

POBO, ESTADO, NACIÓN¹

MANUEL FONDEVILA MARÓN

*Investigador predoctoral. Área de Derecho Constitucional
Universidade da Coruña*

Recepción: 15 de junio de 2011

Aprobado por el Consejo de Redacción: 15 de julio de 2011

RESUMO: A miúdo, non só de forma coloquial, senón tamén en traballos científicos, vemos como estes tres termos se empregan de maneira indistinta ou nun sentido impropio. O obxectivo deste traballo é aclarar o significado e a evolución destes, de cara a sentar as bases dunha teoría política normativamente aceptable.

PALABRAS CHAVE: Cidadanía. Homoxeneidade. Soberanía. Democracia. Dereito de autodeterminación.

ABSTRACT: Very often, not only in colloquial speech but also in scientific works, we can see how these three terms are used interchangeably or in an improper sense. The aim of this paper is to clarify the meaning and evolution of them to lay the groundwork for a political theory normatively acceptable.

KEYWORDS: Citizenship. Homogeneity. Sovereignty. Democracy. Right to self determination.

1 Versión corrixida e ampliada do traballo que gañou o I Premio *Lois Tobío* de Investigación Xurídica en Lingua Galega, na súa modalidade de profesorado. Agradézolle ao Servizo de Normalización Lingüística da Universidade da Coruña a axuda prestada coa revisión e corrección do texto.

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. POBO. III. ESTADO. IV. NACIÓN. V. CONCLUSIÓNS. VI. BIBLIOGRAFÍA.

"Todo debe sacrificarse ao ben do Estado excepto aquilo para o cal o Estado serve só como medio. O Estado por si non é nunca fin, a súa importancia reside en ser unha condición baixo a que se logra o fin da humanidade, e este fin da humanidade non é outro que o desenvolvemento de todas as forzas do home."

Schiller

I. INTRODUCCIÓN

Á hora de elaboraren as súas teorías, os científicos das Ciencias Sociais en xeral e do Dereito Constitucional en particular² encóntranse a miúdo coa dificultade de ter que aclarar o sentido preciso dos termos empregados, os cales resultan frecuentemente polisémicos, cando non directamente vagos ou carentes de significado³. As diferenzas de significados obsérvanse non só cando comparamos os nosos usos cos da doutrina, xurisprudencia e lexislación estranxeiras⁴, senón tamén entre os propios académicos dun mesmo país. Ademais, os políticos en activo empregan estes termos con certa lixeireza ou de xeito interesado para intentar enervar os ánimos da cidadanía de acordo con determinados obxectivos⁵. Non é necesario afondar máis nas razóns de que isto ocorra nin nas diferenzas metodolóxicas coas Ciencias Naturais, senón que simplemente será necesario telo en conta. Por iso –ao noso xuízo–, e ante a dificultade (por non dicir imposibilidade) de chegar a acordos universais, é importante que os que se dedican a estas disciplinas realicen un esforzo "socrático" por dar *definicións* e por aclarar o sentido dos conceptos chave que utilizan.

Este traballo non pretende ser a derradeira palabra sobre o tema, nin en ningún caso podería selo, posto que –como trataremos de amosar– os conceptos do Dereito Constitucional *evolucionan* ao longo do tempo, senón que simplemente se pretende ofrecer unha proposta *actual* (de acordo co estado da teoría democrática, dos dereitos civís e do coñecemento xurídico e politolóxico dos nosos días) para dotar dun significado coherente os tres termos chave que seguen e que, ao noso xuízo, están relacionados entre si. O significado proposto é *subxectivo* (non podía ser doutro xeito), xa que responde ao coñecemento e á interpretación

2 Sobre a relación do Dereito Constitucional coas outras ciencias, véxase PEGORARO, L., "Derecho Constitucional y Derecho Público Comparado, una convivencia *more uxorio*", *El cronista del Estado social y democrático de derecho*, 7, 2009, páx. 72-83.

3 Foi o segundo Wittgenstein quen puxo de manifesto que a certeza con que se manexan as Ciencias Naturais –ao noso xuízo, imposible de alcanzar nas Ciencias Sociais– se debe precisamente á facilidade que para isto supón a linguaxe matemática (véxase WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas* (Tradución de Alfonso García Suárez e Ulises Moulines), Instituto de Investigacións filosóficas (UNAM) e Crítica, 1988, Parte II, Cap. X).

4 Soamente como exemplo, posto que non é o obxectivo do noso estudo, pódese comprobar o distinto significado que un termo tan fundamental como "Dereitos Fundamentais" ten en cada un dos ordenamentos do Dereito Comparado en PEGORARO, L., "Derechos Fundamentales. Consideraciones sobre la elaboración del concepto y su implicación positiva en el contexto del constitucionalismo contemporáneo", *Revista Derecho del Estado*, 10, 2001, páx. 41-52.

5 Sobre o significado emotivo dos termos en Dereito, véxase VERGARA LACALLE, O., *El Derecho como fenómeno psicológico social y la posibilidad de una ciencia jurídica avalorativa. Un estudio sobre el pensamiento de K. Olivecrona*, Teses doutorais da Universidade da Coruña, 2002, páx. 230-235 (consultable na Internet).

da Historia Constitucional que fai o autor, mais precisamente por intentar basearse nesta evolución histórica dos conceptos, non será, tampouco, absolutamente arbitrario⁶. O lector observará que se seguiu unha orde lóxico-cronolóxica de exposición, é dicir, que se explica en primeiro lugar o primeiro "momento" da organización política, o Pobo, ao que lle segue o Estado –segundo momento– e, finalmente, xorde a Nación. Comezamos xa, sen máis preámbulo, con esta.

II. POBO

A idea de *Pobo* remite necesariamente á idea de *cidadanía*. E isto porque, como xa cedo puxo de manifesto Cicerón, "Pobo non é toda reunión de homes congregados de calquera xeito, senón unha consolidación de homes que aceptan as mesmas leis e teñen intereses comúns. O motivo que impulsa este agrupamento non é tanto a debilidade como unha inclinación dos seres humanos a viviren unidos"⁷. Aínda que, como veremos ao final desta epígrafe e como é lóxico despois de dous milenios, nós non nos contentamos con esta definición, cremos que ten unha enorme virtualidade, pois pon de manifesto que nin os escravos nin os estranxeiros son o Pobo. Mais a idea de Cicerón non é a única que nos legaron os clásicos sobre o concepto de cidadanía. Concretamente Aristóteles dixera (e esta xa é unha mellor definición de *Pobo*) o seguinte: "O cidadán defínese, mellor que por ningún outro trazo, pola participación na xustiza e no goberno"⁸. A diferenza resulta radical, e por ese motivo non debe estrañar que algúns autores sinalen que, se Grecia é o antecedente da democracia directa, Roma éo da democracia representativa. Grecia e Roma supoñen, xa que logo, dúas formas antagónicas de entender a cidadanía e, con ela, a liberdade. Aristóteles definiu a liberdade como "vivir como un quixer", e aínda que, tal e como sinalan algúns historiadores, isto en Grecia non quere dicir senón pertenza a diversos grupos e asociación de carácter privado –o cal reforza o carácter social dos individuos⁹ e os diferencia do individuo moderno, máis individualista–, a diferenza si é notable respecto a Roma, onde, como deixa claro Cicerón, o individuo se entrega en "corpo e bens" á República¹⁰, o que fai certa a crítica que B. Constant dirixía á liberdade dos antigos na coñecida conferencia que

6 O significado das palabras non depende do significado que lles conceder aquel que manda (como sostíña en *Alicia no País das Marabillas* aquel personaxe chamado Humpty Dumpty), nin tampouco é imaxinable, como sostiveron algúns, que haxa ningún tipo de relación natural entre as palabras e os obxectivos que designan, senón que o significado depende do seu uso (se se prefire, por empregar a terminoloxía do filósofo alemán, do seu uso dentro dun determinado "xogo da linguaxe"). Véxase WITTGENSTEIN, L., o. cit., parte I, par. 6 e 7; e PEGORARO, L., "El modelo de Estado en la perspectiva del Derecho Comparado", en ÁLVAREZ CONDE, E., *El Futuro del Modelo de Estado*, IMAP, Madrid, 2007, epígrafe 2.

7 Véxase CICERÓN, M. T., *Sobre la República. Sobre las Leyes* (Tradución ao castelán de José Guillén Cabañero), Editorial Tecnos, Madrid, 1992. Libro I da *República*. 25.

8 Véxase ARISTÓTELES, *La Política* (Tradución ao castelán de Carlos García Gual e Aurelio Pérez Jiménez), Editorial Alianza, Madrid, 2007, libro III, cap. I.

9 Véxase MURRAY, O., "Vida y Sociedad en la Grecia clásica", *Historia Oxford del Mundo Clásico* (Tradución ao castelán de Federico Zaragoza Alberich), Alianza, Madrid, 1993, vol. 1, páx. 239-240.

10 Véxase CICERÓN, M. T., o. cit. Libro II de *Las leyes*. II, 2.

pronunciou en 1819 no Ateneo de París. Con todo, como vimos dicindo, en Grecia, aínda que os *hoplitas* sufragaban cos seus bens gran parte dos gastos da cidade, existían xa desde Solón instrumentos xurídicos que garantían a liberdade (no sentido aristotélico antes citado) do cidadán fronte aos poderes públicos¹¹.

Mais o concepto de cidadanía resulta, ao mesmo tempo, tamén complexo. O profesor J. Peña sintetiza tres modelos distintos na teoría política: para o modelo liberal, a cidadanía baséase no goce dos mesmos dereitos, o modelo republicano estaría baseado na participación, mentres que o modelo comunitarista asentaría no criterio da pertenza a unha comunidade¹². Agora ben: as novas sociedades multiculturais supoñen un reto para calquera dos tres modelos. O fenómeno migratorio ten como consecuencia a conxunción, dentro dun mesmo Estado, de comunidades e individuos aos cales, xeralmente, nin se lles recoñecen os mesmos dereitos que aos nacionais nin, polo xeral, o dereito a participaren nas eleccións nacionais (agás, e só nalgúns casos, nas eleccións municipais), e tampouco pertencen, como é lóxico, á mesma comunidade de valores. Xunto co problema dos estranxeiros encontramos nos Estados actuais outros que requiren de acordos institucionais, como por exemplo a "cuestión indíxena" nos países latinoamericanos ou o problema de identidades diferenciadas no seo de Estados federais como Bélxica ou España.

Para tratar de aclarar este punto débese ter en conta que, se o concepto de *Pobo* nos remite ao de *ciudadanía*, este condúcenos pola súa vez ao de *homoxeneidade*. Foi o xenial político e constitucionalista alemán H. Heller quen estableceu que as condicións imprescindibles para a existencia dun Estado son a democracia (sobre a que resultaría ocioso facer aquí maiores comentarios) e a homoxeneidade social¹³. Con isto adiantamos xa unha primeira ecuación: *Un Estado = Un Pobo*. A razón parécenos, humildemente, doada de comprender: nun Estado non poden coexistir dúas cidadanías distintas (déaselle o significado que se quixer), porque non é posible pensar en dúas esferas de dereitos (sexan estes civís ou políticos) ou en dúas comunidades diferenciadas. Malia ser isto así, escusamos dicir que *homoxeneidade non significa uniformidade*¹⁴. Significa, porén, igualdade formal de todos/as os/as cidadáns/ás ante a lei. Mais non igualdade nas riquezas (coa condición

11 Referímonos, claro está, aos "*graphe paranomon*", concibidos como unha acción penal que podía ser exercida por aqueles cidadáns que entenderan que o maxistrado violara os "*nomoi*" á hora de ditar os "psefismata". Véxase RUIPÉREZ ALAMILLO, J., *Libertad Civil e Ideología Democrática. De la conciliación entre Democracia y Libertad a la Confrontación Liberalismo-Democracia*, IJ-UNAM, México, 2008, páx. 1-13.

12 Véxase PEÑA, J., "La ciudadanía", en ARTETA, A.; GARCÍA GUTIÁN, E e MÁIZ, R., *Teoría política: poder, moral y democracia*, páx. 215-246 (concretamente páx. 235 e ss.).

13 Véxase HELLER H., "Democracia, Política y Homogeneidad Social", en *Escritos Políticos*, Alianza Universidad, 1983, páx. 257-268. Tamén Aristóteles se manifestara neste sentido, afirmando que, aínda que o ideal é que a cidade sexa o máis unitaria posible, unha certa pluralidade resulta incluso necesaria (véxase ARISTÓTELES, o. cit., libro II, cap. II).

14 De feito, como di o profesor A. Rivera: "Desde un punto de vista republicano, a vida das comunidades organizadas en Estados débese caracterizar pola constante e irredutible tensión entre a unidade e a pluralidade, entre a homoxeneidade baseada na igualdade natural *a priori* de todos os homes e a diferenza derivada da inconstante e heteroxénea vontade dos individuos; entre a unidade de acción e decisión esixida por criterios de eficacia política e a necesidade de deixar un espazo público, a sociedade civil, onde se expresen os diversos intereses lexítimos que non se poden garantir" (véxase RIVERA GARCÍA, A., "La ciudad y la soberanía", *Res Pública*, 4, 1999, páx. 36. Cursiva no orixinal. Tradución propia.

de que, como en termos inmellorables expresaría o cidadán de Xenebra, "ningún cidadán sexa o bastante opulento como para poder comprar outro e ningún o bastante pobre como para ser obrigado a se vender")¹⁵. Non significa tampouco que os habitantes dunha mesma comunidade política ou Estado deban falar a mesma lingua, ter a mesma relixión, un mesmo status económico ou compartir as mesmas tradicións. Pola contra, si deben compartir unha mesma *cultura política*. Este concepto de homoxeneidade permítenos afirmar a existencia dun *pobo como unidade* (tal e como afirma H. Heller no texto citado) que se erixe sobre a pluralidade (no sentido que aquí lle demos) e que é a base da política e, por tanto, da súa institución fundamental: o Estado. Esta cultura política, por ser froito dunha serie de vicisitudes históricas, non resultará sempre diferenciábel daqueles outros trazos que, segundo dixemos, non implicaban heteroxeneidade por canto aqueles servirán, en moitas ocasións, para explicar, aínda que só sexa en parte, a esta. E así é posible, por exemplo, que sexa no humanismo cristián e na teoría agustiniana das dúas cidades onde se encontre a raíz da cultura política europea, diferente da árabe, sobre todo na separación do político e do relixioso. Mais iso non quere dicir, nin moito menos, que un/unha cidadán/a europeo/a non poida hoxe en día practicar o credo musulmán, ou –cremos nós– que un musulmán non poida chegar a adquirir a cidadanía europea e integrarse plenamente nela.

Falamos –aínda que sexa como exemplo– de Europa. Mais, é posible imaxinar, ao modo de Kojeve, a existencia dun único Estado, universal e homoxéneo, que implicase a existencia dun único pobo? A resposta, desde parámetros democráticos, ten que ser necesariamente negativa. Resulta evidente que a unha situación tal só se podería chegar cando desaparecesen por completo as pugnas ideolóxicas (Bell)¹⁶, o cal suporía á súa vez a "fin da Historia", posto que, ao xuízo do profesor F. Fukuyama, "o mundo posthistórico" que tería lugar tras este proceso sería un mundo pacífico unha vez abrazada por todos a "democracia liberal"¹⁷. Pouco importa aquí se no caso do profesor Fukuyama el mesmo tivo que renunciar a semellante utopía nun traballo posterior onde aposta claramente por Estados fortes –aínda que limitados no seu alcance¹⁸–, e aínda menos importa se neste traballo máis recente volveu incorrer en certas inxenuidades ao afirmar que, se non todas, si boa parte das institucións que mellor funcionan nos Estados Unidos (como os bancos centrais) poderían ser trasladadas doadamente a outros Estados¹⁹. O que importa, porén, é sinalar que, ben entendida a distinción entre amigo-inimigo schmittiana como simple

15 Véxase ROUSSEAU, J. J., "Del contrato social". En ROUSSEAU, J. J., *Del contrato social; Discursos: Discurso sobre las Ciencias y las Artes; Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad de los hombres*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, libro II, cap. XI.

16 Sobre o significado da fin das ideoloxías, véxase BELL, D., *El Fin de la Ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta* (Tradución ao castelán de Alberto Saoner Barberis. Presentación de J. Abellán), Ministerio de Trabajo y de la Seguridad Social, Colección Clásicos, Madrid. 1992, páx. 453.

17 Véxase FUKUYAMA, F., *El Fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992, páx. 374.

18 Véxase FUKUYAMA, F., *La Construcción del Estado*, Ediciones B, Barcelona, 2004, páx. 127 e ss.

19 Quen estiver interesado na evolución intelectual de F. Fukuyama pode consultar, por exemplo, FONDEVILA MARÓN, M., "Recensión de FUKUYAMA, F., *La construcción del Estado. Hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*. Tradución de María Alonso, Ediciones B, Barcelona, 2004, páx. 201", *Universitas*, 11, 2010, páx. 143-153.

distinción entre o "nós" e o "outro" e non no sentido dun inimigo bélico que haxa que destruír fisicamente²⁰, a existencia de diferentes Pobos, e por tanto de diferentes Estados (aínda que, por suposto, escusamos dicir que non teñen por que ser "Estados" no sentido actual tal e como os coñecemos), non é senón unha esixencia de *liberdade*. Isto é, a liberdade dos pobos para viviren do seu modo e xeito –diría Montesquieu, de acordo co seu "espírito xeral"²¹– xa que, como sinala este autor, e antes ca el Bodin, os pobos son diferentes, para comezar, polas súas diferenzas xeográficas, de carácter etc.

Volvemos agora ao tema da cidadanía, que se instaura mediante o *Pacto Social*. Sobre a natureza deste pacto hai tres versións opostas. Moi coñecida é a formulación que respecto ao *contrato* defende T. Hobbes. Segundo o inglés, o estado de natureza que precede o pacto é un estado onde a existencia dos homes é "solitaria, pobre, desagradable, brutal e curta"²² e é precisamente por esta circunstancia pola que as consecuencias que do propio pacto se derivan terían que ser, necesariamente, negativas para a liberdade individual do home: porque buscando este a súa propia autoconservación sacrificaría a súa liberdade individual en prol do soberano (preferiblemente o monarca para Hobbes), quen non tomaría parte no pacto e, por tanto, non estaría obrigado por el, sendo a súa vontade irresistible²³. Aínda que comparte o mesmo pesimismo antropolóxico²⁴ que Hobbes e profesa tamén un *iusnaturalismo* similar ao daquel²⁵, as consecuencias do pacto que extrae B. Spinoza son distintas. Ao defender no seu *Tratado Político* –baseándose nos escritos de Maquiavelo e como fará J. J. Rousseau– unha natureza democrática do Estado, necesariamente tiña este que lle impor límites constitucionais ao poder do monarca e ao dos aristócratas nos Estados onde existen estas formas de goberno. No *Emilio* encontramos unha concepción radicalmente diferente do pacto social e por iso, como afirma o profesor J. Ruipérez na obra citada, o autor do *Contrato Social*, lonxe de sacrificar a liberdade individual ao pacto, concíbese precisamente como o instrumento polo cal os homes aseguran aquela²⁶. O pacto supón, a diferenza do

20 Véxase SCHMITT, C., *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (Versión española de Rafael Agapito), Alianza, Madrid, 1998, páx. 68.

21 Véxase MONTESQUIEU, *Del espíritu de las Leyes* (Introdución de E. Tierno Galván. Tradución ao castelán de M. Blázquez e P. de Vega), Editorial Tecnos, Madrid, 1985, libro XIX, cap. IV e V.

22 Véxase HOBBS, T., *El Leviatán o la materia forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (Tradución ao castelán de Carlos Mellizo), Alianza Editorial, Madrid, 1999, cap. 13.

23 *Ibidem*. Capítulo 17. Para un maior afondamento nas consecuencias do pacto en Hobbes e Rousseau, véxase RUIPÉREZ ALAMILLO, J. *Libertad Civil e Ideología Democrática*, páx. 63-80.

24 Véxase SPINOZA, B. *Tratado Político* (Tradución ao castelán de Atilano Domínguez), Alianza Editorial, Madrid, 2004 Libro I, par. 5, páx. 86.

25 Aínda que matiza que un pretendido "dereito a todo" non pode ser, de falarmos estritamente, "dereito", senón unha opinión (Libro II, par. 15).

26 En realidade, como moitos autores sinalaron, Rousseau non é nada claro neste punto. Deste xeito, o contido das cláusulas ("cada un de nós pon en común a súa persoa e todo o seu poder baixo a suprema dirección da vontade xeral..."), así como o balance do pacto que fai máis adiante, dicindo que "o que perde o home polo contrato é a súa liberdade natural e un dereito ilimitado a todo canto o tentar e lle for posible alcanzar; o que gaña é a liberdade civil e a propiedade de todo canto posúe...", parecen contradicir o que acabamos de afirmar. Estimamos necesaria unha interpretación hermenéutica de todo o *Contrato Social* que corrixa algunhas escuridades da linguaxe rousseauniana. Humildemente cremos que non só a liberdade civil que consagra o pacto, senón tamén a liberdade natural, está

que ocorre en Hobbes, un compromiso recíproco do público cos particulares²⁷ e –isto é o importante– o pacto non se establece, como naquel, en prol de calquera soberano (o monarca, un corpo aristocrático ou o pobo), senón unicamente en prol da *vontade xera*²⁸, composta pola vontade *unánime*²⁹ de todos os/as cidadáns/lás e que *non pode ser representada*³⁰. Por tanto, é só esta vontade xeral a que pode obrigar os particulares *a seren libres*³¹. En realidade, xa antes que Rousseau, B. Spinoza establecera o cumprimento da lei como requisito para a liberdade, como despois fará Montesquieu, mais a mesma afirmación ten un sentido moi diferente nuns e noutros autores, debido precisamente a que en Rousseau, só a vontade xeral, plasmada na lei de natureza democrática, conduce os homes cara á liberdade.

Lamentablemente, non podemos demorar máis na exposición do xenial xenebrino, mais esperamos ter achegado argumentos abondo para que se comprenda por que ao noso xuízo é merecente da consideración de *pai da democracia moderna* (J. Ruipérez). Porén, xulgamos que son moitos os autores que non comprenderon axeitadamente o *Contrato Social*, ou que o leron cun enfoque historicista que lles impediu extraer conclusións para o presente. Entre os primeiros cremos que se encontra, por exemplo, o xurista e político P. Schwartz, quen opina que o *Contrato Social* é un "texto de poderosa retórica e de sinistras resonancias. É o *locus classicus* da teoría da soberanía popular. O erro de Rousseau era crer que o pobo non pode ser déspota de si mesmo"³². Dicimos que cremos que non entendeu a J. J. Rousseau porque –e isto é o que a miúdo se descoñece–, a vontade xeral encóntrase *limitada* na obra do xenebrino ao terreo do estritamente público. Con todo, a maioría de politólogos liquidan a obra rousseauniana por considerala unha apoloxía da democracia directa, imposible, como sinalou Montesquieu, nos Estados modernos. Tal postura subestima erradamente unha obra chave no pensamento democrático como é o *Contrato Social* e merece, cando menos, dous tipos de matizacións. Por unha banda, e como sinala o profesor A. de Francisco, a sociedade moderna abre moitos "microespazos" onde é posible practicar a democracia directa e aínda así non se fai³³. E iso é certo, mais nós opinamos humildemente que a idea non é esta. Efectivamente, en segundo lugar, estimamos que pouco se consegue reducindo a democracia directa ao campo do "micro" e a intención de Rousseau era moi diferente, pois cando establece a unanimidade do pacto social advirte que esta é requisito indispensable de *unicamente este pacto inicial*, e advirte ademais de xeito explícito do perigo e da imposibilidade de que todo o Pobo debata continuamente até a última das decisións políticas. Tampouco en Grecia

garantida por medio do requisito de unanimidade e porque se establecen moi claramente límites ao poder do soberano, que serían a liberdade e os bens que as convencións xerais reservaron aos particulares. Por iso, conclúe Rousseau, o soberano non pode cargar un súbdito máis que outro.

27 Véxase ROUSSEAU, J. J., o. cit. Libro I, cap. VII.

28 *Ibidem*. Libro I, cap. VI.

29 *Ibidem*. Libro III, cap. V.

30 *Ibidem*. Libro II, cap. I.

31 *Ibidem*. Libro I, cap. VII.

32 Véxase SCHWARTZ, P. *En busca de Montesquieu. La democracia en peligro*, Encuentro, Madrid, 2006, páx. 99.

33 Véxase DE FRANCISCO, A. "Teorías y modelos de democracia", en ARTETA, A; GARCÍA GUTIÁN, E. e MÁIZ, R., o. cit., páx. 246-267, páx. 252.

ocorría isto, pois os decretos ordinarios (*psefismata*) eran aprobados polos maxistrados, que estaban ademais suxeitos a estritos procedementos de *accountability* tanto públicos coma privados, para o caso en que a súa actuación contradixese a lei (en sentido xeral ou *nomoi*)³⁴. Débese ter presente, ademais, que o concepto de "Lei" no *Contrato Social* fai antes referencia –salvando as distancias, por estar inspirados nos *nomoi* gregos– ao que hoxe coñecemos como Constitución que ao que hoxe coñecemos como Lei no sentido moderno.

As razóns e as circunstancias polas cales se produciu desde Rousseau aos nosos días o "rpto do Pobo" van ser analizadas na seguinte epígrafe, mais o que nos interesa pór de manifesto agora é que ese rousseaunianismo foi recuperado actualmente polos mestres da nosa escola cos seguintes propósitos: en primeiro lugar, para defender a "revolución" como instrumento sempre presente nas mans do Pobo, que pode en todo momento cambiar os xeitos e mais as formas en que quere ser gobernado, respectando ou non o procedemento de revisión previsto nas *Leis Fundamentais*³⁵; e en segundo lugar, para reivindicar a necesidade de *participación cidadá* fronte ao neotecnocratismo propio da época da globalización, en que as decisións se toman nun ámbito cada vez máis afastado da cidadanía³⁶.

Como conclusión, podémonos aventurar a dar unha simple definición de "Pobo", de acordo coas ideas aristotélico-rousseauianas que viñemos recollendo, como "o conxunto de cidadáns/ás que participarán³⁷ dunha constitución³⁸ democrática". Aquel conxunto de cidadáns/ás que non participan, que non controlan a acción do gobernante, quen pode manipularlos a pracer (quizais por estaren embebidos de máis nos seus asuntos privados), non merecen o nome de "Pobo"³⁹. Nós opinamos –con toda a humildade– que só cunha definición semellante é posible unha definición de "cidadán" como a ofrecida por Bodin ("súbdito libre, dependente da soberanía"⁴⁰). E é que, paradoxalmente, este autor destruíu a súa propia

34 Para un maior afondamento pódese acudir, ademais de á *Política* e á Constitución de Atenas (Aristóteles), aos traballos xa citados dos profesores A. de Francisco (para unha perspectiva politolóxica) ou J. Ruipérez (para un punto de vista xurídico).

35 Véxase DE VEGA, P., *La reforma constitucional y el problema del Poder Constituyente*, Editorial Tecnos, Madrid, 1988. Este libro pon de manifesto, co rigor propio deste autor, basicamente dúas cousas: en primeiro lugar, que a transición política española foi unha auténtica revolución (aínda que formalmente se seguiu o procedemento da Lei para a reforma do réxime de 1977) e que, por tanto, de alí xurdiu un réxime completamente novo e non unha continuidade do anterior; e, en segundo lugar, que malia a Constitución prever no artigo 168 a súa revisión total, o Pobo, como poder fáctico *ilimitado* no contido da súa vontade, poderá, en todo caso, darse a si mesmo unha nova Constitución.

36 Véxase RUIPÉREZ ALAMILLO, J., *El constitucionalismo democrático en los tiempos de la globalización. Reflexiones rousseauianas en defensa del Estado constitucional democrático y social*, UNAM, México, 2005.

37 Puxemos o verbo en futuro porque queremos salientar que o Pobo constitúe un concepto dinámico, pondo o acento en que "Pobo" é certamente o conxunto de cidadáns/ás que hoxe están a participar nos Estados democráticos na toma de decisións políticas, como o son tamén aqueles grupos de individuos que tomen ou poidan tomar nun futuro conciencia de si mesmos como entidade política diferenciada e decidan darse tal constitución

38 Pomos "constitución" en minúscula por empregarse nun sentido máis amplo que o estritamente xurídico de "norma xurídica (escrita) superior".

39 Heller chámaos "masa psicolóxica" (véxase HELLER, H., *Teoría del Estado*. Tradución de Gerhart Niemeyer, Fondo de Cultura Económica de México, México, 1942, páx. 96). Bluntchli, de forma moito máis "plástica", chámaos "hordas" (véxase BLUNTCHLI, J. G., *Derecho Público Universal*, 1880, páx. 14). Wieser "masa inánime" etc.

40 Véxase BODIN, J., *Los Seis Libros de la República* (Tradución ao castelán de Pedro Bravo Gala), Editorial Tecnos, Ma-

definición cando, ao cabo, considerou a monarquía como a mellor forma de goberno e aínda máis cando falou da imposibilidade de se revolver contra un tirano. Na nosa modesta opinión –tal e como se desprende da obra de Aristóteles e da de Rousseau– o único xeito de ser "libre" e "súbdito do soberano" á vez é a *identidade democrática de gobernantes e gobernados*.

Así pois, a principal característica ou atributo do Pobo, tal e como nós o concibimos, é a de ser soberano⁴¹. Parécenos ter demostrado razoablemente as razóns polas cales se debería considerar así. Porén, non foi esta a postura que tomou o Tribunal Constitucional español na súa recente STC 31/2010 sobre o Estatuto de Cataluña⁴², onde distingue entre dous "pobos", un soberano (o Pobo español), de acordo co artigo 2 da Constitución de 1978, e outro non soberano (o Pobo catalán), conformado polos españois que residen en Cataluña e que simplemente participaría das normas emanadas da Generalitat. O TC pretendía –xaora– ser absolutamente respectuoso coa vontade dos representantes dos parlamentos español e catalán respectivamente, así como coa vontade dos/as cidadáns/ás residentes en Cataluña expresada en referendo segundo o principio de autocontención que debe rexer a actividade destes órganos. Porén, cremos humildemente que a súa resposta resulta criticable porque dá lugar a unha lóxica confusión como consecuencia de designar dúas cousas distintas co mesmo nome⁴³. En realidade, non vemos que se fixo senón darlle un nome confuso, que tradicionalmente significaba outra cousa, a un status (o de catalán) que non resulta –na nosa humilde opinión– moi diferente do que regulaba a LO 4/1979, do 18 de decembro. *Pobo* é, efectivamente, un termo polisémico, mais só na medida en que podemos distinguir entre un concepto sociolóxico e un concepto xurídico⁴⁴ de pobo, o único que aquí agora nos interesa. E como concepto xurídico non pode, como dicimos, dar lugar a equívocos.

drid, 2006, libro I, cap. VI.

41 Véxase, por exemplo, RIVERA GARCÍA, A., o. cit., pág. 38.

42 Vid. Fdto. Xur. 9, onde di, literalmente: "O pobo de Cataluña non é, por tanto, no art. 2.4 EAC, suxeito xurídico que entre en competencia co titular da soberanía nacional cuxo exercicio permitiu a instauración da Constitución de que trae causa o Estatuto que ha de rexer coma norma institucional básica da comunidade. O pobo de Cataluña comprende así o conxunto de cidadáns/ás quen han de ser destinatarios/as das normas, disposicións ou actos en que se traducir o exercicio do poder público constituído en Generalitat de Cataluña. Xustamente por seren destinatarios dos/as mandatos dese poder público, o principio constitucional democrático impón que tamén participen, polas canles constitucional e estatutariamente previstas, na formación da vontade dos poderes da Generalitat. Tal é o designio que xustifica a expresión "pobo de Cataluña" no art. 2.4 EAC, por enteiro distinta, conceptualmente, do que se significa no noso ordenamento coa expresión "pobo español", único titular da soberanía nacional, que está na orixe da Constitución e de cantas normas derivaren dela a súa validez".

Por motivos similares, e porque como dixemos ao comezo destas liñas "a idea de pobo remite necesariamente á idea de cidadanía", consideramos desatinado o fundamento xurídico 11 da mesma sentenza que salva a constitucionalidade do termo "cidadanía" do artigo 7 do EAC afirmando que "a cidadanía catalá non é senón unha especie do xénero "cidadanía española" á que non pode ontoloxicamente contradicir".

43 A historia repítese, posto se trata dunha inconsistencia que xa denunciou E. Llorens (aínda que el se refería ao termo *nación*) en 1932. Véxase neste sentido LLORENS, E., *La autonomía en la integración política. La autonomía en el Estado moderno. El Estatuto de Cataluña*, Textos Parlamentarios y Legales, Madrid, 1932, pág. 117-118, onde di: "O termo é en si indiferente mentres o seu significado for comprensivo e exclusivo. Non o é se se emprega a mesma palabra para designar dúas posicións políticas distintas". Véxase a reflexión sobre estas palabras en RUIPÉREZ ALAMILLO, J., *Entre el Federalismo y el Confederantismo. Dificultades y problemas para la formulación de una Teoría Constitucional del Estado de las autonomías*, Biblioteca Nueva, Madrid 2010, Parte Preliminar.

44 Véxase RIVERA GARCÍA, A., o. cit., pág. 38 e ss.

Antes de rematarmos esta epígrafe vémonos na obriga de reflexionar –aínda que sexa brevemente– sobre as consecuencias xurídicas que ten, ao noso xuízo, a teoría que acabamos de expor. E iso condúcenos a unha disertación sobre o chamado *dereito de autodeterminación dos pobos*, recollido no artigo 1º do Pacto de Dereitos Cívís e Políticos de 1966, coa ollada posta claramente nos procesos de descolonización. O primeiro que debemos facer notar é que esta expresión fai referencia polo menos a cinco situacións xurídicas que se poden verificar no plano nacional e internacional⁴⁵. Entre eles, por ser o máis común no uso cotián e o que quizais máis problemas dá, deterémonos sobre todo no dereito de autodeterminación entendido como secesión dunha parte dun Estado respecto da totalidade deste. Para comprender a nosa postura ao respecto haberá que ter presentes dúas cuestións: primeiro, que o dereito de autodeterminación (en sentido amplo) non é máis que a manifestación xurídica do dereito do pobo a vivir –como dixemos– ao seu modo e xeito, de acordo co seu espírito xeral etc. En segundo lugar, haberá que ter presentes cales son os límites do dereito. E iso porque que un pobo sexa soberano só quere dicir que terá en todo momento a posibilidade de levar a cabo unha *revolución* que modifique por completo o ordenamento xurídico preexistente, e iso pódese facer seguindo ou non as canles xurídicas formalmente previstas para a reforma –mesmo naqueles supostos en que se preve a reforma total (vid. *infra*, nota 83)–. En calquera caso, convén lembrar, e a miúdo esquécese, que se de Dereito Internacional falamos, antes de nos preguntarmos sobre as posibilidades de levar a cabo o dereito de autodeterminación, unha pregunta impónse con carácter previo: encontrámonos ante un Pobo? E, conforme a este Dereito Internacional, encontrariámonos tamén con que a UNESCO sostén que non é posible considerar como un Pobo calquera agrupación de individuos, senón aqueles que teñen unha particular conciencia identitaria⁴⁶. En conclusión: se nos encontrarmos no marco do Dereito Constitucional, e pola súa particular metodoloxía, poderase reputar “Pobo”, como vimos dicindo, o Poder Constituínte manifestado como un feito fáctico (político); mais se nos encontrarmos, pola contra, no ámbito máis restrinxido do Dereito Internacional, as regras xurídicas establecidas teñen que ser escrupulosamente cumpridas, se non se quere incorrer en falta de lexitimidade.

Tendo en conta isto, comprenderase a razón pola cal afirmamos, primeiro, que a secesión dun territorio dun Estado respecto deste pode verificarse como un feito fáctico, desde logo non conforme ao Dereito, resultado dunha serie de tensións políticas e doutro tipo que puidesen ter lugar e que levasen a esta nova situación de feito. Isto foi o acontecido, como a ninguén se lle escapará, no caso recente de Kosova, que proclamou a súa independencia en flagrante violación do Dereito Constitucional serbio. A secesión unicamente será un acto xurídico amparado polo mencionado precepto do Pacto de Dereitos Cívís e Políticos naqueles

45 O profesor RUIPÉREZ distingue os seguintes cinco significados distintos deste termo: A) Para o Dereito interno quere dicir democracia interna. B) No plano internacional pode supor: 1) A libre asociación dun Estado con outro; 2) A agrupación de Estados independentes; 3) A decisión dunha comunidade de seguir pertencendo ao mesmo Estado; 4) A secesión. [Véxase RUIPÉREZ ALAMILLO, J., *Proceso Constituyente, Soberanía y Autodeterminación*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, páx. 296 e ss.].

46 Sobre isto, véxase MKRTICHYAN, A., “El derecho de autodeterminación a la luz de los conflictos territoriales en Europa: el caso de Naborno Karabaj”, *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, 13, 2009, páx. 439.

casos en que (como era a situación colonial) ese pobo estiver sometido a unha situación de explotación ou marxinação dentro dun Estado, pois daquela a súa secesión verase amparada na especial consideración que merecen os dereitos humanos. Será tamén un acto xurídico válido, escusamos dicilo, cando se realizar de acordo coa Constitución e coas leis daqueles Estados que recoñecen o dereito de secesión. Fóra destes casos, é dicir, naqueles onde se verifica unha normalidade democrática en que ningún grupo étnico ou cultural é sometido a persecución ou a marxinação e onde o dereito de secesión se encontra recoñecido ás distintas colectividades integrantes dese Estado, a secesión será un acto antixurídico que non só violaría, está claro, o dereito estatal, senón que sería contrario ao principio internacional de integridade territorial dos Estados.

Por outra parte, volvendo ao concepto de "Pobo", é a Heller a quen lle debemos atribuír, así mesmo, o mérito de salientar como notas definitorias do Pobo soberano a *realidade e actualidade*⁴⁷ fronte ás abstraccións e mistificacións da doutrina alemá e liberal que lles atribuíran a soberanía a entes como o Estado e a Nación. Nas próximas epígrafes veremos a súa inconsistencia.

III. ESTADO

Até onde nós sabemos, o primeiro teórico da política que empregou o termo "*stato*" foi Nicolao de Maquiavelo no seu *Príncipe*. Mais, á marxe do dato histórico, o que nos interesa sinalar é que o facía como reivindicación dunha nova forma de autoridade política, fronte ás instancias de poder tradicionais, o Emperador e o Papa, que remataran ambas as dúas debilitadas tras séculos de conflito na Idade Media entre emperadores cesaropapistas e papas hierocráticos.

Maquiavelo é un pensador asistemático a quen ademais as condicións políticas obrigaron –cremos– a encriptar a súa mensaxe. Iso, unido á "má prensa" que se encargaron de lle crear desde diversas instancias (sobre todo relixiosas) e á falsa atribución da frase "o fin xustifica os medios" (que en calquera caso só quereda dicir, como sostén Heller, que os medios teñen que estar orientados a algún fin), complica moitísimo a interpretación deste autor. Deste xeito, se, por exemplo, para un J. Bodin Maquiavelo é ese pensador que "está de moda entre os corifeos dos tiranos", para outros como B. Spinoza, Maquiavelo é un "prudéntísimo varón, porque consta que estivo a prol da liberdade" e máis aló irá J. J. Rousseau ao afirmar que "finxindo darlles leccións aos príncipes [Maquiavelo] dállelas, e grandes, aos Pobos. O *Príncipe* de Maquiavelo é o libro dos republicanos"⁴⁸. Na actualidade semella haber certo

47 Véxase HELLER, H., *La Soberanía. Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*, Fondo de Cultura Económica, México, 1927, pág. 168. Ademais, tendo en conta esta realidade e mais a actualidade que impregna a obra do alemán, resulta obvio que, cando fala de soberanía popular, en absoluto está a empregar ningunha especie de linguaxe simbólica nin nada polo estilo, e el mesmo se encarga de o aclarar cando di: "A localización xurídica da soberanía no pobo non é en absoluto unha ficción, senón unha realidade política cuxa importancia só se comprende cando se concibe a soberanía do pobo como se debe concibir, é dicir, como un principio polémico da división política do poder, oposto ao principio de soberanía do dominador" (Véxase HELLER, H., *Teoría...*, pág. 266).

48 E aínda na edición de 1782 do *Contrato Social* engadía: "Maquiavelo era un home honesto e un bo cidadán, mais vinculado á casa dos Médicis estaba obrigado a disimular o seu amor pola liberdade no medio da opresión á patria.

acordo, cando menos entre os autores republicanos, en considerar a Maquiavelo como o iniciador deste pensamento. Mais en fin, malia as intencións deste autor resultaren, cando menos, escuras, si están claras as de J. Bodin e Hobbes, e estas consisten, basicamente, en defender a República (Estado) como o mellor xeito de comunidade política e o Monarca como mellor forma de goberno⁴⁹. Antes de nos decantar por unha definición concreta de Estado, para unha maior claridade expositiva, é necesario sentar algunhas premisas básicas.

Queremos, por tanto, traer unha cita do que consideramos "pai da democracia directa" que cremos que axudará a unha cabal concepción do termo "Estado" e da súa diferenza con outros conceptos da Ciencia Política. Di así o cidadán de Xenebra: "Esta persoa pública que se forma deste xeito [o Pacto Social] por unión de todas as demais tomaba noutro tempo o nome de *Cidade* e agora o de *República*, ou corpo político que os seus membros chaman *Estado* cando é pasivo, *Soberano* cando é activo, *Poder* ao comparalo cos seus semellantes. Respecto dos seus asociados, toman colectivamente o nome de *Pobo*, e en particular chámanse *Cidadáns* como partícipes da autoridade soberana e *Súbditos* en tanto que sometidos ás leis do Estado"⁵⁰. Mais, que quixo dicir o noso autor con iso de que o Estado é o Corpo Político cando é pasivo?

O certo é que ningunha resposta a esta interrogante encontramos na obra do xenebrino. Mais si podemos encontrala, na nosa humilde opinión, na obra de polo menos dous autores, un eminente político e xurista (Heller), e o outro filósofo da Política (J. Maritain) –ao noso xuízo, e se se nos permitir a expresión, bastante "rousseauianos"–. Efectivamente, o primeiro deles, ao concebir o Estado como unha forma de acción humana⁵¹, explícanos a necesaria relación do Estado co Pobo ou corpo político que o habita. O segundo autor, case contemporáneo noso, ofrécenos unha exquisita definición de Estado, que tomamos como nosa, e explica ao noso xuízo perfectamente o significado da palabra "pasivo". Di así: "*O Estado é só esa parte do Corpo Político cuxo peculiar obxecto é manter a orde pública e administrar os asuntos públicos. O Estado é unha parte especializada nos intereses do todo. Non é un home ou un conxunto de homes: é un conxunto de institucións que se combinan para formar unha maquinaria reguladora que ocupa a cúspide da sociedade (...)* O Estado

A soa elección do seu execrable heroe manifesta a súa intención secreta, e a oposición das máximas do seu libro *O Príncipe* ás dos seus *Discursos* e ás da súa *Historia de Florencia* demostran que este profundo político non tivo até agora máis que lectores superficiais [eu exceptuaria a B. Spinoza] ou corrompidos. A corte de Roma prohibiu severamente o seu libro, ben o creo; ela é a que pinta con máis clarezza" (páx. 99).

49 Por suposto, téñase en conta que, para Bodin, República non significa oposición á monarquía como no sentido moderno, senón "o goberno de varias familias e do que lles é común" (Libro I, cap. I) e que, para Hobbes, o Estado é "unha persoa de cuxos actos, por mutuo acordo entre a multitude, se fai responsable cada compoñente desta, co fin de que a dita persoa poida empregar os medios e a forza particular de cada un como mellor lle parecer, para lograr a paz e mais a seguridade de todos" (Parte II, cap. XVII). Canto á súa adscrición monárquica, véxase BODIN, J., o. cit., libro VI, cap. IV, e tamén T. HOBBS, na súa obra *Elementos do Dereito*, e sobre todo o *Leviatán*, por máis que no último capítulo, titulado "Repaso e conclusións" (páx. 569 e ss.), e motivado tamén polas circunstancias políticas, matízase a súa posición e teorízase unha fin da obriga política cando o soberano a perdeu irremediamente, que molestou altamente a algúns dos seus seguidores" (véxase o prólogo de Pedro Bravo Gala).

50 Véxase ROUSSEAU J. J., o. cit., libro I, cap. VI. *Cursiva no orixinal.*

51 Véxase HELLER, H., *Teoría del...*, páx. 118.

–engade– *non é a suprema encarnación da Idea, como cría Hegel. Non é unha especie de superhome colectivo. O Estado non é máis que un órgano habilitado para facer uso do poder e da coerción e composto de expertos e especialistas na orde e no benestar públicos; é un instrumento ao servizo do home. Pór o home ao servizo deste instrumento é unha perversión política*⁵². Esta definición, convén matizalo, debe ser entendida nos seus xustos termos. Aínda que ao noso xuízo algúns termos equívocos poden levar a asimilar o autor con posturas do despotismo ilustrado, como se o Estado debese estar en mans de especialistas, iso si, ao servizo do pobo (todo para o pobo mais sen o pobo), non nos parece que sexa esta, nin moito menos, a súa intención. Iso, en primeiro lugar, porque a continuación este autor vólvenos deleitar cunha valiosísima reflexión: “Para as democracias de hoxe, o esforzo máis urxente é o de desenvolver a xustiza social e mellorar a organización económica mundial e o de defenderse elas mesmas contra as ameazas totalitarias do mundo. Mais a persecución destes obxectivos implicará inevitablemente o risco de ver demasiadas funcións da vida social controladas desde arriba polo Estado e verémonos inevitablemente obrigados a aceptar ese risco mentres a nosa noción de Estado non sexa restaurada sobre verdadeiros e auténticos fundamentos democráticos e mentres o corpo político non renove as súas propias estruturas e a súa conciencia de si, de tal xeito que o pobo se encontre preparado de xeito máis eficaz para as prácticas de liberdade e o Estado chegue a ser verdadeiramente un instrumento ao servizo do ben común de todos”⁵³. Así, e só así –engadimos nós–, poderá ser o Estado ese instrumento de liberdade dos homes, tal e o como o conciben tamén xuristas actuais da talla do profesor P. de Vega⁵⁴. Mais, en segundo lugar, e malia este aspecto ser problemático, como J. Maritain nega (ao noso xuízo, e polas razóns expostas na epígrafe anterior) o concepto de soberanía, que non lle atribúe nin ao Estado nin ao Rei nin ao Parlamento, nin tan sequera ao Pobo⁵⁵, despéxanse definitivamente as dúbidas que puidésemos albergar.

Mais, cal é a maior virtualidade desta definición? Por que rexeitamos tanto a visión do Estado máis contraposta á aquí expresada, que o concibe como un organismo vivo dotado mesmo de personalidade independente, situada por riba dos individuos independentes (O.

52 Véxase MARITAIN, J., *El Hombre y el Estado* (Tradución ao castelán de Juan Miguel Palacios), Encuentro, Madrid, 1983, páx. 26-27. A cursiva é nosa.

53 *Ibidem*. páx. 32.

54 Véxase DE VEGA, P., “La Democracia como proceso (consideraciones en torno al republicanismo de Maquiavelo)”, *Revista de Estudios Políticos*, 120, abril-xuño 2003, páx. 42.

55 A súa profunda fe relixiosa levouno a atribuírle a soberanía como poder por riba de todo unicamente a Deus e, coherentemente, ao pobo (mais non ao monarca nin a ningún corpo de elixidos) o “Dereito Natural” (é dicir, derivado de Deus) á plena autonomía de autogoberno (véxase MARITAIN, J., o. cit., páx. 38). Destruíu así grande parte da virtualidade da súa obra. Ao concibir a soberanía como un poder trascendente e separado de todo (páx. 52) métese nun círculo vicioso no que é imposible encontrar ningún titular da soberanía porque, como afirma acertadamente, ninguén transcende a si mesmo (excepto Deus). A consecuencia é, iso si, coherente co anterior: o concepto de soberanía debe ser rexeitado (páx. 65). Non obstante, non é o momento nin o lugar oportuno para facer unha crítica de J. Maritain. Abóndanos simplemente con situalo –incluso cos erros e insuficiencias que poida conter a súa doutrina (sendo non pouco importante o feito de que atribuírle a soberanía a Deus non soluciona os problemas humanos)– dentro dos pensadores, sen dúbida, totalmente democráticos, e cuxa noción do Estado (e como veremos máis adiante, de Nación) non pode ser, ao noso xuízo, máis acertada.

Gierke⁵⁶), como aqueloutra –que poderíamos cualificar de intermedia– enunciada por R. Smend⁵⁷, quen, rexeitando expresamente a teoría orgánica, concibe o Estado como froito dunha integración de todas as forzas sociais? A resposta, no marco destas páxinas, non haberá de ser difícil de comprender: unha definición tal permítenos evitar equívocos entre o que é o Estado (en resumo, un conxunto de órganos, institucións e técnicos) sen personalidade nin obxectivos propios, e o Pobo (que si ten uns obxectivos políticos) e a Nación (representación dunha personalidade). En definitiva: o Estado é *medio*, non é *fin*.

Agora ben, medio para que? Pois unha definición como a que aquí ofrecemos debe ir acompañada dunha xustificación desa coerción exercida polos "especialistas" do Estado. E unha vez máis a resposta ofrécenola, mellor ca ninguén, o xurista e politólogo alemán H. Heller, quen, rebatendo a opinión de Hobbes e a de tantos outros que reducen o Estado a unha mera institución de forza, di: "O Estado áchase xustificado na medida en que representa a organización necesaria para garantir o Dereito nunha determinada etapa evolutiva. Entendemos por Dereito, en primeiro lugar, aqueles principios xurídicos, de carácter moral, que serven de fundamento aos preceptos xurídicos positivos"⁵⁸.

Entendéndoo así, podemos dicir que, xunto cos retos indicados por Maritain, e desde unha perspectiva internacional, o principal reto para o Dereito Internacional na actualidade é, sen dúbida ningunha, o problema dos *Estados frustrados*, como por exemplo Somalia, non só incapaz de combater, mediante o uso monopolístico da forza de que falaba Jellinek, os piratas que secuestran barcos pesqueiros de todas as nacionalidades en augas internacionais, arrastrándoos logo cara ao seu territorio, senón que son precisamente eles os que teñen o control do Estado, amparándose así no status de igualdade soberana. As dúbidas que xorden son, por unha banda: débese respectar a soberanía e a inmunidade territorial dun Estado corrupto e criminal? Rexe aquí o principio de non agresión? É a Organización de Nacións Unidas actual, composta por dúas centenas de membros dos cales a maioría apenas se poden considerar Estados, o foro axeitado para dirimir estas cuestións? Estas preguntas son as que semellan facerse os Estados Unidos, e por iso, a diferenza de Europa, eles non recoñecen fonte ningunha de lexitimade internacional superior ao "Estado constitucional e democrático"⁵⁹ –aos Estados Unidos, diríamos nós–. Se esta é a teoría, a práctica desta *realpolitik* é o ataque unilateral (mesmo preventivo) contra calquera Estado que lles fixer sentirse ameazados. Porque existen outras preguntas que podemos facer, tales como: quen decide cando un Estado é criminal? Que grao de proporcionalidade debemos esixir (e quen debe facelo) á hora de contestar unha agresión? É mellor a anarquía internacional que a actual comunidade internacional (por defectuosa que esta for)? As respostas non son sinxelas

56 Véxase GIERKE, O., "La naturaleza de las asociaciones humanas", en *La función social del Derecho privado. La naturaleza de las asociaciones humanas*, Biblioteca Scévola, Madrid, 1904, páx. 69.

57 Véxase SMEND, R. *Constitución y Derecho Constitucional* (Tradución ao castelán de José M^a Beneyto Pérez), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1985, páx. 61.

58 Véxase HELLER, H. *La justificación del Estado*, Cruz y Raya, 1933, páx. 22. Tamén Rousseau dixera que o Dereito é moral (Véxase ROUSSEAU, J. J., o. cit., libro I, cap. III).

59 FUKUYAMA, F., *La construcción...*, páx. 155-156.

porque, aínda que todo semella indicar a necesidade dunha comunidade internacional mediadora nos conflitos, que evite a anarquía e o permanente estado de guerra latente, tampouco é razoable pensar que, fronte á súa pasividade ante estas e outras cuestións, a única alternativa que lles queda aos Estados que, como España e Italia, queren cumprir a legalidade internacional, sexa, no noso caso, pagar rescates millonarios para financiar a delincuencia. O mesmo que dixemos para os piratas pódese dicir, por suposto, do terrorismo internacional. Con todo, o debate entre as dúas posturas enfrontadas sobre a natureza da comunidade internacional que sosteñen os Estados Unidos e Europa respectivamente, tal e como indica o profesor Fukuyama no traballo citado, non chegará a ningunha postura razoable mentres subsistir –e isto a un e outro lado do océano– esa “cultura do medo” cos conseguintes efectos para os dereitos humanos.

Se este é o debate sobre a lexitimidade no plano internacional, no plano interno, moito máis prolongado no tempo, xira en torno a dous antagonismos: por un lado, entre a lexitimidade por eficacia e a lexitimidade democrática e, polo outro, unha vez que o desmembramento da URSS privou o comunismo da pouca lexitimidade que aínda lle restaba, o antagonismo entre a lexitimidade liberal e a socialdemocracia. O primeiro antagonismo fica resumido de forma brillante na célebre cita de J. Weisler cando di: “O que os cidadáns europeos –nós engadiríamos tamén do resto do mundo– necesitan é máis poder, non máis dereitos”. Por “lexitimidade por eficacia” entendemos, entón, o *status* de dereitos alcanzado nos Estados democráticos de Dereito (polo menos nos chamados “países occidentais”) que, xunto cos avances técnicos, melloraron enormemente a vida da cidadanía. Co termo “lexitimidade democrática”, facemos referencia, porén, ao papel que desempeña a cidadanía na toma de decisións fundamentais⁶⁰. Non é necesario afondar demasiado na cuestión do déficit democrático por que atravesan as democracias representativas actuais, ao cal se suma desde hai algúns anos un importante déficit político, no sentido de que os argumentos políticos, baseados nunha determinada concepción da sociedade, da política e do Dereito, deixan paso cada vez máis aos argumentos meramente tecnocráticos⁶¹ e cientificistas con vocación de chegar a unha verdade absoluta. Isto garda relación co antigo debate entre a idea de liberdade liberal e a idea de liberdade democrática. A liberdade liberal consiste, como é sabido, no que I. Berlin e B. Constant chaman “liberdade negativa”, que pivota sobre a idea da non interferencia, na posibilidade de que os/as cidadáns/ás se poidan dedicar por completo aos seus negocios privados, soportando os menos deberes públicos posibles, é dicir, retirándose, se así o desexaren, á “cidadela interior” (Berlin)⁶². Esta foi, sen dúbida, a idea que triunfou á hora de consolidar as modernas democracias representativas. As teses dos federalistas Hamilton e Madison sostiñan, como é sabido, que o goberno representativo non só era un mal menor debido ao tamaño dos modernos Estados, senón que, como defenderan fundamentalmente nas entregas 51 e 63, esta era intrinsecamente mellor que a democracia

60 Véxase PORTERO MOLINA, J. A., “Legitimidad democrática y Constitución europea”, *Revista de Derecho Constitucional Europeo*, 3, 2003, páx. 11-20.

61 Sobre tecnocracia, véxase GARCÍA PELAYO, M., *Burocracia y Tecnocracia*, Alianza Universidad, Madrid, 1982, páx. 52.

62 Véxase BERLIN, I., *Dos conceptos de Libertad y otros escritos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, cap. III.

directa. Fronte a esta liña de pensamento liberal hai outra liña de pensamento republicanista ou democrático que ten a súa orixe na idea de liberdade como conxunción do *vivere libere* e *vivere civile* e que pasa desde J. J. Rousseau⁶³ a outros autores máis modernos como Sandel, Skinner, Pettit, Kymlicka ou Habermas, por mencionar só algúns deles⁶⁴. Entre os mencionados encontramos un elenco ideolóxico bastante amplo desde o extremo liberal de Pettit ao comunitarista de Sandel. Todos, porén, defenden a necesidade dun maior autogoberno. A conciliación entre liberalismo e democracia (que nós vemos presente en Rousseau) é difícil, pois existe unha certa tendencia do poder a se expandir máis e máis, mentres que non ocorre o mesmo coa liberdade (Heller), mais non é –de ningún xeito– imposible. En segundo lugar, nun plano máis político e menos filosófico son coñecidas tamén as teses daqueles que, de Burke a Nozick, defenderan, e con boas razóns, unha especie de “Estado mínimo”, pois como sostiña J. S. Mill no libro IV do seu famoso *Ensaio sobre a liberdade*, un paternalismo excesivo do Estado supón un lastre científico, intelectual e persoal humano. Mais tamén teñen razóns aqueles que, quer desde unha perspectiva política socialdemócrata que pugna pola xustiza social, quer desde un punto de vista xurídico que pon o acento en que os dereitos fundamentais unicamente fican garantidos nun Estado *prestacional* de servizos que os garanta eficazmente, afirman que se lle deben pór límites ao *laissez faire*.

Como o noso obxectivo non é entrar nos debates, senón simplemente enuncialos, a fin de entender mellor a idea de Estado, podemos rematar esta epígrafe dando algunhas pinceladas sobre a soberanía para evitarmos equívocos cando se fala vulgarmente de “soberanía estatal”. A expresión é correcta só se con ela nos referimos a que a soberanía pertence ao *Pobo do Estado*. Porque, como dixemos, o Estado non é unha persoa (Maritain), senón simplemente un conxunto de institucións de poder que non pode ser soberano, pois “a soberanía dunha ficción, aínda dunha abstracción, é inimaxinable”⁶⁵. O Estado ten *poder*⁶⁶, mais poder é, como dicía Heller, “encontrar obediencia e mandar eficazmente”⁶⁷. A diferenza entre poder (estatal) e soberanía (popular) explícaa, desta volta si, Rousseau, ao exemplificar co suposto de que un ladrón que me apunta cunha pistola ten, evidentemente, un poder sobre min. A soberanía, porén, caracterízase por formar unha unión inseparable coa lexitimidade. Xa non é unicamente, como dicía Heller, que a xustificación moral da actividade do Estado axude –isto é obvio– a afiuzar o seu poder que é sempre “legal”⁶⁸.

63 Sobre a conciliación entre liberdade civil e democracia en Rousseau, véxase RUIPÉREZ ALAMILLO, J., *Libertad Civil...*, páx. 63-80.

64 Véxase a selección de textos, mais sobre todo, para afondar na súa orixe maquiavélica, o prólogo dos editores da obra OVEJERO, F, MARTÍ, J. L. e GARGARELLA, R., *Nuevas Ideas Republicanas Autogobierno y Libertad*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2004.

65 Véxase HELLER, H., *La soberanía...*, páx. 149. Así lle contestaba Heller á escola alemá de Dereito Público do século XIX, que, ao seu xuízo, non conseguira establecer ningún titular da soberanía entendida como vontade decisoria universal (páx. 187).

66 Se a soberanía é o característico do pobo, o poder é o característico do Estado (Véxase HELLER, H., “Socialismo e nación”, en *Escritos Politicos*, Alianza, Madrid, 1985, páx. 182.

67 Véxase HELLER, H., *La soberanía...*, páx. 118.

68 Véxase HELLER, H., *Teoría del...*, páx. 262.

Actualmente isto xa non é de lei: os xuízos de Nuremberg puxeron de manifesto a certeza de que un Dereito inxusto non é Dereito (algo que viñan repetindo os *iusnaturalistas* desde Santo Tomé a Dworkin). Aplicándolle as categorías espazo-tempo (P. de Vega⁶⁹), neste caso, ao Dereito Constitucional, convivimos en que é posible que Alexandre Magno ou Xulio César fosen "soberanos", pois naquel espazo-tempo o Pobo respectábaos como divindades, mais hoxe, como dicimos, o único soberano é o Pobo, e o poder do Estado unicamente lexítimo ou legal cando está ao seu servizo⁷⁰. Non esquezamos que o Estado –ou mellor dito, os "especialistas" (Maritain) que controlan os seus órganos e institucións– compórtase ás veces como o ladrón rousseauniano (por exemplo, cando ten lugar un golpe de Estado militar). A resposta de J. J. Rousseau non podería ser máis atinada: ao igual que cando lle entregamos a bolsa ao que nos apunta cunha pistola estamos a facer ben, e mellor aínda se máis tarde, nun descoido, puidésemos volverlla a arrebatara, cando un Pobo obedece fai ben, e mellor aínda cando se revolve contra a tiranía que o somete. E isto porque –di o xenebrino– *existe só a obriga de obedecer aos poderes lexítimos*.

Despois de ofrecermos un concepto de Estado que –cremos– é cando menos coherente coa nosa concepción do Pobo, imos tratar agora de encontrar un significado normativamente aceptable nunha democracia para *Nación*.

IV. NACIÓN

Se no comezo da epígrafe anterior dicíamos que o que menos importaba era se o primeiro en empregar o termo "*stato*" foi ou non Maquiavelo, tampouco agora importa demasiado sinalar a orixe histórica do termo "Nación", remontándonos ao seu uso nas universidades medievais para se referir á procedencia dos estudantes⁷¹. O que importa, polo contrario, é que desde que Mancini, na inauguración do seu curso de Dereito Internacional en 1851, e un ano máis tarde J. G. Bluntchli, lle desen forma ao principio de nacionalidades, segundo o cal toda Nación ten dereito a crear un Estado propio, os nacionalismos de todo tipo (e tamén os partidos estatais) fan tal uso e abuso do termo "Nación" que é difícil definilo. Para resumir, podemos dicir, co profesor P. de Vega⁷², que existen dous tipos de nacionalismo:

- a) Un nacionalismo romántico como o de Herder, propio dos nacionalismos tanto fascistas como comunistas. Esta clase de nacionalismo apela a unha idea

69 Véxase DE VEGA, P., "Mundialización...", pág. 21.

70 Gústanos, neste sentido, a expresión do artigo 41 da Constitución mexicana cando di: "O pobo exerce a súa soberanía por medio dos poderes da Unión..."

71 Véxase PÉREZ CALVO, A., *El Estado Constitucional español*, Reus, Madrid, 2009, pág. 190.

72 Véxase DE VEGA, P., *Escritos Políticos Constitucionales*, IJ-UNAM, México, 2004, pág. 122-124. Quen desexar un maior afondamento, sobre todo no primeiro tipo de nacionalismo (o segundo é case descoñecido e sobre el teorízase menos), pode acudir a un traballo do profesor J. F. Marsal onde distingue entre o nacionalismo carismático, propio dos fascismos, mais non só deles, o nacionalismo de comunistas e, segundo el, o máis empregado polas Ciencias Sociais, o "nacionalismo funcionalista", que apelaría á integración nun corpo superior da Nación de todos os individuos e que, nas súas versións máis extremas, chega mesmo á eliminación dos disidentes (véxase MARSAL, J. F., "Nación, nacionalismo y Ciencias Sociales", *REIS. Revista de las Ciencias Sociales*, 4, págs. 29-46).

mítica de "Nación" comprendida polas xeracións pasadas, presentes e futuras que conforman unha vontade intemporal, e a miúdo deriva en imperialismo e en autoritarismo⁷³. Trátase dun nacionalismo, en fin, que por nacer con maior inseguridade en si mesmo non trata, como o nacionalismo burgués da Francia revolucionaria, de garantir os dereitos dos individuos, senón os da Nación.

- b) Outro nacionalismo, este derivado de Rousseau, que se enfronta ao cosmopolitismo e de signo máis democrático⁷⁴.

A afirmación de "anticosmopolita" pode chamar a atención, mais xulgamos que non será moi difícil de comprender tras unha breve explicación, a súa relación coa democracia: non se trata, nin moito menos, de apelar ao chauvinismo ou á endogamia estatal (iso é precisamente o propio do nacionalismo non democrático), senón de permitir, como dixemos na segunda epígrafe, algo cada vez máis difícil de conseguir no contexto da globalización, ou sexa, que franceses, ingleses ou españois vivan como tales, segundo os seus propios usos e costumes, da forma que desexaren. E é que, de feito, porque a principal diferenza entre un e outro tipo de nacionalismo é que o primeiro –a diferenza do segundo– é excluínte, non se opón este, a diferenza daquel, ao intercambio cultural nin á mestizaxe, como tampouco pretende a integración.

Dixemos nestas páxinas que nas Ciencias Sociais os conceptos non son inmutables, e así, se ben puido a idea de "soberanía nacional" ser unha arma para se enfrontar, durante a Revolución Francesa, á "soberanía real ou monárquica", hoxe corremos o risco de que este termo se opoña ao de "soberanía popular"⁷⁵. Por iso é necesario agora delimitar moi claramente os conceptos de "Pobo" e "Nación". Antes é preciso sentar algunhas premisas, mais xa podemos afirmar agora que "Nación" non será, como desde Mancini e Bluntchli aos nosos días moitos afirmaran, nada así como un Pobo que toma conciencia de si mesmo ou que se autoafirma. E dicimos isto porque xa declaramos (vid. nota 38) que un Pobo sen conciencia de si mesmo non pode ser tal desde o punto de vista político, constitucional e nin tan sequera sociolóxico. Poderáselle dar o nome que se desexar, terá interese demográfico ou psicolóxico, mais non é un "Pobo" no sentido democraticamente relevante. Mais aínda

73 Porque, como afirma Van Doren, e moi relacionado co que dixemos que afirma o profesor Ruipérez, a Nación sempre necesitou, desde as súas orixes na Revolución francesa, alguén que se erixise no seu voceiro. El pon, ao noso xuízo, dous moi maos exemplos: Robespierre e Napoleón. O primeiro é posible que, incoherentemente co seu posicionamento contrario á pena de morte cando era avogado, se excedera co uso do invento da guillotina, que ademais fora inventada como instrumento humanitario. O segundo é posible que se perdera pola súa ambición. Quizais un foi "demasiado demócrata" e o outro "demasiado liberal", mais, en todo caso, a Historia bríndanos magníficos exemplos do que dicimos en Hitler (lémbrese a súa doutrina do espazo vital) e Stalin (herdeiro da tradición comunista que comentamos máis arriba).

74 O profesor A. Pérez Calvo distíngueos, dicindo que un adoita ser considerado como "concepto político" de Nación, e o outro, que atenta tamén segundo el contra o Estado liberal democrático, como "concepto cultural" de Nación (véxase PÉREZ CALVO, A., o. cit., pág. 191).

75 Moi ao contrario, como sinala a profesora C. Yturbe, o triunfo da soberanía popular ten como correlato a conexión necesaria entre Pobo e Nación [Véxase YTURBE, C., "Sobre el concepto de Nación", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 22, 2003, pág. 53-67, pág. 63].

así segue a ser imprescindible, como xa afirmou Heller⁷⁶, diferenciar entre "Pobo" e "Nación". Permítasenos pór dous exemplos que de seguro han clarificar por si sós a nosa posición: cando as trece colonias inglesas decidiron, en 1776, proclamar a súa independencia de Gran Bretaña e crear un novo Estado (aínda que este non quedaría conformado até 1787 coa aprobación da Constitución Federal⁷⁷), é evidente que nos encontramos ante un Pobo a se autoafirmar politicamente da única forma posible (Estado) e con iso dá luz a unha nova Nación. Compréndese doadamente, por tanto, por que na nosa opinión o principio de nacionalidades debe ser desterrado para sempre do vocabulario político e xurídico: como demostra o exemplo norteamericano, non é que a Nación preceda o Estado (se algunha nación había naquelas trece colonias era unicamente a británica), senón que é o Estado, precisamente, e como acertadamente puxo de manifesto J. Maritain⁷⁸, o que dá lugar e permite o desenvolvemento dunha Nación. A cuestión confírmase co caso de Israel: algúns dirán que se trata dunha nación milenaria á procura durante ese tempo dun Estado. Nada máis lonxe da realidade, pois antes de 1948, cando a ONU aceptou crear o Estado de Israel, había un Pobo xudeu que desexaba conformarse como Estado, mais como considerar "israelitas" (entendido este adxectivo como pertencente á Nación de Israel) as obras xudías escritas e publicadas en Alemaña, España ou Estados Unidos por persoas que non coñecían máis realidade estatal ca estas? Así pois, a diferenza entre ambos conceptos non ha ser –ao noso humilde parecer– moi difícil de comprender: mentres que "Pobo" é (e de aí o significado concreto que lle damos ao termo *homoxeneidade*) un concepto puramente político (insistimos, democraticamente falando), a "Nación" é un concepto máis amplo, que abrangue a lingua, a historia, a cultura (estas dúas últimas non soamente políticas), a arte etc. Isto compréndese doadamente porque, como é obvio, non todas as producións nin todas as relacións que levan a cabo os/as cidadáns/ás dun Estado son "políticas". Agora ben, non debemos esquecer que –como dixemos– *o Estado precede a Nación*. En conclusión: o suposto "principio de nacionalidades" non se corresponde coa realidade histórica. Antes da conformación do Estado poden existir grupos humanos que compartan unha mesma lingua, relixión, que teñan unha historia común etc. Mais o que realmente lle confire á produción cultural, artística etc. o seu carácter "nacional" é a súa posible atribución ao Pobo dun Estado. Resulta razoable que, cando dentro dun Estado os antagonismos entre os seus habitantes sexan irreconciliables, de xeito que comecen a xerminar dous ou máis pobos que, hipoteticamente, poidan chegar a protagonizar unha pugna pola soberanía (como ocorreu recentemente en Kosova), poidamos falar de Estados sen Nación (como foi o caso de Iugoslavia), e nestes casos o máis probable é que máis cedo que tarde se produza a súa desintegración, mais do que non é posible falar é de Nacións sen Estado, xa que a primeira non xurdirá –se xurdir– até bastante despois de se verificar o nacemento do segundo.

76 Véxase HELLER, H., *Teoría...*, páx. 174.

77 Non nos podemos deter, por non ser o obxecto deste estudo, en por que a Confederación de Estados, por manter tal cal a soberanía dos Estados membros, non se pode considerar nin un Pobo, nin un Estado, nin unha Nación e conformámonos con deixar esta premisa enunciada.

78 Véxase MARITAIN, J., o. cit., páx. 22.

Polo tanto, dúas son as palabras chave para unha definición de "Nación" compatible coa democracia: *proceso* e *cultura*. Co primeiro termo non queremos dicir, nin moito menos, como por exemplo fai o profesor R. Máiz, que no nacionalismo haxa unha serie de fases que van desde a autoconcepción de características diferenciadas até as demandas de autodeterminación⁷⁹. Queremos dicir que, situada no *tempo*, a Nación vaise desenvolvendo pouco e pouco e que, ao igual que nace, pode morrer, porque non é intemporal. Porque debemos ter en conta, como dicía aquel político comunista martinico que reivindicaba a autodeterminación dos pobos colonizados, que as sociedades que xurdan despois de décadas de descolonización (e outro tanto se pode dicir de calquera desmembración estatal) non serán, obviamente, as comunidades políticas existentes *antes* da colonización, senón outras completamente novas⁸⁰. O mesmo ocorre, como é obvio, cando no canto de ser pola forza (por exemplo, por un acto de guerra), as nacións se funden unhas con outras de xeito voluntario, dando lugar a unha comunidade política nova. Para precisarmos un pouco máis, podemos afirmar, da man do profesor R. Máiz, que a Nación é un ámbito en que, en democracia, debe ter lugar o proceso de *deliberación* que permita acadar o consenso superposto⁸¹.

Para expormos mellor o que queremos dicir co termo "cultura"⁸², faise necesaria antes unha precisión: as explicacións tradicionais dos elementos constitutivos da Nación parten sempre da dicotomía entre elementos obxectivos (como a raza, a lingua etc.) e subxectivos⁸³. Pois ben, na nosa humilde opinión, xa non é que, como precisaba Heller, haxa que ter en conta que ningunha nación ten unha etnicidade "pura" procedente dunha soa "liñaxe"⁸⁴, senón que, segundo cremos, os elementos obxectivos pasaron a ser, nas sociedades modernas actuais, irrelevantes: por todas as partes apreciamos como nun país viven negros e brancos, musulmáns e cristiáns, galego-falantes e castelán-falantes, e que son todos igualmente franceses, ingleses ou españois. Por tanto, só os elementos subxectivos resultan hoxe relevantes. É aquí precisamente onde entra en xogo a cultura, pois, como di Heller, "soamente cando a participación na produción espiritual dunha nación en comparación con outras, cando un grupo vive unha historia común a través de séculos e milenios (...) cando produce formas culturais comúns que a próxima xeración fai súas (...) acuña a súa personalidade nacional, forma [a Nación] o seu carácter nacional"⁸⁵. É esta subxectividade a

79 Véxase MÁIZ, R., *La frontera interior. El lugar de la nación en la Teoría de la Democracia y el Federalismo*, Tres Fronteras, Murcia, 2008, páx. 144 e ss.

80 Véxase CÉSAIRE, A. (1956), "Cultura y Colonización", en *Discurso sobre el Colonialismo*. Tradución ao castelán de Mara Viveros Vigoya, Akal, Madrid, 2006, páx. 58.

81 Véxase MÁIZ, R., o. cit., páx. 179 e ss.

82 Cultura é, efectivamente, un termo moi amplo. Os sociólogos defínena comunmente, e para simplificar, como aquilo que capacita o home para vivir en sociedade. Así pois, a Nación é tamén un termo amplo, pois merecerán ser cualificados de "nacionais" todos os froitos específicos dunha cultura. Agora ben, e isto é o importante, o Dereito [e en concreto o Dereito Constitucional por estar intimamente ligado ao concepto do "político" (mais non en sentido schmittiano)] é parte da cultura (véxase LUCAS VERDÚ, P., *La lucha contra el positivismo jurídico en la República de Weimar. La teoría constitucional de R. Smend*, Tecnos, Madrid, 1987, páx. 74-75).

83 Véxase YTURBE, C., o. cit., páx. 53-67.

84 Véxase HELLER, H. "Socialismo y...", páx. 149.

85 *Ibidem.*, páx. 152.

que diferencia precisamente a Nación do Estado. A noción de cultura é pois a chave para a combinación de nacionalismo e democracia: non é así necesario substituír o "nacionalismo" por "patriotismo" (Renan e Meinecke) no sentido de adhesión aos valores constitucionais (que dúbida hai de que ese será o deber de todo bo/boa cidadán/á!), senón por autogoberno democrático, de acordo coas súas propias tradicións.

Por tanto, o maior reto para a Nación, desposuída dos seus contidos obxectivos, é entón a *pluralidade*: como deben ser tratados polo Estado aqueles/as –como dixemos tamén nacionais– que practican outro credo, falan outra lingua e teñen as súas propias tradicións. Non cremos nós que desde o nacionalismo democrático que aquí defendemos se poida dar argumento ningún en contra de que, por exemplo, se lles permita aos pobos indíxenas (tal e como se vén recoñecendo nalgúns países de Latinoamérica, como México) ter as súas propias institucións e formas de vida ou para que, en contra do que defendeu o noso Tribunal Constitucional, non se lles permita aos traballadores doutras relixións facer festa relixiosa en certas datas⁸⁶. Téñase en conta que o principio de igualdade de todos/as os/as cidadáns/ás significa tratar o igual como igual e o desigual como desigual.

Se ás notas que demos engadimos, da man de B. Anderson, que a Nación é unha "*comunidade imaxinaria*"⁸⁷, o que só quere dicir que non é unha "formación natural" e que, por non ser algo obxectivo nin palpable, ninguén me pode obrigar a sentirme "nacional" de España ou de Francia (mais si a estar sometido ás leis deses Estados), xulgamos estar xa en condicións de improvisar unha definición –coma sempre– non definitiva de "Nación" como "*aquela comunidade subxectiva ou imaxinada polos individuos dun Estado en base a unha cultura (en sentido amplo) que os singulariza e os identifica como un grupo diferenciado caracterizado por unha concreta idiosincrasia segundo a cal desexan vivir*".

E se o termo "Nación" é un concepto amplo, ou –en palabras do noso TC– "proteico"⁸⁸, a nosa profesión e vocación obríganos, como é lóxico, a lle prestar unha especial atención ao significado "xurídico", é dicir, ás consecuencias que no plano legal presenta a existencia dunha "Nación". A principal e a máis importante –aos efectos que nos interesan– é que *a existencia dunha Nación exclúe sempre a posibilidade xurídica doutras nacións no seo dun mesmo Estado*. Ou o que é o mesmo: constitúe un absurdo pensar nunha "nación de nacións" (sempre, claro está, dentro do uso actual e conforme á evolución histórica do termo), o que de ningún xeito significa que se trate dun termo autoritario, ou que o nacionalismo, do tipo que for, sexa *per se* excluín-te. Soamente quere dicir, por exemplo, que a cultura galega será, necesariamente, na súa peculiaridade, cultura (dentro da súa pluralidade) española. E iso porque, como xa dixemos, estando ligada por séculos ao devir de España, unha hipotética Galicia independente sería daquela unha Galicia completamente nova (A. Césaire). Completamos así a ecuación: un Pobo = un Estado = unha Nación. Pode chegar, por suposto, o momento en que unha Constitución dunha determinada comunidade se

86 Vid. STC 19/1985.

87 Citado por C. YTURBE, o. cit., páx. 59. A cursiva é nosa.

88 Vid. Fdto. Xur. 12 da STC 31/2010.

proclame unha "Nación de Nacións", mais, chegado o caso, alteraríase o significado dese termo, e canda a el tamén o de "Estado". Mais no actual estado de cousas non se pode senón afirmar, como fixo recentemente o noso Tribunal Constitucional, o seguinte: "A Constitución non coñece outra nación que a Nación española, con cuxa mención arrinca o seu preámbulo, na cal a Constitución se fundamenta (art. 2 CE) e coa cal se cualifica expresamente a soberanía que, exercida polo pobo español como o seu único titular recoñecido (art. 1.2⁸⁹), se manifestou como vontade constituínte nos preceptos positivos da Constitución española"⁹⁰. Por iso, a segunda consecuencia, moi relacionada coa anterior é a seguinte: "Pódese admitir, en particular, a defensa de concepcións ideolóxicas que, baseadas nun determinado entendemento da realidade social, cultural e política, pretendan para unha determinada colectividade a condición de comunidade nacional, mesmo como principio desde o cal procurar a conformación dunha vontade constitucionalmente lexitimada para, mediando a oportuna e inescusable modificación da Constitución, traducir ese entendemento nunha realidade xurídica. Porén, mentres iso non ocorrer, as normas do ordenamento non poden descoñecer nin inducir ao equívoco no tocante á "indisoluble unidade da Nación española" proclamada no artigo 2, pois en ningún caso poden reclamar para si outra lexitimidade que a que resulta da Constitución proclamada pola vontade desa Nación, nin poden, tampouco, ao amparo dunha polisemia por completo irrelevante no contexto xurídico-constitucional –que para este Tribunal é o único que [sic] debe atender–, referir o termo "Nación" a outro suxeito que non sexa o pobo titular da soberanía"⁹¹. Escusamos dicir que, por suposto, o que o TC español afirma respecto da Constitución española resulta predicable, sen necesidade de realizar un grande esforzo de abstracción, a todos os Estados modernos actuais onde "Nación" e "Estado" estiveren dotados dun significado semellante (cremos que a maioría).

Para rematarmos, soamente unha reflexión de quen probablemente é un dos mellores filósofos do Dereito no século XX: "A personalidade alcánzase só co olvido de si mesmo

89 Unha cuestión distinta é se no teor do artigo hai, como cremos nós, ou non, unha *contradictio in terminis*. Evidentemente, dese o noso punto de vista, que consiste en distinguir perfectamente entre os termos de "Pobo" e "Nación", non ten ningún sentido "técnico" dicir que o titular da "soberanía nacional" é o pobo. Pode ser que, como di o profesor A. Pérez Calvo, o Constituínte recuperase a Nación como suxeito político para incidir sobre ela, xa que o preámbulo da Constitución fala dos "pobos" de España (véxase PÉREZ CALVO, A., o. cit., páx. 197). Sexa esta a verdadeira razón ou non, o importante, como tamén afirma o profesor da Universidade Pública de Navarra, é que, se o Constituínte non é todo o técnico que sería desexable (sobre esta cuestión, véxase SÁNCHEZ GONZÁLEZ, S., "¿Todavía más derechos? ¿De qué Derechos hablamos?", *Teoría y Realidad Constitucional*, 25, páx. 299-300), correspóndelles aos xuristas analizar o texto no seu conxunto.

90 Vid. Fdto. Xur. 12 da STC 31/2010.

91 *Idem*. Tan só matizar que, desde o noso punto de vista, máis que falar dunha reforma da Constitución falaríamos da elaboración dunha Constitución completamente nova, pois, tal como afirmamos, ese hipotético novo texto legal apoiárase sobre alicerces completamente novos para o Dereito e a Ciencia Política. Por desgraza, non podemos entrar aquí, tanto por razóns de espazo como de sistematicidade, na polémica respecto da diferenza entre a reforma total e a destrución da Constitución e non faremos senón remitir o lector interesado a SCHMITT, C., *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1982, páx. 119; DE VEGA, P., *La reforma constitucional...*, páx. 158; NOGUEIRA ALCALÁ, H., "Consideraciones sobre el poder constituyente y reforma de la Constitución en la teoría y práctica constitucional", *Revista Ius et Praxis*, Ano 15, 1, 2008, páx. 229-263; e sobre todo RUIPÉREZ ALAMILLO, J., "Estática y dinámica constitucionales en la España de 1978. Especial referencia a la problemática de los límites a los cambios constitucionales", en ROURA, S. e TAJADURA, J. (dirs.), *La Reforma Constitucional*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, páx. 25-284.

no obxectivo. O rapaz que se esforza por obter riscos caligráficos característicos, o máis probable é que os consiga antes feos que persoais. E aquel cuxo esforzo inmediato se dirixa a gañar unha personalidade será un fatuo cun espello na man, mais non terá personalidade (...) O dito para a personalidade serve tamén para a totalidade, a Nación. A característica nacional non se logra por un esforzo inmediato, por caloroso que for; é tamén esforzo e graza. Un pobo non chega a ser nación esforzándose pola súa característica nacional, senón entregándose con propio olvido de sí mesmo a tarefas universais"⁹².

V. CONCLUSIÓNS

As Ciencias do Dereito e da Política unicamente se desenvolverán sobre a base dunha epistemoloxía clara e rigorosa, o que esixe, en primeiro lugar, unha clarificación conceptual. Facermos unha pequena e humilde contribución que aclare o significado dos que probablemente son os tres conceptos máis empregados no Dereito Público foi o obxectivo deste traballo. Comezabamos dicindo que os conceptos *evolucionan* e, por iso, a resposta aquí ofrecida non poderá ser a *derradeira*, nun dobre sentido: en primeiro lugar, porque as delimitacións expostas responden só a esta latitude planetaria e a este momento histórico e, en segundo lugar, porque como dicía Wittgenstein, con nomear os obxectos aínda non se fixo nada. Ficaré aínda todo un edificio dogmático por construír. Con todo, de seguir sen unha convención que homoxeneice o significado dos termos (xa sexa o aquí proposto ou calquera outro), entón a Ciencia do Dereito está, ao noso humilde parecer, encamiñada a un sonoro fracaso. Pois a construción doutrinal á que se chegar, sobre a base de conceptos vagos e querendo ás veces designar dúas cousas co mesmo nome, será como a figura do soño do rei Nabucodonosor: un xigante con pés de barro.

Afrontar os novos retos que presentan, por unha banda, as reivindicacións dos grupos sociais con características propias e diferenciadas do resto da cidadanía dalgúns Estados, xunto coas migracións internacionais que converteron as sociedades dos Estados occidentais modernos en *multiculturais* e, doutra banda, os procesos de integración supranacional consecuencia da *globalización*, terá que se facer coa creación de significantes novos se non se quere incorrer en confusión, pois o seu significado modifícase tan só polo *uso*.

VI. BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *La Política* (Tradución ao castelán de Carlos García Gual e Aurelio Pérez Jiménez), Editorial Alianza, Madrid, 2007.
- BELL, D., *El Fin de la Ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta* (Tradución ao castelán de Alberto Saoner Barberis. Presentación de J. Abellán), Ministerio de Trabajo y de la Seguridad Social, Colección Clásicos, Madrid, 1992.

92 Véxase RADBRUCH, G., *Filosofía del Derecho* (Tradución ao castelán de José Medina Echeverría), Reus, Zaragoza, 2007.

- BERLIN, I., *Dos conceptos de Libertad y otros escritos*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- BLUNTCHLI, J. G., *Derecho Público Universal*, 1880.
- BODIN, J., *Los Seis Libros de la República* (Traducción ao castelán de Pedro Bravo Gala), Editorial Tecnos, Madrid, 2006.
- CÉSAIRE, A. (1956), "Cultura y Colonización", en *Discurso sobre el Colonialismo*. Traducción ao castelán de Mara Viveros Vigoya, Akal, Madrid, 2006.
- CICERÓN, M. T., *Sobre la República. Sobre las Leyes* (Traducción ao castelán de José Guillén Cabañero), Editorial Tecnos, Madrid, 1992.
- DE FRANCISCO, A. "Teorías y modelos de democracia", en ARTETA, A; GARCÍA GUITIÁN, E. e MÁIZ, R. *Teoría política: poder, moral y democracia*, páx. 247-267.
- DE VEGA, P., *Escritos Políticos Constitucionales*, IJ-UNAM, México, 2004.
- DE VEGA, P., "La Democracia como proceso (consideraciones en torno al republicanismo de Maquiavelo)", *Revista de Estudios Políticos*, 120, abril-xuño 2003.
- DE VEGA, P., *La reforma constitucional y el problema del Poder Constituyente*, Editorial Tecnos, Madrid, 1988.
- FONDEVILA MARÓN, M., "Recensión de FUKUYAMA, F., *La construcción del Estado. Hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*. Traducción de María Alonso, Ediciones B, Barcelona, 2004, páx. 201", *Universitas*, 11, 2010, páx. 143-153.
- FUKUYAMA, F., *El Fin de la Historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona, 1992.
- FUKUYAMA, F., *La Construcción del Estado*, Ediciones B, Barcelona, 2004.
- GARCÍA PELAYO, M., *Burocracia y Tecnocracia*, Alianza Universidad, Madrid, 1982.
- GIERKE, O., "La naturaleza de las asociaciones humanas", en *La función social del Derecho privado. La naturaleza de las asociaciones humanas*, Biblioteca Scévola, Madrid, 1904.
- HELLER H., "Democracia, Política y Homogeneidad Social", en *Escritos Políticos*, Alianza Universidad, 1983.
- HELLER, H. *La justificación del Estado*, Cruz y Raya, 1933.
- HELLER, H., *La Soberanía. Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional*, Fondo de Cultura Económica, México, 1927.
- HELLER, H., *Teoría del Estado*. Traducción de Gerhart Niemeyer, Fondo de Cultura Económica de México, México, 1942.
- HOBBS, T., *El Leviatán o la materia forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (Traducción ao castelán de Carlos Mellizo), Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- LLORENS, E., *La autonomía en la integración política. La autonomía en el Estado moderno. El Estatuto de Cataluña*, Textos Parlamentarios y Legales, Madrid, 1932.
- LUCAS VERDÚ, P., *La lucha contra el positivismo jurídico en la República de Weimar. La teoría constitucional de R. Smend*, Tecnos, Madrid, 1987.
- MÁIZ, R., *La frontera interior. El lugar de la nación en la Teoría de la Democracia y el Federalismo*, Tres Fronteras, Murcia, 2008.
- MARITAIN, J., *El Hombre y el Estado* (Traducción ao castelán de Juan Miguel Palacios), Encuentro, Madrid, 1983.
- MARSAL, J. F., "Nación, nacionalismo y Ciencias Sociales", *REIS. Revista de las Ciencias Sociales*, 4, páx. 29-46.

- MKRTICHYAN, A., "El derecho de autodeterminación a la luz de los conflictos territoriales en Europa: el caso de Naborno Karabaj", *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, 13, 2009.
- MONTESQUIEU, *Del espíritu de las Leyes* (Introducción de E. Tierno Galván. Traducción ao castelán de M. Blázquez e P. de Vega), Editorial Tecnos, Madrid, 1985.
- MURRAY, O., "Vida y Sociedad en la Grecia clásica", *Historia Oxford del Mundo Clásico* (Traducción ao castelán de Federico Zaragoza Alberich), Alianza, Madrid, 1993.
- NOGUEIRA ALCALÁ, H., "Consideraciones sobre el poder constituyente y reforma de la Constitución en la teoría y práctica constitucional", *Revista Ius et Praxis*, Ano 15, 1, 2008, páx. 229-263.
- OVEJERO, F, MARTÍ, J. L. e GARGARELLA, R., *Nuevas Ideas Republicanas Autogobierno y Libertad*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2004.
- PEGORARO, L., "Derecho Constitucional y Derecho Público Comparado, una convivencia *more uxorio*", *El cronista del Estado social y democrático de derecho*, 7, 2009, páx. 72-83.
- PEGORARO, L., "Derechos Fundamentales. Consideraciones sobre la elaboración del concepto y su implicación positiva en el contexto del constitucionalismo contemporáneo", *Revista Derecho del Estado*, 10, 2001, páx. 41-52.
- PEGORARO, L., "El modelo de Estado en la perspectiva del Derecho Comparado", en ÁLVAREZ CONDE, E., *El Futuro del Modelo de Estado*, IMAP, Madrid, 2007.
- PEÑA, J., "La ciudadanía", en ARTETA, A; GARCÍA GUITIÁN, E e MÁIZ, R., *Teoría política: poder, moral y democracia*, páx. 215-246.
- PÉREZ CALVO, A., *El Estado Constitucional español*, Reus, Madrid, 2009.
- PORTERO MOLINA, J. A., "Legitimidad democrática y Constitución europea", *Revista de Derecho Constitucional Europeo*, 3, 2003.
- RADBRUCH, G., *Filosofía del Derecho* (Traducción ao castelán de José Medina Echeverría), Reus, Zaragoza, 2007.
- RIVERA GARCÍA, A., "La ciudad y la soberanía", *Res Pública*, 4, 1999.
- ROUSSEAU, J. J., *Del contrato social; Discursos: Discurso sobre las Ciencias y las Artes; Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad de los hombres*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.
- RUIPÉREZ ALAMILLO, J., *El constitucionalismo democrático en los tiempos de la globalización. Reflexiones rousseaunianas en defensa del Estado constitucional democrático y social*, UNAM, México, 2005.
- RUIPÉREZ ALAMILLO, J., *Entre el Federalismo y el Confederantismo. Dificultades y problemas para la formulación de una Teoría Constitucional del Estado de las autonomías*, Biblioteca Nueva, Madrid 2010.
- RUIPÉREZ ALAMILLO, J., "Estática y dinámica constitucionales en la España de 1978. Especial referencia a la problemática de los límites a los cambios constitucionales", en ROURA, S. e TAJADURA, J. (dirs.), *La Reforma Constitucional*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, páx. 25-284.
- RUIPÉREZ ALAMILLO, J., *Libertad Civil e Ideología Democrática. De la conciliación entre Democracia y Libertad a la Confrontación Liberalismo-Democracia*, IJJ-UNAM, México, 2008.

- RUIPÉREZ ALAMILLO, J., *Proceso Constituyente, Soberanía y Autodeterminación*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.
- SÁNCHEZ GONZÁLEZ, S., "¿Todavía más derechos? ¿De qué Derechos hablamos?", *Teoría y Realidad Constitucional*, 25.
- SCHMITT, C., *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* (Versión española de Rafael Agapito), Alianza, Madrid, 1998.
- SCHMITT, C., *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1982.
- SMEND, R. *Constitución y Derecho Constitucional* (Traducción ao castelán de José M^a Beneyto Pérez), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1985.
- SCHWARTZ, P. *En busca de Montesquieu. La democracia en peligro*, Encuentro, Madrid, 2006.
- SPINOZA, B. *Tratado Político* (Traducción ao castelán de Atilano Domínguez), Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- VERGARA LACALLE, O., *El Derecho como fenómeno psicológico social y la posibilidad de una ciencia jurídica avalorativa. Un estudio sobre el pensamiento de K. Olivecrona*, Teses doutorais da Universidade da Coruña, 2002
- WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas* (Traducción de Alfonso García Suárez e Ulises Moulines), Instituto de Investigaci3n filos3ficas (UNAM) e Crítica, 1988.
- YTURBE, C., "Sobre el concepto de Naci3n", *Revista Internacional de Filosofía Política*, 22, 2003.