible la modernidad?», en Bernard Dumont, Miguel Ayuso y Danilo Castellano (eds.), *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013, págs. 227 y sigs.

(3) Miguel Ayuso, «Las metamorfosis de la política contemporánea: ¿disolución o reconstitución?», *Verbo* (Madrid), núm. 465-466 (2008), pág. 513 y sigs., así como el prólogo a Ricardo Dip, *Seguridad jurídica y crisis del mundo posmoderno*, Madrid, Pons, 2016, págs. 17 y sigs.

(4) Cfr. Miguel Ayuso, «El pueblo y sus evoluciones», *Verbo* (Madrid), núm. 549-550 (20169, págs. 711 y sigs., o en Miguel Ayuso (ed.), *Pueblo y populismo. Los desafíos políticos contemporáneos*, Madrid, Itinerarios, 2016,

Fundación Speiro

Cicerón, en efecto, indica dos condiciones: el *consensus iuris* y la *communio utilitatis*, es decir, el acuerdo jurídico y la utilidad común (5). El acuerdo jurídico no consiste sino en el reconocimiento en común de la juridicidad: donde no hay justicia no hay comunidad política. La utilidad común representa la necesidad de la *res publica* para la consecución de un interés común que permite a los hombres vivir como tales (6).

Esta definición, para empezar, obliga a discernir en sus elementos integrantes, separándolas, las posibilidades de deformación moderna. Así, la primera no guarda relación con la premisa «privatista» del contractualismo moderno: el pueblo no es producto del contrato. Y la segunda no consiste en cálculo utilitario alguno. Así pues, en el seno de la concepción que esta definición expresa, el «pueblo» es señor de la *res publica* pero no su soberano: lo que significa que «la *res publica* es un bien que puede y debe ser usado por el pueblo y para el pueblo, pero que es y permanece un bien indisponible del pueblo. No es instrumento que pueda ser utilizado para una finalidad cualquiera, ya que la *res publica* tiene un fin natural que es el mismo bien del hombre individuo, como […] había observado Aristóteles». Lo que significa que «la *res publica* no es la fuente del derecho, porque está fundada sobre el derecho, que constituye su elemento ordenador». Así pues, «la justicia, cuya existencia y cuya naturaleza debe reconocer previamente todo ciudadano para serlo, es anterior a la comunidad política; mejor, debería decirse que es condición de la comunidad política» (7). Lo que excluye el derecho de autodeterminación del pueblo.

En la concepción moderna (8), por su parte, surge inicialmente de las constituciones y declaraciones de derechos

---

págs. 13 y sigs. Citamos por la versión de la revista *Verbo*.

(5) Cicerón, *De re publica*, I, 25-39, así como I, 26, 41-42. Una fina glosa en Francesco Gentile, «Le condizioni della "res publica"», en Danilo Castellano (ed.), *La decadenza della Repubblica e l'assenza del politico*, Bolonia, Monduzzi, 1995, págs. 125 y sigs.

(6) Véase Danilo Castellano, «Il "popolo" tra realtà e definizioni», *Hermeneutica* (Urbino), 2013, págs. 59 y sigs., 67.

(7) *Ibid.*, pág. 68.

(8) Miguel Ayuso, «El pueblo y sus evoluciones», *loc. cit.*, y –sobre todo– Danilo Castellano, *Racionalismo y derechos humanos. Sobre la antifilosofía*

Fundación Speiro

una identificación entre «pueblo» y «población», es decir, el conjunto de personas que viven en un determinado territorio, que contiene una aporía: el «pueblo» así entendido sería anterior al Estado, pero con harta frecuencia se contempla como elemento personal del Estado, de manera que su existencia debería ser por fuerza posterior a éste. Lo que se evidencia aún más en la también difundida visión, conectada con la recién vista, según la cual el «pueblo» es la universalidad de ciudadanos de un Estado «reconocida» como tal por el Estado. Tanto para Rousseau como para Hegel, aunque por caminos distintos, sólo puede hablarse de pueblo como elemento del Estado, dependiente de él y, por lo mismo, constituido por su voluntad y a ella subordinado. Así, para el primero, el pueblo es la población que sirve al Estado para medir su grandeza y hacerlo poderoso (9). Mientras que el segundo sostiene abiertamente que la finalidad sustancial en la existencia de un pueblo es la de ser un Estado y mantenerse como tal (10).

Pero a las dificultades derivadas de la pluralidad de concepciones (modernas) de pueblo, por no hablar de la disyunción radical entre la clásica y la moderna, se suman las derivadas de la introducción de otro término, que sin ser sinónimo de pueblo, pertenece al menos al mismo campo semántico. Me refiero a «nación». Donde también, para empezar, ha de distinguirse también entre una nación clásica y otra moderna.

La primera ha podido ser caracterizada como histórica o cultural (11). La clave de su distinción de la moderna, en todo caso, y más allá de los matices, reside en su carácter no político. Conviene aclarar, para empezar, que la nación –en sentido clásico, esto es, hasta la víspera de 1789– no era una realidad política, esto es, no estaba ordenada al bien común

---

político-jurídica de la modernidad, Madrid, Marcial Pons, 2004, págs. 47 y sigs., que contiene un análisis muy agudo y detallado de las distintas variedades de la concepción moderna del pueblo.

(9) Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, II, X.

(10) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophinschen Wissenschaften im Grundrisse*, § 549.

(11) Dalmacio Negro, «Europa: la destrucción de las naciones», *Razón Española* (Madrid), núm. 191 (2015), págs. 287-306.

Fundación Speiro

temporal, sino una agregación humana por factores no políticos. De ahí que, aunque la nación en sentido clásico fuese también una realidad natural, no se confundía formalmente con la comunidad política, por más que en algunos de sus usos pudiera aproximarse a la causa material de ésta, vale decir, como pueblo o multitud (12). De manera que aparecía como una comunidad de valores espirituales, morales y culturales, sin confundirse con una organización jurídica de familias que miran al bien común bajo la autoridad de un gobierno (13).

La nación moderna, política o revolucionaria, comienza siendo estatal, pues el Estado resulta la condición de la nación moderna. Pero luego se presenta principalmente como «política», que invierte la relación: viene primero la nación politizada y luego el Estado, pues teorizada la soberanía de aquélla depende éste de ella (14). Es esta definición de nación la que va tener un peso decisivo en los últimos siglos, se entienda como como unidad pacticia y voluntaria de hombres en el surco del contrato social, o como conjunto de ciudadanos que gozan del poder soberano y por tanto de constituirse. En esta última versión, la del abate de Sieyès, el pueblo reaparece. Sieyès, como es sabido, fue el teórico del

(12) Véase José Antonio Ullate, «El nacionalismo y la metamorfosis de la nación», *Fuego y Raya. Revista Semestral Hispanoamericana de Historia y Política* (Córdoba de Tucumán), núm. 2 (2010), págs. 87 y sigs. Precisa de todos modos el autor que «ese uso [el de la nación como causa material de la comunidad] no es el primario ni el principal y más bien resulta una ampliación moderna en la línea del uso clásico» (págs. 90-91).

(13) Cfr. Marcel Clément, *Enquête sur le nationalisme*, París, NEL, Nouvelles Éditions Latines, 1957, pág. 23, a partir de unos discursos de Pío XII. Puede verse el capítulo 1 de mi *El Estado en su laberinto. Las metamorfosis de la política contemporánea*, Barcelona, Scire, 2011, del que hay una versión italiana sintética, «Nazione e identità», en Vanda Fiorillo y Gianluca Dioni, *Patria e nazione. Problemi di identità e di appartenenza*, Milán, Franco Angeli, 2013, págs. 51-58., y otra francesa, ligeramente ampliada, en «L'identité nationale. Une lecture hispanique des Deux Patries», en Philippe Pichot-Bravard (ed.), *Liber amicorum Jean de Viguerie*, Versalles, Via Romana, 2017, págs. 47-57.

(14) Véase el trabajo de Danilo Castellano, «La nazione legitima lo Stato e il diritto pubblico? Appunti sulla identità come presupposto fondativo del potere politico», en Vanda Fiorillo y Gianluca Dioni, *Patria e nazione. Problemi di identità e di appartenenza*, cit., págs. 59 y sigs.

Fundación Speiro

«tercer estado» al tiempo de la Revolución francesa, y su doctrina se encuentra en los orígenes del «poder constituyente» tal y como lo entendió, lo entiende, lo aplicó y lo aplica el derecho público postrevolucionario. Pero sobre todo propuso la teoría de la legitimación del Estado por la Nación, más precisamente por el «tercer estado», que ha caracterizado la historia política de los Estados en los últimos dos siglos. Sieyès fue, por tanto, el padre de la nación como «pueblo», aunque para él el «pueblo» fuese sólo la «burguesía» (15).

3. La soberanía

No ha sido posible explicar, por más que someramente, las transformaciones del pueblo y de la nación, sin que apareciera el término «soberanía», pues se halla indisolublemente unido con los anteriores. Y es que la soberanía, entendida filosóficamente, sólo puede contemplarse como un concepto político idóneo para legitimar el ejercicio del poder político a partir de la inmanencia absoluta del poder y por ello dependiente de la libertad negativa. El poder verdaderamente político, en cambio, es la *realeza* y no la *soberanía* (16).

Desde el ángulo léxico, a diferencia de los términos precedentemente examinados, pueblo y nación, la difusión de la «soberanía» se produce en el contexto de la modernidad. De ahí que, contrariamente a como hemos procedido antes, una cierta referencia lingüística sea necesaria (17). En latín

(15) José Antonio Ullate, «El pueblo: del tercer estado a la nación», *Verbo* (Madrid), núm. 549-550 (2016), págs. 735-748, o en Miguel Ayuso (ed.), *Pueblo y populismo. Los desafíos políticos contemporáneos*, cit., págs. 37 y sigs.

(16) Danilo Castellano, *La verità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, págs. 45-67, o *La naturaleza de la política*, Barcelona, Scire, 2006, págs. 19-48. Véase también Francesco Gentile, «Introduzione al Convegno», en Danilo Castellano (ed.), *L'Europa dopo le sovranità*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999, págs. 11-21.

(17) Véase la explicación, sucinta y clara, de Guilhem Golfin, *Souveraineté et désordre politique*, París, Cerf, 2017, págs. 41 y sigs. Bernard Dumont, «Sur la notion de souveraineté», *Catholica* (París), núm. 136 (2017), pág. 12, observa en el título una ambigüedad, a saber, la de si la soberanía está del desorden político está ligado a la soberanía o si ésta podría ser una vía para salir del mismo. El autor indica claramente que la primera es la que se corresponde con su pensamiento.

Fundación Speiro

tardío *superanus*, formado a partir del adjetivo *super*, no deja la forma adjetival («soberano»), ignorando el sustantivo, a diferencia de las lenguas romances. Su sentido primero se encuentra en conexión con el verbo *supero*, que significa «elevarse por encima de». Desde el ángulo conceptual, en cambio, el término «soberanía» tradujo el latino *summa auctoritas*. Así corrigió Gaspar de Añastro e Isunza al traducir, «enmendándolos católicamente» (*traduttore, traditore*), los libros de la República de Bodino (18). Aunque quizá fuera más preciso haber dicho *summa potestas*. Lo que nos lleva a la distinción entre autoridad y potestad. La autoridad –en la explicación omnicomprensiva de Álvaro d'Ors (19)– es el saber socialmente reconocido, mientras que la potestad (cuya forma suprema en Roma es el *imperium*) es el poder socialmente reconocido. El Estado, en cambio, de quien se predica la soberanía, «ha necesitado, para imponerse, eliminar la distinción y fundir el poder con el saber». Desde otro ángulo, específicamente histórico, se ha explicado sucesivamente su distinción en Roma (la autoridad es la superioridad y la potestad el poder), su reinterpretación en la Iglesia por el papa Gelasio (que radica la autoridad en el pontífice y la potestad en el rey) y finalmente su fusión moderna por

(18) Gaspar de Añastro e Isunza, *Los seis libros de la República, traducidos de la lengua francesa y enmendados catholicamente,* Turín, Herederos de Bevilaqua, 1590. Puede verse la edición de 1992, con estudio preliminar de José Luis Bermejo Cabrero, del Centro de Estudios Constitucionales. Lo detectó entre nosotros, sutilmente, Francisco Elías de Tejada, *El Franco-Condado hispánico*, 2ª ed., Sevilla, Jurra, 1975, quien atribuye las enmiendas al hecho de que «los hispanos no pueden aceptar la noción de soberanía, debiéndola sustituir por la de *suprema auctoritas,* dado que la soberanía es poder ilimitado por encima de los cuerpos sociales, mientras que la *suprema auctoritas* implica que cada cuerpo político, incluidas las potestades del monarca, está encerrado dentro de unos límites hacia abajo» (pág. 228).

(19) El profesor Álvaro d'Ors ha hecho de la misma uno de los ejes de su obra, reconstruido por Rafael Domingo, *Auctoritas*, Barcelona, Ariel, 1999, con algunas conclusiones que añade por su cuenta. Puede verse también Miguel Ayuso, «La filosofía jurídica y política de Álvaro d'Ors», en Fernán Altuve-Febres (ed.), *Homenaje a Álvaro d'Ors*, Lima, Dupla, 2001, págs. 131-145, y –para asunto más contraído, pero con harta relevancia en lo que nos ocupa– Juan Fernando Segovia, «Schmitt y Álvaro d'Ors. Una inspiración *ad modum recipientis*», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 11 (2016), págs. 101-124.

Fundación Speiro

Bodino (20). La soberanía no tiene nada que ver con la autoridad, que se ordena a hacer crecer las cosas y las personas según su fin intrínseco objetivo, sino sólo con el poder, un poder al servicio de la autonomía de la voluntad que rechaza la mediación racional en su entendimiento clásico (21).

Entre las consecuencias más profundas de la concepción bodiniana de la soberanía, de resultas, podemos fijarnos en dos. Es, de un lado, la raíz de la estatalización del derecho al establecer las bases para que el poder político usurpe el derecho al pueblo: «A partir de la recepción de la idea de soberanía se convierte el derecho en el instrumento adecuado para imponer el orden soberano, el orden estatal, al que se subordina una vez creado el mismo poder político titular de la soberanía» (22). Además, de otro, una vez injertada la idea de soberanía en el Estado no tarda en erigirse Leviathan, con Hobbes, y Demos, con Rousseau (23).

Así pues, la soberanía, afirmada por Bodino como *«puissance absolue et perpétuelle d'une République»*, sufrirá sucesivamente diversas metamorfosis. Así, a la soberanía del príncipe seguirá la del Estado y a la del Estado (bajo la vestidura de la nación o del pueblo) la de los individuos. La autodeterminación, de resultas, irá también variando en su sujeto y su radio de acción. Pero permanecerá, en todo caso, incompatible con el derecho natural y con el reinado de Cristo (24). Si a veces no se ve esta incompatibilidad –ha podido decirse– es porque se relativiza el concepto de soberanía. Pero cuando se contempla en todo su significado no puede dejar de advertirse que reduce toda ley a la expresión de una voluntad, sustrayéndola así a la voluntad de Nuestro

(20) Gilhem Golfin, *op. cit.*, págs. 42 y sigs.

(21) Danilo Castellano, «Galvão de Sousa e la sovranità», en Ricardo Dip (ed.), *Tradição, Revolução e Pós-Modernidade*, Campinas, Millenium, 2001, pág. 268.

(22) Véase Dalmacio Negro, *Gobierno y Estado,* Madrid, Marcial Pons, 2002, págs. 47 y sigs. Y Juan Vallet de Goytisolo, «Los dogmas políticos vigentes», *Verbo* (Madrid), núm. 421-422 (2004), págs. 58 y sigs.

(23) Juan Vallet de Goytisolo, «Los dogmas políticos vigentes», *loc. cit.*, pág. 60 y sigs.

(24) Álvaro d'Ors, *Ensayos de teoría política*, Pamplona, EUNSA, 1979, págs. 146 y 270;

Fundación Speiro

Señor Jesucristo, que –además– en sana teología no es una *potentia absoluta sino ordinata* (25).

4. La democracia

Un escritor francés hallaba en los años cincuenta del siglo pasado la distinción entre «dos democracias». Cuando la formuló se corría el riesgo de pensar que se trataba de la que oponía la democracia «liberal» y «popular» entre sí. Ahora, tras un período de tiempo en que la disyunción dejó de tener vigencia, parece que pugna por volver a la superficie (26). Pero no se trataba de esto: a la primera la llamaba clásica, mientras que a la segunda la apodaba moderna (27).

La democracia clásica ha existido en casi todo tiempo y no es sino un modo de designación de los gobernantes. En efecto, la intervención de los gobernados en la designación de sus gobernantes puede hallarse –con mayor o menor extensión e intensidad, según los tiempos y lugares– en todas las épocas de la historia. La democracia moderna, por su parte, aunque parece funcionar como la clásica y se asemeja exteriormente a la misma (28), en realidad es otra cosa.

---

(25) Santo Tomás de Aquino, *S. th.*, I-I, q. 25, arts. 3 y 5. Véase María L. Lukac de Stier, «*Potentia Dei*: de Tomás de Aquino a Hobbes», *Intus Legere* (Viña del Mar), vol. 7, núm. 1 (2013), págs. 43-57. Y, desde el ángulo jurídico, Juan Vallet de Goytisolo, *En torno al derecho natural*, Madrid, Sala Editorial, 1973, págs. 18 y 31-32.

(26) Cfr. Miguel Ayuso (ed.), *Pueblo y populismo. Los desafíos políticos contemporáneos*, cit. Las siguientes páginas están tomadas en lo sustancial del principio de mi «Dos democracias y dos derechos públicos», en Miguel Ayuso (ed.), *De la democracia «avanzada» a la democracia «declamada»*, Madrid, Marcial Pons, 2018, págs. 17-50.

(27) Jean Madiran, *On ne se moque pas de Dieu*, París, Nouvelles Éditions Latines, 1957, págs. 61 y sigs. Veinte años después, si bien confirmará la mayoría de sus observaciones, no dejará de revisar algunas de ellas: *Les deux démocraties*, París, Nouvelles Éditions Latines, 1977. En las líneas siguientes glosamos y anotamos sus razonamientos.

(28) Madiran afirma demasiado resueltamente a nuestro juicio que la democracia moderna funciona como la clásica. ¿No será más bien, como hemos escrito, que *parece* funcionar como la clásica? Como vamos a ver la divergencia entre ambas no sólo es teorética sino también sociológica y funcional.

Fundación Speiro

Primero porque, en primer lugar, se reputa la única forma justa de gobierno, de manera que las demás quedan rebajadas a la condición de formas inmorales (29). Lo que resulta paladinamente ajeno a la concepción clásica, para la que la democracia no es sino un simple régimen entre otros, que se puede preferir o rechazar por razones técnicas, de oportunidad o de conveniencia política (30). Que puede combinarse, además, con otros elementos como el aristocrático o monárquico en una suerte de forma mixta (31).

Se entiende, en segundo lugar, que la designación de los gobernantes por los gobernados es el único fundamento de la legitimidad. Punto que es precisamente el que da razón del precedente. Y que ya se encuentra en la Declaración de derechos del hombre y del ciudadano, de la Revolución francesa, acta de nacimiento de la democracia moderna, cuando afirma que el «principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación» y que la «ley es expresión de la voluntad general» (32). De donde surge que no se puede ejercer legítimamente autoridad alguna si no dimana expresamente de la nación, así como que toda soberanía y toda ley que carezcan de tal fundamento e invoquen otro son necesariamente tiránicas. Lo que choca, de nuevo, con

(29) El magisterio social católico no ha dejado de protestar por el abuso. Cfr. San Pío X, *Notre charge apostolique* (1910), § 23: «¡De esta manera, la democracia es la única que inaugurará el reino de la perfecta justicia! ¿No es esto una injuria hecha a las restantes formas de gobierno, que quedan rebajadas de esta suerte al rango de gobiernos impotentes y peores?».

(30) San Agustín, *De libero arbitrio*, I, 6; Santo Tomás de Aquino, *Suma theologiae*, I-II, 97, 1. Escuchemos al primero en la cita del último: «Cuando un pueblo es correcto, y ponderado y celosísimo guardián del bien común, es justo que se le reconozca por ley la facultad de nombrar él mismo a los magistrados que lo han de gobernar. Mas si este mismo pueblo, corrompiéndose poco a poco, cae en la venalidad del sufragio y entrega el mando a los infames y malvados, con razón se les priva del poder de nombrar cargos y retorna este poder al arbitrio de una minoría de hombres honestos».

(31) Cfr. Marcel Demongeot, *Le meilleur régime politique selon Saint Thomas*, París, André Blot, 1928.

(32) *Declaration de droits de l'homme et du citoyen* (1789): «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément» (art. 3) y «La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement ou par leurs représentants à sa formation» (art. 6).

Fundación Speiro

la concepción clásica [pues funde y confunde designación de los gobernantes con la legitimidad (33)] y además con el magisterio pontificio (34).

Final y consiguientemente, en tercer término, el poder democrático se hace ilimitado y se convierte en derecho (en derecho democrático y, por lo mismo, el único derecho). Es lógico: cuando la legitimidad del poder reside entera y solamente en la designación de quien está llamado a ejercerla, viene a carecer de límites en derecho y tan sólo, de hecho, es contenido por los hábitos, las tradiciones, las realidades, las ideas contrarias, que son extrañas al derecho democrático moderno y que éste tiende a suprimir por una continua democratización de la sociedad. La sociedad es por naturaleza familiar y jerárquica. En la democracia moderna, el derecho (nuevo) entra en conflicto con la naturaleza, la democratización ilimitada es el progreso indefinido del derecho a través de una evolución que degrada, desacredita y finalmente destruye las sociedades naturales. Porque hay en la sociedad autoridades que son naturales, fundadas sobre el profundo orden de las cosas y que, por lo mismo, tienden a renacer sin cesar. La democracia, sin embargo, y por designio fundacional, se aplica a sustituirlas sin descanso. Es la hiedra que se sobrepone a la encina y que, a veces, parece ahogarla. Es el *pluralismo* que no termina de dar muerte a la *pluralidad*. El *liberalismo* que no consigue borrar la faz de la *libertad*. La *ideología* que no es capaz de suprimir totalmente la *realidad* (35).

---

(33) Véase Danilo Castellano, *La verità della política*, cap. 1, o también *La naturaleza de la política*, cap. 1, ya citados.

(34) San Pío X, *Notre charge apostolique* (1910), § 31: «Nos no tenemos que demostrar que el advenimiento de la democracia universal no significa nada para la acción de la Iglesia en el mundo. Hemos recordado ya que la Iglesia ha dejado siempre a las naciones la preocupación de darse el gobierno que juzguen ventajoso para sus intereses. Lo que Nos queremos afirmar una vez más, siguiendo a nuestro predecesor, es que hay un error y un peligro en enfeudar, por principio, el catolicismo a una forma de gobierno –error y peligro que son tanto más grandes cuando se identifica la religión con un género de democracia cuyas doctrinas son erróneas».

(35) Jean Madiran, «Le redressement politique de l'Occident», *Itinéraires* (París), núm. 267 (1982), págs. 13-14. La expresión «derecho nuevo» fue utilizada por el magisterio pontificio para designar los principios del derecho público del liberalismo, opuesto al derecho público cristiano. Véase, por ejemplo, León XIII, *Inmortale Dei* (1885), § 10: «Sin embargo,

Fundación Speiro

Que la legitimidad y la ley provengan de la designación y el consentimiento constituye una gran novedad, que ha originado una nueva moral y un nuevo derecho (*rectius*: pseudo moral y pseudo derecho). De manera que si no ha inventado la democracia la ha revestido de otro contenido. La ley dejará de ser expresión de un orden superior al hombre que el legislador debe leer, para convertirse en la expresión de la voluntad general, es decir, de la voluntad de los hombres. Y cuando los hombres deciden darse la ley declinan en plural el pecado original. La democracia moderna, de resultas, es la democracia clásica en pecado mortal (36).

De lo dicho se desprende que la democracia clásica es (cuando lo es) natural, mientras que la moderna es (teoré-

---

el pernicioso y deplorable afán de novedades promovido en el siglo XVI, después de turbar primeramente a la religión cristiana, vino a trastornar como consecuencia obligada la filosofía, y de ésta pasó a alterar todos los órdenes de la sociedad civil. A esta fuente hay que remontar el origen de los principios modernos de una libertad desenfrenada, inventados en la gran revolución del siglo pasado y propuestos como base y fundamento de un derecho nuevo, desconocido hasta entonces y contrario en muchas de sus tesis no solamente al derecho cristiano, sino incluso también al derecho natural. El principio supremo de este derecho nuevo es el siguiente: todos los hombres, de la misma manera que son semejantes en su naturaleza específica, son iguales también en la vida práctica. Cada hombre es de tal manera dueño de sí mismo, que por ningún concepto está sometido a la autoridad de otro. Puede pensar libremente lo que quiera y obrar lo que se le antoje en cualquier materia. Nadie tiene derecho a mandar sobre los demás. En una sociedad fundada sobre estos principios, la autoridad no es otra cosa que la voluntad del pueblo, el cual, como único dueño de sí mismo, es también el único que puede mandarse a sí mismo. Es el pueblo el que elige las personas a las que se ha de someter. Pero lo hace de tal manera que traspasa a éstas no tanto el derecho de mandar cuanto una delegación para mandar, y aun ésta sólo para ser ejercida en su nombre». Pero también la literatura jurídica tomó esa oposición terminológica, por ejemplo, ya desde el título, Enrique Gil y Robles, *Tratado de derecho político según los principios de la filosofía y el derecho cristianos*, Salamanca, Salmanticense, 1899-1902. Últimamente he hecho fortuna la expresión «nuevo derecho», para describir una radicalización del derecho nuevo. Véase su refutación en Alejandro Ordóñez, *El nuevo derecho, el nuevo orden mundial y la revolución cultural*, Santafé de Bogotá, Doctrina y Ley, 2007. Es claro, como quiera que sea, que sólo a través de su desnaturalización pueden el derecho y la ley adquirir los significados vistos. Cfr. Miguel Ayuso, *De la ley a la ley. Cinco lecciones sobre legalidad y legitimidad*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

(36) Jean Madiran, *Les deux démocraties*, cit., págs. 17-18.

Fundación Speiro

ticamente) totalitaria (37). Porque la democracia natural es política, buena o mala políticamente, y respetuosa del derecho; mientras que la moderna es religiosa y se arroga el poder de crear el derecho (38). Es la distancia que media entre la democracia como forma de gobierno y la democracia como fundamento del gobierno (39), insalvable por más que no lo adviertan quienes subrayan la continuidad entre la democracia antigua (clásica) y la moderna, que no comprenden cómo entre ambas sólo permanece el lenguaje como vínculo fantasmal (40).

En resumen, cuando el origen del poder es absolutamente inmanente y, por ello, dependiente de la libertad negativa, ha de llevar políticamente a la soberanía (entendida filosóficamente). La democracia moderna, entonces, debería expulsar por tanto toda trascendencia, incluso la

(37) Sobre el «totalitarismo democrático» véase Miguel Ayuso, *La cabeza de la Gorgona. De la* hybris *del poder al totalitarismo moderno*, Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2001, cap. III, que revisa algunos textos anteriores del autor de principios de los años ochenta del siglo pasado. De democracia totalitaria, desde otros ángulos, habían hablado J. Leo Talmon, *The origins if totalitarian democracy*, Londres, Secker and Warburg, 1952, y más tarde Michel Schooyans, *La dérive totalitaire du libéralisme*, París, Éd. Universitaires, 1991. Aunque democracia y liberalismo no son convertibles siempre como sinónimos.

(38) Ese carácter «religioso» de la democracia lo denunció Charles Maurras, *La démocratie religieuse*, París, Nouvelle Librairie Nationale, 1921. Pero no ha dejado de reconocerlo a su manera uno de los teóricos del constitucionalismo democrático: «La démocratie est aujourd'hui une philosophie, une manière de vivre, une réligion et, presque accesoirement, une forme de gouvernement» (Georges Burdeau, *La démocratie. Essai synthétique*, Bruselas, Office de Publicité, 1956, pág. 5). Entre nosotros ha podido decirse: «La democracia liberal está consumando la ruina de nuestra civilización y, por contagio, de toda otra civilización» (Rafael Gambra, *El Exilio y el Reino. La comunidad de los hombres y sus enemigos*, Barcelona, Scire, 2010, pág. 65).

(39) Danilo Castellano, *Constitución y constitucionalismo*, Madrid, Marcial Pons, 2013, cap. III; Miguel Ayuso, «Las aporías de la democracia como forma de Estado», en Miguel Ayuso (ed.), *Dalla geometria legale-statualistica alla riscoperta del diritto e della politica. Studi in onore di Francesco Gentile*, págs. 130-142. Madrid, Marcial Pons, 2006, págs. 130 y sigs.

(40) Puede verse, como ejemplo de tal tendencia, el libro del ilustre helenista español Francisco Rodríguez Adrados, *Historia de la democracia*, Madrid, Alianza, 1997. Para una observación crítica, Juan Antonio Widow, «La revolución en el lenguaje político», *Verbo* (Madrid), núm. 177 (1979), pág. 774.

Fundación Speiro

(falsa) representada por la trascendencia de la inmanencia. No puede admitir, por ello, ni siquiera la soberanía popular, menos aún su representación, pues debiendo permitir el autodeterminarse del querer debería conducir más bien a la anarquía absoluta (41).

5. El principio de las nacionalidades

La explicación intentada en lo anterior de los tres conceptos que Vallet encontraba en la base del llamado principio de las nacionalidades nos ha permitido comprobar su profunda trabazón.

La herencia moderna aparece decisiva: «En definitiva el Soberano rousseauniano no es el gobierno, sino el Estado cuando es activado por los ciudadanos, por el Pueblo convertido en Nación, y la Nación es el soberano cuando actúan los ciudadanos –el Pueblo–. Trátase de un sujeto colectivo que impulsa la *ratio status*, en lugar del monarca, mediante la ley, en último análisis mediante la ideología, en este caso la ideología de la Nación, la primera de las grandes ideologías colectivistas» (42). Esta concepción inspiró a los jacobinos y forjó la Revolución francesa, que quiso encarnar la soberanía bodiniana en la Nación-Estado y consideró necesario que la nación fuera unitaria e identificada con el Estado, unidad de la cual los jacobinos pretendieron ser expresión (43).

Llegamos aquí al principio de las nacionalidades, formulado en el siglo pasado por Pascuale Mancini al servicio de la unidad italiana que postulaba y actuaba el llamado *Risorgimento* con el lema: «A cada nación, un Estado» (44).

(41) Danilo Castellano, «De la democracia y de la democracia cristiana», *Verbo* (Madrid), núm. 529-530 (2014), págs. 812-813.

(42) Dalmacio Negro, *Gobierno y Estado*, cit., págs. 57 y sigs.

(43) Juan Vallet de Goytisolo, «Los dogmas políticos vigentes», *loc. cit.*, pág. 68.

(44) Pasquale Mancini, *Della nazionalità come fondamento del diritto delle genti: prelezione al corso di diritto internazionale e marittimo pronunciata nella R. Università di Torino dal professore Pasquale Stanislao Mancini nel dì 22 gennaio 1851*, Turín, Eredi Botta, 1851. Puede verse la edición castellana de Antonio-Enrique Pérez-Luño, *Sobre la nacionalidad*, Madrid, Tecnos, 1985.

Fundación Speiro

Cada nación tendría, pues, derecho a constituirse en Estado independiente, desvinculándose del Estado que rige a otra nación. Es claro que un tal principio, sobre la base de la concepción moderna de nación, sólo puede tornarla en excluyente, contra su significado tradicional.

A este respecto, y con referencia a España y su compleja historia, se ha afirmado que «quienes no profesamos el principio de las nacionalidades, apoyado en el concepto romántico e idealista de "nación", ni admitimos el unitarismo rígido implícito en el concepto jacobino de Estado, tenemos que tratar de hacer comprender a nuestros contemporáneos, en medio de la aludida confusión de términos, un lenguaje más tradicional y más respetuoso con la tradición histórica de España» (45). Porque buena parte de los confusionismos denunciados se esfuman cuando acertamos a devolver a los términos su significado flexible y analógico, sorteando las trampas de las rigideces jacobinas y recuperando el legítimo uso plural de palabras como «pueblo», «nación» o «reino» (46).

Así, unidos los conceptos de nación y de Estado, e «hipostasiados como unidad abstracta, constituyen una instancia superior sin ulterior recurso», se suscita «un sentimiento cerrado que aboca a situaciones límite» (47). Y que crea dialécticas antes inexistentes y hoy irresolubles. Produjo primero, así, una contraposición entre la concepción tradicional de la nación con su estructura escalonada y la moderna unitaria e identificada con el Estado. Más adelante, al penetrar la concepción moderna en las antiguas entidades históricas, se crea «el germen de una dialéctica irremediable entre el Estado-nación y las nacionalidades históricas que adoptan una pretensión también soberana o lo más posible» (48).

---

(45) Francisco Canals, «Países, naciones y Estados en nuestro proceso histórico», en su vol. *Política española: pasado y futuro*, Barcelona, Acervo, 1977, págs. 70 y sigs.

(46) Cfr. Miguel Ayuso, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, Speiro, 1996, págs. 75 y sigs., con referencia a los pensadores más notables del reciente tradicionalismo hispánico.

(47) Rafael Gambra, *La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional*, Madrid, Rialp, 1954.

(48) Juan Vallet de Goytisolo, «Los dogmas políticos vigentes», *loc. cit.*, pág. 68.

Fundación Speiro

Ello origina dos consecuencias de signo contrario: «Una, de movimientos separatistas; y otra, que niega el calificativo de nación a países que antes habían sido considerados naciones, aunque se hubieran integrado constituyendo, a su vez, otra nación más amplia, integradora, formada en el transcurso de la historia por sentimientos, gestas, finalidades y tareas políticas comunes. Así, en general, se acepta por unos y por otros el concepto excluyente. Pero con finalidades opuestas, conforme a las cuales, respectivamente, o se niega a la nación integradora el carácter de nación y se dice que tan solo es un Estado, o bien les es denegado su atributo a las naciones menores, integradas en aquélla, afirmando que no pasan de regiones» (49).

Más allá de la intención concreta de lograr la formación de un Estado italiano nacional, único e independiente, llevaba una carga política que se generalizó y apropió por todos los pueblos que estaban o creían estar en condiciones semejantes, a saber, tener una comunidad de origen, de costumbres, de lengua, y conciencia de esa unidad, de modo que –constituyendo una nación– tendrían también el derecho de constituirse en Estados independientes. Pero la aplicación generalizada de este principio lleva a desconocer factores geográficos, económicos y políticos que debieran tenerse presentes. Así lo demuestra la experiencia posterior, en la que la prudencia no se ha observado: «En Europa, en 1871, después de la unidad de Italia y Alemania, había catorce naciones organizadas políticamente; en 1914, veinte; en 1924, veintiséis. Es decir, en menos de cincuenta años el número de Estados independientes se había doblado. El parcelamiento culmina al terminar la Primer Guerra Mundial en virtud del principio de autodeterminación nacional: cualquier nación que se estimase como tal tenía derecho a constituirse en Estado independiente. Así surgió el movimiento que desmembró el Imperio Austro-Húngaro, naciendo Checoeslovaquia y Yugoeslavia: tal movimiento fue seguido por otros que, con la misma razón, también desmembraron Checoeslovaquia y Yugoeslavia. Desde 1918 el principio de autodeterminación

(49) Juan Vallet de Goytisolo, «Diversas perspectivas de las opciones a favor de los cuerpos intermedios», *loc. cit.*, pág. 344.

Fundación Speiro

ha sido aplicado en el mundo árabe, en Extremo Oriente. Y en la actualidad, el proceso descolonizador iniciado a raíz de la Segunda Guerra Mundial ha lanzado y sigue lanzando cada día a la vida histórica Estados nacionales de consistencia y justificación muy desiguales» (50).

Ahí tenemos las piedras miliares del desarrollo más cercano a nuestros días. Que vamos a afrontar a continuación.

6. La autodeterminación de los pueblos

En efecto, una primera consagración del derecho de autodeterminación (*self-determination*) se produce de resultas de la Primera Guerra Mundial. Así como el principio de las nacionaldiades fue funcional al *Risorgimento* y al *Kulturkampf*, la primera formulación del principio (derecho) de autodeterminación de los pueblos iba a serlo a la destrucción del Imperio Austro-Húngaro como potencia (*secundum quid*) católica y al desembarco estadounidense como potencia mundial. En efecto, en el quinto de los famosos «catorce puntos de Wilson, enunciados en su mensaje de 8 de enero de 1918 al Congreso de los Estados Unidos, se abogaba por el «reajuste, absolutamente imparcial, de las reclamaciones coloniales, de tal manera que los intereses de los pueblos merezcan igual consideración que las aspiraciones de los gobiernos, cuyo fundamento habrá de ser determinado, es decir, el derecho a la autodeterminación de los pueblos». Lo que venía precisado en el cuarto de los puntos del posterior mensaje de Woodrow Wilson a Europa de 12 de febrero siguiente, al proclamar que «todas las aspiraciones nacionales bien definidas deberán recibir la satisfacción más completa que pueda ser otorgada sin introducir nuevos o perpetuar antiguos elementos de discordia o de antagonismo susceptibles de romper con el tiempo la paz de Europa y, en consecuencia, la del mundo». Sin embargo, el pacto de la Sociedad de Naciones, aunque no reconoció que el principio de autodeterminación de los pueblos hubiera de ser considerado

(50) Joaquín Tomás Villarroya, *Derecho político*, Madrid, UNED, 1979, págs. 39-40. Se trata de una síntesis muy descriptiva en su falta de pretensión, hecha por un maestro del viejo derecho político.

Fundación Speiro

como «una de las reglas positivas del Derecho de Gentes», sirvió para el régimen peculiar de mandatos en las antiguas colonias de las naciones perdedoras de la I Guerra Mundial, Alemania y Turquía, continuando como en el siglo XIX el régimen colonial de los vencedores (51).

Hay que esperar al final de la Segunda Guerra Mundial para que, con el cambio de paradigma abierto con la «descolonización», se completara el giro. En efecto, los vencedores de la conflagración, tanto los Estados Unidos como la Unión Soviética, se profesaron abiertamente anticolonialistas, aunque por motivos (aparentemente) diferentes: los primeros como exigencia de la «libertad», la segunda en razón de su lucha contra el «capitalismo». Otra cosa, es la verdad: tanto los unos como la otra tenían la pretensión de convertirse en las nuevas y verdaderas potencias coloniales, los que se llaman a sí mismos «americanos» en el surco de la vieja política inglesa (que vendrían a heredar) del *softpower* y los nuevos «soviéticos» directamente a través de las sucursales del «socialismo en un solo país» (la vieja Rusia) al servicio de la «revolución mundial» (52). Ambos, en todo caso, impusieron sus pretensiones en la Conferencia de San Francisco, que redactó la Carta de las Naciones Unidas. Así, frente a la reticencia del Reino Unido, Francia, Bélgica o los Países Bajos, se consagró el derecho de autodeterminación en los artículos 1.2 y 55 de la Carta. Es verdad que tal proclamación parecía tener inicialmente una significación meramente programática, pues se establecían a continuación dos regímenes distintos: uno aplicable a los territorios que habían estado sometidos a *mandatos*, para los que instauraron una administración internacional fiduciaria (regulada en los capítulos XII y XIII de la Carta), extensible a los territorios replegados de los Estados vencidos en la II Guerra Mundial y, también, a los territorios puestos voluntariamente bajo tal régimen por los Estados antes administradores; y otro aplicable a las colonias o territorios de los vencedores o a los

(51) Cfr. José Antonio Pastor Ridruejo, *Lecciones de Derecho Internacional Público*, 2.º ed., Madrid, Universidad Complutense, 1983, pág. 288.

(52) Miguel Poradowski, «La "Weltrevolution" y el "Weltoktober"», *Verbo* (Madrid), núm. 245-246 (1986), págs. 581-612.

Fundación Speiro

Estados no enemigos (cap. XI de la Carta): «Las diferencias entre ambos regímenes pudieran concretarse en que si en el primero –de administración fiduciaria– el título jurídico del Estado administrador derivaba del acuerdo internacional, en el segundo –de administración directa, por así decirlo–, el título jurídico era el preexistente, el del Estado o nación colonizadora no perdedora de la guerra, y derivado no del acuerdo sino del Derecho Internacional General» (53).

Pero, en realidad, esta distinción no iba a tener demasiada importancia, ya que en poco tiempo quedó arrollada por la dinámica anticolonialista que convenía a los auténticos vencedores. Y, así, la autodeterminación de los pueblos se convirtió verdaderamente en un principio estructural y, por tanto, básico, del Derecho Internacional, considerado en general como un fiel reflejo de la categoría de normas de *ius cogens*, tal y como están recogidas en el artículo 53 del Convenio de Viena sobre los Tratados de 1969. En resumen, los capítulos XI a XIII iban a ser desplazados por los artículos 1.2 y 55, todos de la Carta.

Por esos derroteros discurrió la posteridad de ésta, como muestra en primer término la Resolución 1514 (XV), de 14 de diciembre de 1960, de la Asamblea General de las Naciones Unidas, «Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y a los pueblos coloniales», que podría sintetizarse así: 1º Rechazo de la dominación extranjera y la explotación de un pueblo como negación de los derechos humanos fundamentales. 2º Derecho a la autodeterminación de los pueblos en su condición política y en su desarrollo económico, social y cultural. 3º La falta de preparación política, económica o social o educativa no será pretexto para retrasar la independencia. 4º Cesación toda acción armada o medidas represivas en los pueblos dependientes para que éstos puedan ejercer en paz y libremente su derecho a la independencia completa. 5º Traspaso de poderes a los pueblos sujetos al fideicomiso y no autónomos para su posible independencia. 6º Condena de cualquier intento de romper la unidad nacional e integridad territorial de un país. 7º Solemne aprobación

(53) Javier Nagore Yárnoz, «La libertad de los pueblos y el principio de autodeterminación», *Verbo* (Madrid), núm. 265-266 (1988), pág. 736.

Fundación Speiro

y asunción de las disposiciones de la Carta, de la Declaración Universal de Derechos Humanos y de la Declaración sobre la igualdad, la no intervención en asuntos internos de los demás Estados y del respeto a los derechos soberanos de todos los pueblos y de su integridad territorial.

El principio que nos ocupa fue desarrollado y precisado en la Resolución de la Asamblea General 2625 (XXV), de 24 de noviembre de 1970, que contiene la «Declaración de los principios del Derecho Internacional referentes a las relaciones de amistad y cooperación entre los Estados de conformidad con la Carta de las Naciones Unidas». En esta resolución un título reitera «el principio de igualdad de derechos y de la libre determinación de los pueblos», aunque su punto 6º contenga la limitación siguiente: «Ninguna de las disposiciones de los párrafos precedentes (fomento de relaciones de amistad, poner fin al colonialismo, promover el respeto de los derechos humanos, abstenerse de cualquier recurso contra el principio de autodeterminación) se entenderá en el sentido de que autorice o fomente acción alguna encaminada a quebrantar o menoscabar, total o parcialmente, la integridad territorial de Estados soberanos e independientes que se conduzcan de conformidad con el principio de igualdad de derechos y de la libre determinación de los pueblos y están, por tanto, dotados de un gobierno que representa a la totalidad del pueblo perteneciente al territorio, sin distinción por motivos de raza, credo o color».

Dos problemas surgen de lo anterior. El derecho de autodeterminación parece, en primer lugar, tanto un derecho de los pueblos como un deber de los Estados. Transacción alcanzada entre algunas delegaciones de países occidentales, que deseaban plasmar el principio sólo como un deber de los Estados, con los a la sazón países socialistas y no alineados, que pretendían que se articulara como un derecho. En segundo término, la alusión directa en la Resolución 2625 al derecho de autodeterminación para todos los pueblos, y no sólo –como en la precedente Resolución 1514– para los sometidos a dominación colonial, levantaba un problema enorme cuya respuesta fue limitada, ya que ambas resoluciones prevén expresamente el respeto de la integridad territorial

Fundación Speiro

del Estado, estableciendo así una frontera clara al principio de autodeterminación. Si esto no hubiera sido así, el riesgo de desintegración de Estados habría estado siempre acechando, con riesgo para el respeto a la soberanía (54).

7. Autodeterminación y separatismo

Tras haber sido nacido en el seno de la polémica anticolonial, como acabamos de ver, el principio o derecho a la autodeterminación últimamente ha servido para recoger las aspiraciones de las regiones secesionistas. En este sentido ha podido observarse cómo frecuentemente el término viene usado dotado de manera ambigua. La razón no es otra que la de «paliar la agresividad del propósito secesionista de los nacionalismos regionales», razón por la que «se acude a veces al término "autonomía" como si equivaliera a "*autarchía*" y a "autodeterminación"», lo que se hace «con el mismo fin de disminuir la agresividad del propósito político, cuando no se hace por desconocimiento del verdadero sentido del derecho, al que se refiere la "autonomía"» (55).

Autonomía y autarquía, según esta explicación, presentan el elemento común del ejercicio por la misma persona o grupo («auto»), que se aplica a dos tipos de acciones que, en una primera consideración, además, parecen semejantes, de modo que se hace imprescindible tratar de precisar su sentido recíproco, toda vez que –en una visión más profunda– llevan a consecuencias bien distantes. Una tan esencial como la de que «la total independencia es incompatible con la autonomía». Por ello, cuando hoy se producen

(54) Cesáreo Gutiérrez Espada y Romualdo Bermejo García, «El derecho de libre determinación de los pueblos no coloniales a la luz del Derecho internacional», en Juan José Solozábal (ed.), *La autodeterminación a debate*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 2014, págs. 93-108.

(55) Álvaro d'Ors, «El nacionalismo, entre la patria y el Estado», *Verbo* (Madrid), núm. 341-342 (1966), págs. 28-29. El tema está tratando, desde ángulos no exactamente coincidentes, pero convergentes, en otros trabajos del autor como «Autonomía de las personas y señorío de los territorios», *Anuario de Derecho Foral* (Pamplona), núm. 2 (1976-1977), págs. 9-24, o «Autarquía y autonomía», *La Ley* (Buenos Aires), núm. 76 (1981), págs. 1-3. También en otros anteriores, reflejados en todo caso en los que acabamos de citar y que vamos a seguir en las líneas siguientes.

Fundación Speiro

movimientos regionales autonómicos, concebidos como fase preparatoria de una separación futura absoluta de la región afectada, es claro, también que se trata de autonomías transitorias, que desaparecerían en cuanto la región dejara de ser región y se convirtiera en Estado. Así pues, las autonomías podrán hacer que la autonomía desaparezca. Y una autonomía que concibe como una autarquía, una vez conseguida ésta hará que aquélla muera. Así, la «Autonomía, que es jurídica, quedará entonces desplazada por la Autarquía, que es política y no jurídica». He aquí cómo, en este sentido, la aclaración del concepto de autonomía nos aclara, a la vez, el de autarquía. Aquélla es siempre relativa (presupone un orden jurídico superior), en tanto la autarquía pretende ser absoluta, es refractaria a toda dependencia, aunque sea parcial, del ente autárquico a otro superior. Esta diferencia no es más que una consecuencia de la misma diferencia que existe –a juicio del autor que estamos siguiendo– entre derecho y política, que puede ilustrarse a través de dos correlaciones opuestas: autoridad-derecho-autonomía, de un lado, y potestad-política- autarquía, de otro. Que comportan una discriminación todavía más profunda, para la que la contraposición –en la experiencia española– entre fuero y estatuto puede servir de guía: si el fuero se legitima por la Tradición, el estatuto legaliza la Revolución (56).

¿Cómo afrontar la colisión que se da en los conflictos secesionistas, consecuencia del cambio de intensidad en los sentimientos patrióticos, los de la comunidad que pretende separarse, de un lado, y los de la comunidad más amplia de la que aquella otra trata de separarse, de otro? Ni el Estado moderno, siquiera en su forma «federal», ofrece solución plausible. Una mejor solución jurídica universal es la que resulta «de la convergencia de la doctrina de la subsidiariedad,

(56) Álvaro d'Ors, «Autarquía y autonomía», *loc. cit.* Puede verse también la extensa reseña/glosa de Javier Nagore en *Verbo* (Madrid), núm. 197-198 (1981), págs. 1045 y sigs. Como de costumbre, el autor acera contraposiciones que sólo *secundum quid* resultan admisibles. Así, por ejemplo, la separación tajante entre derecho y política. La perspectiva de la filosofía clásica, en realidad, es distinta: véase Guido Soaje, «Sobre la politicidad del derecho», *Boletín de Estudios Políticos* (Mendoza), núm. 9 (1958), págs. 69-116.

Fundación Speiro

del magisterio pontificio, y de experiencia foral de "las Españas"». La foralidad es la solución del tradicionalismo hispánico, claramente pre-estatal, pero que tiene una nueva actualidad en el actual momento histórico de agotamiento de la idea moderna de «Estado»: «La foralidad parte de un pluralismo jurídico, arraigado en los principios universales de derecho natural a la vez que en una concreta realidad histórica particular. Al revés de derivar lo privado de lo público, como hace el estatismo, para el que todo el derecho se reduce a la potestad de la legislación estatal, el foralismo parte de la autoridad del derecho privado de las personas, y los grupos humanos, para sobreconstruir un orden público. La libertad civil es entonces la dé la autonomía privada, y de ella deriva la libertad estructural de cada comunidad, y de la comunidad de comunidades a nivel universal» (57).

8. Conclusión

El pueblo o la nación no tienen derecho a la autodeterminación. Como no la tiene el individuo o los cuerpos sociales. Pero no en razón de una supuesta soberanía estatal o individual. Sino en razón de la recta filosofía social.

Desde luego debe excluirse para las llamadas generaciones: «No sólo hay que excluir que toda generación tenga el derecho de autodeterminación absoluta ya que la justicia y el derecho no dependen de la voluntad (humana). Hay que excluir también que sea un derecho, por otros motivos: si cada generación gozara de este derecho, habría que considerar fundado (y por tanto poner en acto) el enunciado de la Declaración de los derechos del Hombre adoptada por la Convención francesa en 1793. Pero esto plantearía diversas cuestiones. Señalamos en esta ocasión al menos las siguientes: 1) si (y eventualmente hasta qué punto) es posible el instituto de la representación. No sólo de la representación política, sino también de la representación de la *patria potestas*; 2) si es legítimo el ordenamiento jurídico en ausencia del consenso, aunque sea entendido en el sentido "moderno",

(57) Álvaro d'Ors, «El nacionalismo, entre la patria y el Estado», *loc. cit.*, pág. 32.

Fundación Speiro

que algunos no pueden expresar (por ejemplo, los menores), a otros no se les concede (por ejemplo, las minorías), y otros revocan (por ejemplo, quien, después de haber consentido, disiente)» (58).

Como debe excluirse para los pueblos y las naciones, tanto si se entienden al modo clásico como al moderno: «El pueblo, entendido clásicamente, no tiene el derecho de autodeterminación, si con este término se pretende decir que es depositario de la soberanía (entendida filosóficamente) y del consiguiente derecho de ejercerla. Este derecho no puede ser reconocido ni siquiera al pueblo entendido modernamente, ya que implicaría la disolución del pueblo mismo (sea en su acepción iuspositivista, sea en su acepción genéricamente racionalista). Para reconocer este derecho sería necesario reconocer previamente el derecho a la revolución y a la revolución permanente. En otras palabras, se debería reconocer que la anarquía permanente es un derecho, lo cual, en la perspectiva iuspositivista e institucionalista, representaría la premisa para un atentado radical a las instituciones de las cuales, en última instancia, dependería la misma existencia del pueblo: como señala, por ejemplo, Bernardino Montejano (aunque sea con especial referencia al derecho de resistencia), la libertad de los "derechos humanos" es, efectivamente, el pseudofundamento de la apología de la revolución permanente» (59).

(58) Danilo Castellano, *Racionalismo y derechos humanos*, cit., pág. 57.

(59) *Ibid*. La referencia a Bernardino Montejano es a su *Curso de Derecho natural*, 7ª ed., Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2002, pág. 141.

Fundación Speiro